Этическая мысль

НАУЧНО-ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИЕ ЧТЕНИЯ

1988

НАУЧНО-ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИЕ ЧТЕНИЯ

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
1988

Этическая мысль

1988

Издательство
политической
литературы

ББК 87.7
Э90

Редакционная коллегия:
А. А. Гусейнов (ответственный ред.),
В. Жямайтис, И. С. Кон, В. М. Межуев,
Ю. В. Согомонов, А. И. Титаренко, В. И. Толстых

Э90 **Этическая** мысль: Науч.-публицист. чтения.— М.: Политиздат, 1988.— 384 с.
ISBN 5—250—00061—4

Настоящий сборник — первый опыт создания продолжающегося издания по проблемам этики, написанного в форме научно-публицистических чтений. Он включает очерки по актуальным проблемам этической теории и нравственной жизни социалистического общества (проблемы нового мышления, справедливости, морального зла, социальной активности личности, борьбы с бюрократизмом, любви и нравственного долга и др.), систематизированные подборки высказываний выдающихся мыслителей, публикации классических текстов из истории этики и другие материалы.
Издание рассчитано на широкий круг читателей.

Э $\frac{0302050000-161}{079(02)-88}$ 70—88 **ББК 87.7**

ISBN 5—250—00061—4

© ПОЛИТИЗДАТ, 1988 г.

СЛОВО К ЧИТАТЕЛЮ

«Много есть чудес на свете. Человек — их всех чудесней». Эти завораживающие потомков слова Софокл произнес, размышляя над образом Антигоны, своеволие которой поразительным образом сочеталось с покорностью всеобщей воле — древнему обычаю. Она решительно преступила приказ царя, который в соответствии с законом запретил хоронить ее брата, изменившего отечеству. И в то же время Антигона охотно подчиняется воле богов, которая в ее случае оказалась очень суровой: она кончает жизнь самоубийством. То была великая нравственная коллизия, когда разные, равно оправданные принципы сталкиваются на арене человеческой души, когда индивидуальное «я» очень противоречиво соединяется с коллективным «мы». В основе нравственности всегда лежит несовпадение, порой трагическое, двух начал — стремления к собственному благу и сознания ответственности перед другими людьми. Она нацелена на то, чтобы сделать далекое близким, гармонически соединить волю каждого индивида с бесчисленным количеством всех других человеческих воль. Нравственные искры высекаются огнивом индивидуальной воли из кремня всеобщих требований и законов.

Человек как природная единица — существо бренное и ограниченное, срок и границы его жизни отмерены очень скудно. Но, боясь мрака небытия, он ни при каких условиях не хочет мириться с ним и стремится вырваться из тисков времени и пространства, тянется к бессмертию. Жажда бессмертия, желание подняться выше себя, выйти за естественные пределы нигде не находит такого полного удовлетворения, как на нравственном поприще. Древние философы считали человека чем-то средним между животными и богами. Воспользовавшись этим сравнением, можно сказать: нравственность и есть то, что выводит человека из животного состояния и поднимает до «божественных» высей.

Нравственность — не теоретическая система, а практический

идеал. Человек поднимается до нравственных высот тогда, когда он саму жизнь (как минимум, свою собственную!) стремится сделать нравственной. На этом пути, если брать всю общественную биографию человека, его историческое развитие, было много завоеваний и много неудач. Однако завоевания не усиливали нравственную волю человека и общества, а неудачи не ослабляли ее. Поразительный факт состоит в том, что человек тем упорней, настойчивей стремится к нравственным идеалам, чем дальше он отстоит от них в реальной жизни. Как благоуханная роза вырастает на навозной куче, так чистота нравственных помыслов уходила часто корнями в грязь общественных нравов, возникая как их отрицание. И как же не согласиться с Софоклом, что нравственное начало в человеке есть самая большая его тайна, самое большое чудо.

У каждого свой нравственный путь. И не всегда он оказывается добрым. Поистине счастливы тот человек и то общество, которые смогли противостоять разрушительным, хотя часто и приятным, соблазнам зла. А что в этом плане можем сказать о себе мы, советские люди? Пристально и испытующе всматриваясь в свой семидесятилетний путь, тяжелый и противоречивый, следует признать и порадоваться тому, что через все, порой сверхчеловеческие, испытания мы пронесли глубокую веру в гуманистические ценности, в незыблемость социалистических нравственных идеалов. Слова «нравственность», «идеал», «духовность» стали сегодня нашим паролем, нашей святыней. Мы как никогда остро ощутили значимость общечеловеческих нравственных ценностей, их несводимость ко всем другим, в том числе и классовым, политико-идеологическим.

Эта истина находит свое подтверждение в опыте современного мирового развития с его глобальными задачами и опасениями, которые могут быть решены и преодолены только сообща, объединенными усилиями всех народов и государств. Она вытекает также из опыта нашего собственного развития. Велики достижения. Но были и беззакония, «бесовство» периода культа личности, цинизм и лицемерие времен застоя. Это ощутимо, хотя и на разный манер, показало, что идейность и политическая сознательность только тогда обретают свою подлинную цену, когда они опираются на прочный фундамент общечеловеческих моральных ценностей.

Мораль и в самом деле удивительная штука, ее наличие незаметно, но зато отсутствие сказывается самым роковым образом. Кажется, что от морали ничего не зависит, попрание ее норм часто ничем не грозит: ну почему не отвернуться от друга, если такая «малость» помогает твоей карьере, почему не отказаться от отца, если того требуют политические интересы, почему не обмануть, если это может принести явную выгоду, и т. д. и т. п. Но стоит, одна-

ко, встать на такой путь, как становится ясным, что это путь в бездну. Вдруг обнаруживается, что все — и хозяйственные успехи, и социальная стабильность, и психологическое самочувствие — неотрывно от морали. То, что казалось невидимой, почти эфемерной, ничего не значащей вещью, вдруг оборачивается грозной разрушающей силой. Природа, говорил Ф. Энгельс, мстит за пренебрежительное отношение к ее законам. Нравственность тоже мстит. И никому — ни человеку, ни обществу — не дано безнаказанно попирать ее законы. Эта истина многократно выстрадана человечеством. Выстрадана она и нашим советским обществом.

Сегодня мы острей, чем когда-нибудь ранее, ощущаем силу нравственных ценностей, стремимся постигнуть их социалистическую подлинность. Сегодня мы заново переживаем, духовно осваиваем свою собственную историю, мысленно проигрываем другие ее варианты, которые от реально пройденного пути отличаются только тем, что в них меньше нравственных деформаций, жестокостей и преступлений. Постигая нравственную правду истории, нельзя отказываться от исторической правды нравственности. Это значит, что в прошлом надо видеть и хорошее и плохое, а самое главное — надо видеть их органическую, нерасторжимую связь. И, законно гордясь всем хорошим, нельзя делать вид, будто плохое не имеет к нам касательства. Имеет! И еще какое!

Моральный анализ прошлого может быть таким, который не связывает времена, а разрывает их. Это происходит тогда, когда мы из соображений морального удобства, чтобы не бередить свою совесть, вырываем из исторической книги наиболее страшные ее страницы, считая их чем-то вроде полиграфической ошибки, когда мы хотим снять с себя ответственность за прошлое. Но дети не могут отречься от родителей, не отрекаясь от самих себя. Субъект нравствен тогда, когда он винит и судит себя, а не других. Это относится и к отдельному человеку, и к целым поколениям, обществу. Гнев приобретает нравственное качество, становится поистине праведным тогда, когда он направлен не куда-то и не на кого-то, а на самих себя. Логика моральной оценки требует задуматься над тем, что есть в нас самих, в нашем сегодняшнем бытии — психологии, общественных нравах, политических структурах и т. д.— такого, что делает, способно сделать возможными те или иные ненавистные нам, но столь обильно сопровождавшие нашу историю феномены.

Словом, моральная критика прошлого тогда конструктивна, когда она переходит в историческую критику, когда мы оцениваем то, что было, для того, чтобы переделать, преобразовать то, что есть. Если же этого не происходит, если моральный гнев опрокинут только в прошлое, ограничивается осуждением личностей, не переходя в осуждение обстоятельств, их породивших, оказывается

не просто первым, но и последним словом, не дополняется предметной критикой настоящего, то тогда он становится всего-навсего бессильным морализированием. Тогда моральный гнев из силы, напрягающей социальную волю, превращается в силу, расслабляющую ее.

Суровая моральная критика деформаций прошлого, прежде всего нашего социалистического прошлого, вдохновлена идейной атмосферой и конкретными практическими задачами перестройки. Она свидетельствует об одной из самых характерных примет нашего времени, которая состоит в том, что нравственность (и не только в ее исторических измерениях) стала одной из центральных тем общественных дискуссий, а забота о нравственном здоровье общества — одним из мощных стимулов перестройки.

Перестройка и нравственность — необъятное поле практических поисков и теоретических раздумий. Гласность, расширение демократии, экономическая реформа создают в стране качественно новую ситуацию, одна из важных примет которой — переход от жесткой нормативности к большей свободе индивидуального выбора, возрастание роли субъективного, личностного начала как движущей силы общественного развития. Это изменение характера морали, ее места и роли в жизни человека и общества не будет, конечно, проходить автоматически и безболезненно, с гарантированным положительным исходом. Происходящие сейчас в нашей стране нравственные процессы носят обязывающий характер, являются вызовом в том отношении, что требуют от человека мобилизации новых духовных ресурсов, решимости изменить себя и условия своей жизни. Назовем только некоторые возникающие здесь проблемы.

Социально ответственное поведение в условиях гласности и широкой демократии предполагает высокое развитие чувства личного достоинства и уважения к другому человеку, терпимость, формирование того, что получило в публицистике удачное название «культуры несогласия». А это, в свою очередь, требует уточнения целей и механизмов нравственного воспитания, в частности отказа от авторитарного стиля, дебюрократизации процесса нравственного воспитания.

Законное признание ничем не заменимой роли морали в жизни человека и общества, ее широких возможностей воздействия на экономические, политические и иные социальные процессы может на практике нередко переходить в морализаторство, когда решение реальных проблем и преодоление реальных трудностей переводится в план нравственного воодушевления или негодования. Именно с такого рода морализирующей критикой мы сталкиваемся, когда, например, серьезная социальная проблема бюрократизма сводится к негативным качествам отдельных чиновников.

Преимущественный, а в ряде случаев исключительный акцент на собственно экономические методы хозяйствования обостряет и по-новому ставит вопрос о роли денег и — более широко — потребления в системе человеческих ценностей. Радикальная экономическая реформа, во многих отношениях оздоровляя нравственную атмосферу общества, таит в себе одновременно определенные опасности в плане морали, так как может стимулировать такие качества, как страсть к обогащению, зависть, прийти в противоречие с довольно широко распространенными в сознании представлениями о справедливости (из-за более резкой поляризации уровня доходов).

Мы назвали лишь некоторые новые проблемы нашей нравственной жизни, но и они позволяют сделать вывод, что перестройка в этом плане открывает захватывающие перспективы и создает драматически напряженные ситуации.

О проблеме нравственности в той ее конкретной постановке, которая характерна для советского общества 80-х годов, заинтересованно размышляют прежде всего писатели, публицисты, деятели культуры, ученые. Однако в стороне от этого коллективного размышления странным образом остались многие философы, в частности этики, «моралисты» по профессии. Этики в настоящее время пишут главным образом для этиков, для «посвященных». Это, конечно, противоестественно, как если бы врачи лечили по преимуществу врачей. Разумеется, этика не может взять на себя *всю* ответственность за нравственное состояние общества. Но и снимать с себя полностью эту ответственность она не вправе. Данное издание, и название («Этическая мысль»), и подзаголовок («Научно-публицистические чтения») которого несут содержательную нагрузку, призвано как раз втянуть философов (в первую очередь этиков) в общественные споры по нравственным проблемам, помочь им выбраться из дебрей надуманных абстракций, пустопорожней игры в «ученые» термины и повернуться лицом к жизни, вспомнить наконец о реальном человеке с его радостями и страданиями, борьбой и надеждой, научиться, как ориентируют решения XIX Всесоюзной конференции КПСС, «вести честный, прямой разговор с людьми по всем интересующим их вопросам»[1].

Когда этика прячется в свою собственную скорлупу, высокомерно отворачивается от жизни, то это, по сути дела, свидетельствует о ее социальной трусости. Она просто не может сладить с реальной жизнью, которая не умещается в жесткие рамки вымученных моральных суждений. Боясь стать вульгарной и циничной, этика оказывается бесплодной и назидательно-скучной. Но

---

[1] Материалы XIX Всесоюзной конференции Коммунистической партии Советского Союза. М., 1988, с. 113.

разве нет других возможностей? Разве этика, оставаясь серьезной философской наукой, не может стать одновременно и жизненной позицией? Может! Тогда-то она предстанет как этика реально-гуманистического преобразования мира. И не где-нибудь, а здесь и теперь.

Для этого этика, как минимум, должна выйти за узкопрофессиональные границы, вступить в прямой спор, диалог с современниками, будить совесть, взывать к человечности, кричать о лицемерии, утверждать достоинство, высмеивать самодовольство, восхвалять благородство, учить терпимости, помогать самосовершенствованию человека. В ней должны получить продолжение и завершение моральные размышления современников. И тогда она становится живым элементом культуры. Это нельзя понимать как апологию этики здравого смысла, как призыв «опуститься» до обыденного сознания, уличных споров, школьных сентенций, житейских конфликтов, словом, до морали повседневной суеты. Речь идет о совершенно ином — о том, чтобы характерные для нашей сегодняшней жизни моральные ситуации и возникающие по их поводу в общественном сознании моральные суждения осмыслить с позиций научной этики, в свете нравственного опыта человечества. Речь идет о том, чтобы противоречивый нравственный опыт повседневности обогатить знанием исторической перспективы.

Таковы основные соображения, определяющие содержание «Этической мысли», обосновывающие актуальность специально, философски осмысленного и в то же время популярного, доступного для широкого круга читателей обсуждения нравственно-этической проблематики. Наряду с этим наше издание преследует также просветительские цели — знакомство с интересными, малоизвестными страницами истории этики и общественных нравов, с различными формами осмысления нравственных проблем в истории культуры.

Данный сборник — первый опыт такого издания. Но оно задумано как продолжающееся. Осуществление этого замысла будет зависеть от интереса, который проявят читатели, от способности и готовности теоретиков и публицистов вести глубокий, честный разговор о моральных проблемах нашего общества. Полагая, что рассуждения о морали — не привилегия дипломированных философов, редколлегия и издательство просят читателей высказать свое мнение о первом выпуске «Этической мысли», подсказать нам темы, нуждающиеся в обсуждении, и способы их раскрытия.

А. А. Гусейнов

НОВОЕ МЫШЛЕНИЕ И ЭТИКА

...Общечеловеческий интерес стоит выше выгод отдельной нации, общий интерес целой нации стоит выше выгод отдельного сословия, интерес многочисленного сословия выше выгод малочисленного.

Н. Г. Чернышевский

...С точки зрения основных идей марксизма, интересы общественного развития выше интересов пролетариата...

В. И. Ленин

В XX веке, в конце этого драматического столетия, человечество должно признать жизненную необходимость приоритета общечеловеческого как главного императива эпохи.

М. С. Горбачёв

Человечество на протяжении долгой своей истории, не случайно названной К. Марксом «предысторией», продвигалось вперед на ощупь, вслепую, находило правильные выходы, испробовав предварительно едва ли не все возможные тупики. Даже в науке и технике оно много раз возвращалось к одним и тем же открытиям. Особенно же расточительным, консервативным и безрассудным оно явило себя в социальной области. К примеру, уже в XVII в. была на деле, практическим опытом ряда стран доказана реакционность феодальных порядков, и тем не менее в каждом последующем случае, будь то во Франции, России или Китае, их приходилось преодолевать с боем, в кровавых схватках, а в ряде стран они сохраняются до настоящего времени. Такой путь развития — к истине через заблуждения, к созиданию через разрушения — человечество может себе позволить до известного предела. А именно до тех пор, пока оно представляет собой совокупность относительно автономных, изолированных, различных по уровню развития, размерам и т. д. обществ, которые могут погубить (а очень

часто в истории и губили) самих себя, но не человечество в целом. До тех пор, пока не существует человечества как целого, как субъекта определенных решений и действий, пока это понятие имеет условное содержание, несет по преимуществу моральную нагрузку, в лучшем случае выражает (и то неадекватно) некую глубоко скрытую тенденцию.

Такая эпоха все более отходит назад. Сформулированный на XXVII съезде КПСС вывод о взаимосвязанном, несмотря на все коренные различия и острые противоречия, взаимозависимом, в определенном смысле целостном мире является одним из самых глубоких и смелых теоретических обобщений марксистской мысли последних лет. Да, мир в настоящее время становится целостным, человечество — единым. Речь идет не об абстрактном единстве, которое фиксируется в превращенной форме религиозного мировоззрения или философско-этических идеалов, а о единстве вполне конкретном, эмпирическом, хотя, разумеется, и очень противоречивом. Это, как подчеркнул М. С. Горбачев в докладе, посвященном 70-летию Великой Октябрьской социалистической революции, «обусловлено интернационализацией мирохозяйственных связей, всеохватывающим характером научно-технической революции, принципиально новой ролью средств информации и коммуникации, состоянием ресурсов планеты, общей экологической опасностью, кричащими социальными проблемами развивающегося мира, которые затрагивают всех. Но главное — возникновением проблемы выживания человеческого рода, ибо появление и угроза применения ядерного оружия поставили под вопрос само его существование» [1].

Сложившаяся ситуация не имеет себе аналогов в истории. Великие соблазны в ней сочетаются с великим риском. Она является роковым вызовом человеческому разуму.

Можно позволить себе быть крепким задним умом — принимать разумные решения не иначе как под грузом навороченных ошибок — до тех пор, пока ошибки в принципе поддаются исправлению. Падать не страшно, если можно подняться. А если такой возможности нет? Тогда единственное спасение — быть осмотрительней, стараться не падать, приходить к разумным решениям не через ошибки, а прямо. Сова Минервы вылетает только в сумерки, говорил Гегель. По сегодняшним меркам это очень поздно. Сказать сегодня, что человечество должно стать мудрее, будет очень неточно. Оно просто должно стать мудрым: действовать с ясным и полным сознанием последствий принимаемых решений, последствий не только ближайших, но и более отдаленных. От стихий-

[1] *Горбачев М. С.* Октябрь и перестройка: революция продолжается. М., 1987, с. 44—45.

ного типа развития необходимо перейти к сознательному. Человечество должно выработать новое мышление, когда разум довлеет над хитростью, ясная мысль — над слепыми страстями.

Давно было замечено, и замечено проницательно, что люди могут оспорить даже математические аксиомы, если они приходят в противоречие с их интересами. Психология современного человека в этом отношении ничуть не изменилась. Миром правят интересы. А они у разных людей, классов, государств различны, часто противоположны. Однако в современную эпоху у всех людей, независимо от их классовых, мировоззренческих, этических и иных различий, появляется некий общий интерес, который важнее этих различий и первичнее по отношению к ним,— *сохранение жизни,* самой возможности существования человеческого рода. Интерес этот в высшей степени реален, но имеет уникальную особенность — обнаруживается не так, как все привычные интересы; он представлен человеку через посредство разума, является предметом не столько переживания, сколько *осознания.* Практически следовать этому интересу — как раз и значит следовать разуму, самым наисерьезнейшим образом воспринимать те сопряженные с ядерным оружием, экологическим кризисом и другими глобальными проблемами опасности для существования человечества, которые доказаны сегодня почти с очевидностью математических истин. Можно провести в этой связи аналогию с опасностью радиоактивного заражения, избежать которую человек может только на основе предварительной информации, непосредственные ощущения ему в этом не помогут. Новое мышление не просто утверждает приоритет разума перед интересом, а учит в самом разуме видеть выражение интереса. Говоря конкретней, оно утверждает приоритет более общих интересов и целей перед менее общими, приоритет общечеловеческого перед групповым, классовым, национальным. Чем же гарантируется такой приоритет?

В мире ценностей ум сам по себе, оторванный от других мотивов поведения,— плохой, ненадежный путеводитель. Неограниченный в своих возможностях, он может легко деградировать в изворотливость, цинизм, перейти черту, за которой начинается мертвая зона. Поэтому жизнь человека и общества устроена так, что ум подчиняется воле, действует в рамках и во имя целей, которые задаются интересами (страстями) субъекта. В случаях же, когда интересы не очевидны, выгоды проблематичны, когда речь идет о высших целях, которые нельзя жестко привязать ни к какому конкретному интересу, ни к какой отдельной выгоде, ум должен подчиняться совести, действовать в рамках норм добра и человечности. Новое мышление как раз и слагается из сочетания взвешенности и проницательности целей деятельности с их нравственной оправданностью, соединения ума с совестью. Рассчитывающие,

измерительные способности рассудка в нем дополняются, направляются и корректируются человечностью замыслов. Новое мышление означает, таким образом, глубокую мировоззренческую перестройку, формирование новой этики.

В основе этой этики лежит практическое осознание той истины, что среди привилегий и ценностей человека *самой важной является право на жизнь*. Такая постановка вопроса на первый взгляд противоречит европейской этической традиции и выглядит как деградация моральных критериев. В самом деле, европейская этика начинается с проведения границы между обществом и природой, с тезиса софистов о коренном отличии установлений культуры от законов природы, с мысли о том, что ценностное содержание жизни выше самого факта жизни.

Приговоренный к смерти Сократ, которому друзья предлагают побег, что сохранило бы ему жизнь, хотя и лишило возможности заниматься любимым делом, отвергает эту возможность и говорит: «...всего более нужно ценить не жизнь, как таковую, но жизнь хорошую...» [1] По мнению Сократа, который уже две с половиной тысячи лет считается учителем нравственности, нельзя ставить «ничего выше справедливости — ни детей, ни жизнь, ни что-либо еще...» [2]. С точки зрения стоиков, жизнь и здоровье представляют собой относительные ценности, в то время как добро и справедливость суть ценности абсолютные. По сути дела, так рассуждали почти все европейские моралисты. Даже сторонники натуралистической этики, утверждавшие культ удовольствий, личного интереса и другие естественные потребности, в итоге приходили к выводу, что социальные ценности выше витальных.

Видимое противоречие между современной постановкой вопроса о самоценности жизни и традицией европейского гуманизма, возвышавшей нравственное качество жизни, объясняется тем, что существенно изменился характер связи человека со своим собственным миром — природой и историей. Во-первых, сейчас, в отличие от этики прошлого, речь идет не просто об отношении личности к своей собственной жизни, а о жизни вообще, как пространстве человечества, истории. Во-вторых, жизнь перестала быть только естественной предпосылкой существования человека, даром судьбы, богов и т. д., она все более становится продуктом сознательной деятельности, предметом морального выбора; общепланетарная жизнь уже зависит от того, каким смыслом будет наполнена человеческая жизнь.

Отсюда вытекает следующее требование новой этики: *отстоять право на жизнь — значит сделать жизнь достойной*. Жизнь как

---

[1] *Платон*. Соч. В 3-х т. М., 1968, т. 1, с. 122.
[2] Там же, с. 130.

естественный базис бытия человека и достойная жизнь как высшее нравственное качество этого бытия совпадают. Естественная предпосылка становится нравственным результатом. Перефразируя приведенное выше высказывание Сократа, можно сказать: чтобы гарантировать жизнь как таковую, надо сделать ее хорошей.

Одно из фундаментальных противоречий, с которым столкнулось человечество на пути к целостному миру,— это противоречие между недостаточным нравственным развитием и необычайно возросшими интеллектуально-технологическими возможностями. Платон упрекал своих соотечественников в том, что они пошли по пути внешнего благополучия и могущества, вместо того чтобы заняться внутренним самосовершенствованием. Афиняне увидели в этом фантазию философа, переворачивающего все вверх дном. Тертуллиан, желая «защитить» христианство от «тлетворного» воздействия античной культуры, выдвинул аргумент, что цивилизация портит человека. Церковь не послушалась своего учителя и с головой окунулась в суету мира. Жан Жак Руссо со всей страстностью доказывал, что прогресс наук и искусств отрицательно сказывается на состоянии нравов. Современники восприняли его суждение как парадоксальную игру мысли.

То, о чем тревожно, хотя и в форме утопических пророчеств, предупреждали отдельные прозорливые мыслители прошлого, в наши дни стало очевидным для всех. Сегодня не нужно быть Платоном или Руссо, чтобы увидеть, как сила компьютерного века угрожающе соединилась с моралью века каменного. Тому есть много свидетельств, но, пожалуй, самое чудовищное из них — перенесение земного противоборства в космическое пространство. Именно противоестественное сочетание современных производительных возможностей с психологией и этикой времен Александра Македонского или крестовых походов порождает атомные бомбы, баллистические ракеты, «звездные войны». Можно сослаться также на международный терроризм, ставший позором современной цивилизации. В этико-психологическом плане он уходит в еще более далекую древность — во времена каннибализма и кровной мести, когда жертвой мог стать любой «чужой», любой представитель другого стада, рода, племени. Но одно дело — дикарь, который поджидает свою жертву, спрятавшись в кустах и вооружившись стрелами. И совсем другое — тот же дикарь, закладывающий взрывное устройство в гигантский авиалайнер или, завладев ядерным оружием (вполне реальное предположение), терроризирующий целые народы и страны.

Стремление использовать заложенную в современных производительных силах тенденцию к единству мира, все возрастающую технологическую мощь для закрепления классового господства, преимуществ в межгосударственных отношениях, своекорыстного

решения национальных споров, других социально-исторических противоречий может обернуться для человечества трагедией, гибелью. Чтобы избежать этого, помимо многих первостепенных политических, экономических и иных решений, необходима также коренная переоценка ценностей — переход от узкогруппового, национально-классово ограниченного мышления к *мышлению общечеловеческому*, от этики вражды и насилия к этике доверия и терпимости. Это изменение составляет сердцевину новой этики.

Общечеловеческая доминанта новой этики не является просто выражением (результатом, следствием) антропологического единства людей (такое единство существовало всегда, но, увы, не могло удержать людей от злобы, вражды, взаимного истребления). Она — продукт исторического развития, который в настоящее время формируется и уже многообразно себя обнаруживает, хотя, к сожалению, очень часто весьма печальным образом. Марксистская социология всегда исходила из убеждения, что сущность человека составляет историческая определенность его бытия, совокупность общественных отношений. Отсюда — метод классового анализа, согласно которому социально-классовые различия людей важнее для понимания их деятельности, общественного поведения, чем единство природно-антропологических характеристик. Неверно думать, будто в настоящее время антропологические качества человека приобрели значение, сопоставимое с его социальными качествами, и в этом смысле традиционный марксистский подход к человеку нуждается в существенном видоизменении. Нет, речь об ином: в самом общественном бытии (в том числе во взаимоотношении противоположных классов и систем) то, что объединяет людей, в определенных отношениях становится важнее того, что их разъединяет. Во всяком случае, глобальные, сплачивающие все человечество процессы приобретают такой широкий масштаб и такую конкретную, эмпирическую формулу, когда они могут переходить и переходят в реальные мотивы поведения больших масс людей. В Политическом докладе ЦК КПСС XXVII съезду КПСС сказано: «Ход истории, общественного прогресса все настоятельнее требует налаживания *конструктивного, созидательного взаимодействия государств и народов в масштабах всей планеты*. Не только требует, но и создает для этого необходимые предпосылки — политические, социальные, материальные» [1]. В этом смысле мораль и этика, основанные на приоритете общечеловеческих интересов, утверждающие ценности человечности, доверия, терпимости, получают обоснование в ходе марксистского, конкретно-исторического анализа общественного бытия.

---

[1] Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М., 1986, с. 20.

Поскольку сохраняются противоположные классы и системы, сохраняется, разумеется, непримиримая борьба между ними. Однако в настоящее время изменились условия этой борьбы, степень сопряженного с ней риска. Соответственно должна измениться и ее этика: борьба должна вестись осторожно, с оглядкой, иметь определенные ограничения, пределы (для аналогии используем пример, когда два дерущихся человека — пусть даже в смертельной схватке — вдруг оказываются у края пропасти, где один, падая, всегда может увлечь за собой другого, они или прекращают борьбу, или переносят ее в безопасное место, где шансы остаться в живых, хотя бы у одного, не сведены к нулю). Такие ограничения борьбы в том, что касается современной ситуации в мире, как раз и обозначаются новой, общечеловеческой, этикой.

Новая этика при всем том, что она не имеет аналогов в прошлом, не возникает на пустом месте. Ее истоки разнообразны. Это и простые нормы человеческих взаимоотношений, признаваемых в любом цивилизованном обществе; абстрактно-гуманистическая установка европейской культуры нового времени, гуманистический настрой таких учений, как толстовство, гандизм, этика благоговения перед жизнью А. Швейцера, философия общего дела Н. Ф. Федорова, космическая этика К. Э. Циолковского и др. Однако ее *решающим, основным, базовым источником является социалистическая нравственность,* ключевые принципы которой — коллективизм, гуманизм, деятельное отношение к миру,— будучи классовыми по происхождению, имеют общечеловеческое содержание.

Социалистический коллективизм утверждает солидарность трудящихся всех стран, народов, рас в их борьбе против эксплуатации труда. Необходимость обуздания сил, готовых во имя своекорыстных интересов играть судьбами цивилизации и земной планеты, значительно расширяет социальную базу коллективизма и придает особую злободневность его основной норме: все за одного и один за всех. Социалистический гуманизм, в отличие от предшествующих форм гуманизма, более полно утверждает достоинство личности, освобождая человеческое благородство от «благородства» происхождения и богатства. Его содержанием является уважение, любовь к человеку, а девизом — «человек человеку товарищ, друг и брат». Вообще людям труда всегда было чуждо чувство превосходства, чванливости, элитарности, в той или иной степени присутствующее у представителей привилегированных слоев (аристократическая спесь, благотворительная жалость, интеллектуальный снобизм и т. п.). Характеризуя принципиально новые, общечеловеческие горизонты морали рабочего класса, ее превосходство перед буржуазной моралью, Ф. Энгельс писал, что для рабочих «каждый человек — человек, между тем как для буржуа

рабочий не вполне человек»[1]. Коллективизм и гуманизм как ценности социалистической морали ориентируют, таким образом, на единение людей, уважительное отношение к каждому человеку и в своем общечеловеческом содержании входят в новую этику.

Социалистическая нравственность носит активный, деятельный характер, она признает моральные ценности в их практической проекции; моральные идеалы в рамках коммунистического движения мыслятся практически осуществимыми, они вдохновляют реальную миропреобразующую деятельность людей. Эта особенность исключительно важна в перспективе новой этики. Ведь общечеловеческие ценности морали были известны и признавались на протяжении едва ли не всей писаной истории; очень давно было сказано «не убий», «возлюби ближнего своего». Вся беда, однако, в том, что они признавались на словах или, в лучшем случае, им следовали отдельные люди в своей частной жизни, а основной поток истории, экономических, политических и иных событий был очень далек от добродетели. Общечеловеческая мораль существовала лишь идеально, как абстрактное пожелание, особая форма общественного сознания, и степень ее позитивного воздействия на ход истории была крайне ничтожной. В настоящее время речь идет о том, чтобы *перевести ценности общечеловеческой морали на язык практических действий,* на язык политики, экономики, культуры, чтобы они, эти ценности, действительно стали внутренней мерой и предельными критериями многообразной предметной деятельности людей, всех противоречий между индивидами, социальными группами, государствами, культурами и т. д.

Сократ полагал, будто люди не соблюдают добродетель потому, что не знают ее; или, говоря иначе, обладать моральной истиной и не следовать ей невозможно. В этом парадоксальном определении есть свое рациональное зерно. Моральные суждения действительно обнаруживают свою ценность, а тем самым и истинность только в поступках. Оторванные от поступков, а тем более сопровождаемые противоположными поступками, они становятся источником цинизма и лицемерия. Перевод морали из идеального плана в реальный есть единственно подлинная форма ее бытия, в особенности тогда, когда мораль становится необходимым моментом исторического действия. В общественном развитии возникали ситуации (как правило, кризисные), которые не могли получить нормального разрешения без героизма, морально-возвышенного, благородного образа действия. Подобная ситуация в области международных отношений, политической стратегии государств складывается в настоящее время.

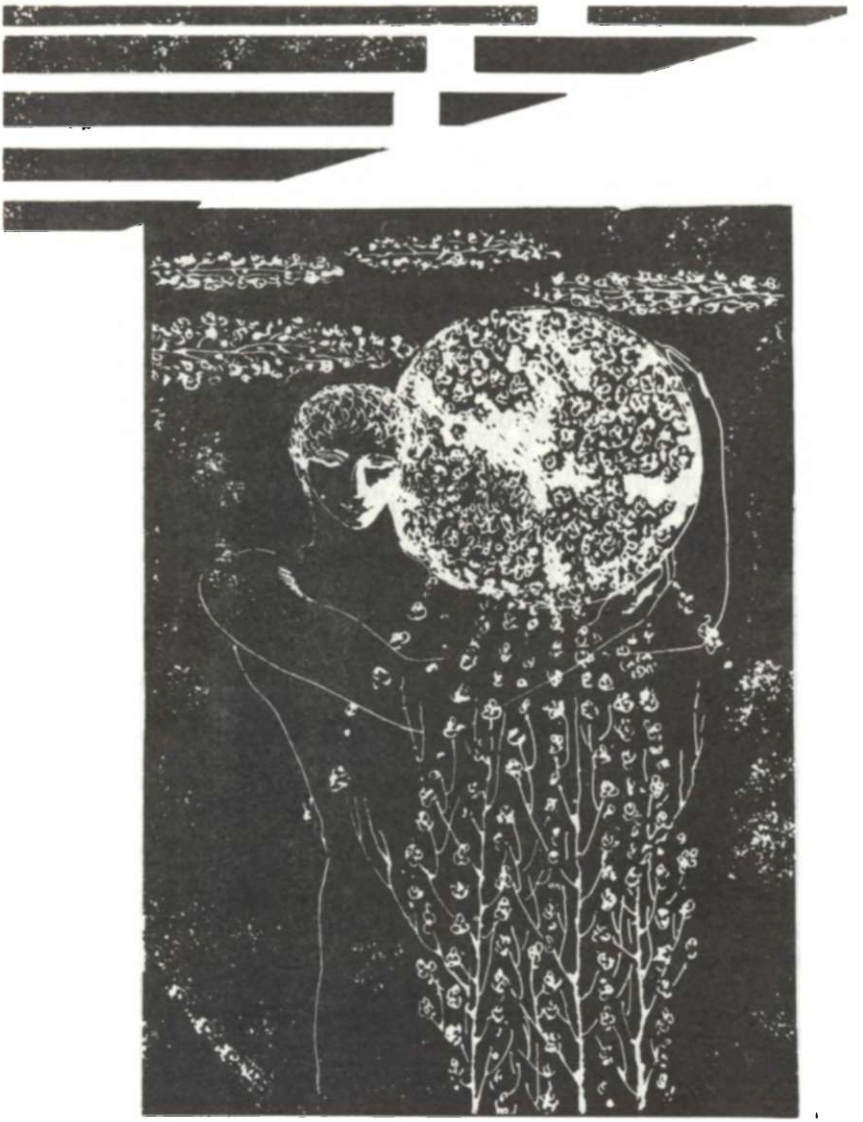
Большая политика впервые оказалась перед необходимостью вобрать в себя определенные моральные ограничения — необходи-

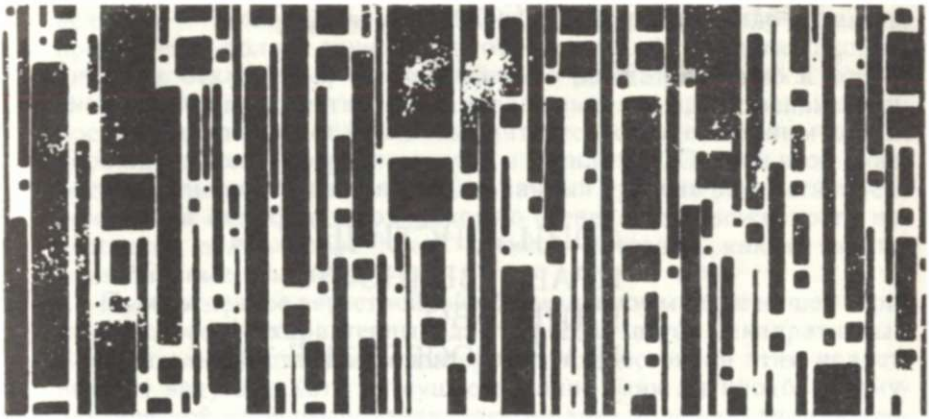
[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 357.

мостью, которая не имеет альтернативы. От государств теперь требуются действия, на которые никогда никакие государства не шли, которые по привычным понятиям традиционной политики кажутся абсурдными. Что это за действия? Прежде всего отказ от ядерного оружия и в связи с этим вообще от войны как способа разрешения межгосударственных противоречий; добровольное ограничение суверенитета государств и переход к общепланетарным формам регуляции в тех сферах международных отношений, которые касаются экологических и других проблем, связанных с сохранением среды человеческого обитания; материальное и правовое обеспечение расширения возможностей общения между людьми, обмена информацией и человеческих контактов; внедрение в практику международных отношений простых, элементарных норм честности (верности слову, соответствия слов и дел и т. д.); решительное осуждение всех форм человеконенавистничества, прежде всего расизма, национализма, религиозного и идеологического фанатизма; утверждение единого в масштабе всего человечества общественного мнения, направленного на безусловное признание достоинства личности — ее права на свободу суждений и жизненного выбора, на развитие своих способностей и созидательную деятельность. Словом, политическая практика в условиях углубляющейся целостности мира становится реальной и разумной в той мере, в какой она становится моральной.

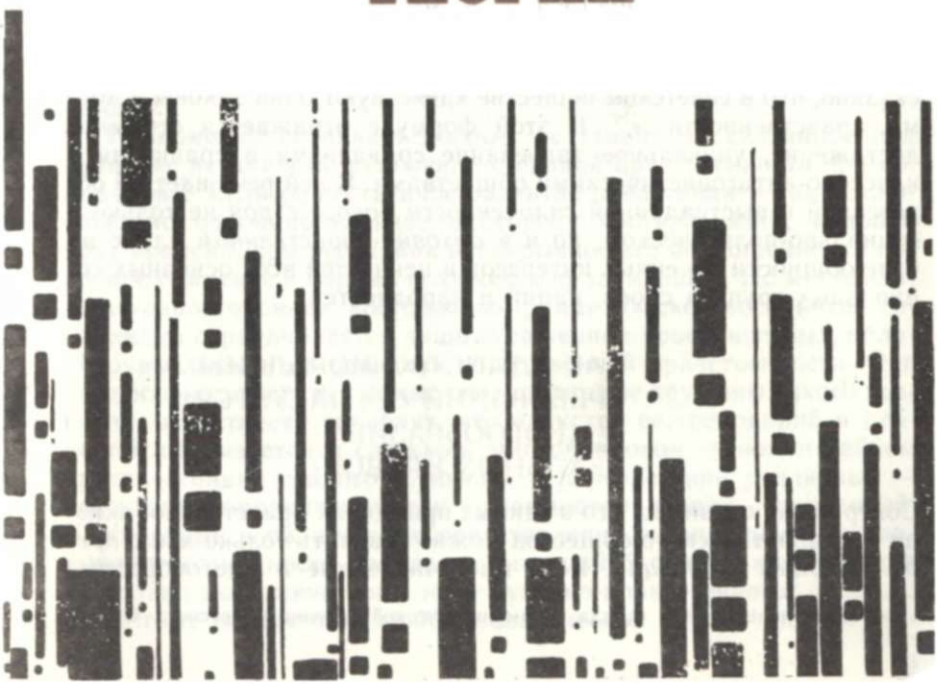
Итак, мы переживаем сейчас ситуацию, когда нормы морали, человеческого благородства приобретают в высшей степени серьезное значение, когда без их соблюдения (в опыте и межчеловеческих отношений, и отношений между государствами и народами) невозможно дальнейшее существование человечества. Но что это означает во всемирно-историческом смысле? В какой перспективе возникает, в какую социально-философскую картину мира вписывается новая этика?

В истории человечества, как известно, К. Маркс выделял три типа общественных связей между людьми: отношения личной зависимости, которые существовали в докапиталистических формациях вплоть до феодального строя включительно; отношения вещной зависимости, сопровождаемые личной свободой, которые характерны для буржуазной стадии развития; свободная индивидуальность, когда свободное и универсальное развитие каждого является условием свободного и универсального развития всех. Переход к этому третьему — высшему, истинно человеческому, коммунистическому — типу общественных отношений является, надо думать, еще более сложным, длительным, противоречивым, многоступенчатым и многообразным историческим процессом, чем переход от отношений личной зависимости к отношениям вещной зависимости. *Новая этика — один из моментов в этом историческом процессе движения по пути к свободной индивидуальности.*





ВОПРОСЫ ТЕОРИИ



Ю. В. Согомонов

СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ: ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ

Нравственная жизнь общества в условиях социализма опирается на моральные принципы и нормы, которые являются общепризнанными. Вместе с тем реальные нравы людей характеризуются большим разнообразием, они часто подвержены негативным, в том числе центробежным, процессам. Как совместить одно с другим? Как отличить многообразие, обогащающее и укрепляющее единство социалистической общественной нравственности, от разъедающих общество эгоистических тенденций, духовного разложения?

В новой редакции Программы КПСС со всей определенностью сказано, что в советском обществе «действуют одни законы и нормы нравственности...» [1]. В этой формуле отражается огромное достижение, уникальное завоевание социализма в сравнении с классово-антагонистическими обществами. В ней речь идет об обретенной и выстраданной *сплоченности нового строя* не только в социально-политическом, но и в *духовно-нравственном* плане на базе общности коренных интересов и ценностей всех основных социальных групп и слоев, наций и народностей.

КАК ЕДИНСТВО МОРАЛЬНЫХ ТРЕБОВАНИЙ СОГЛАСУЕТСЯ С МНОГООБРАЗИЕМ РЕАЛЬНЫХ НРАВОВ?

Совершенно очевидно, что о единых принципах нравственной жизни социалистического общества можно говорить только как о *преобладающей тенденции*. Ведь многочисленные и многообразные

[1] Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 127.

отклонения от единых норм и ценностей социалистической нравственности — столь же очевидный факт. Существует, надо полагать, практически полное единодушие относительно опасности накопления этих отклонений, которое чревато расшатанностью и коррозией нравов в обществе, подтачивает высокие нравственные ценности и идеалы, ведет к падению интереса к общественным делам, порождает волну потребительства и нигилизма. Оценки этой опасности различны, выражая неоднозначный уровень реалистичности понимания ситуации, неодинаковую степень встревоженности положением дел в сфере такой «тонкой материи», какую являют нравственные отношения.

Пробужденное перестройкой общественное мнение нашей страны обеспокоено характерным для периода застоя декларативным в значительной степени характером противостояния этим нравственным недугам. Хотя их существование (как антиподов коммунистической морали) признавалось и ранее, в период застоя, преобладали все-таки восторги по поводу «нравственного здоровья» общества, что было особенно неуместно, даже противоестественно, в обстановке заметного снижения трудовой и социальной активности масс, падения общественных нравов. В такой духовно-нравственной атмосфере у людей росла неуверенность в оправданности и успешности открытого противостояния злу, укреплялись настроения равнодушия и приспособленчества. Хотя формально признавалась роль человеческого, морального фактора, но дело ограничивалось взыванием к совести работников как средству возмещения политических, хозяйственных и организационных просчетов.

Правомерно возникает вопрос: не ставит ли сказанное под сомнение истинность положения о единой нравственности при социализме? Если общественное развитие представлять как исключительно однонаправленное в сторону неотвратимого, подобно ходу времени, прогресса, как непрерывное его воплощение, то подобное сомнение и впрямь покажется правомерным. Но метафизически-одностороннее, восторженно-романтическое восприятие социализма ограничивается лишь отражением поверхностных, облицовочных моментов развития общественной нравственности. Оно не способно заметить и осмыслить подлинные пружины такого развития, в частности тот факт, что единство ее требований и ценностей реализуется в сложном, многоплановом, явном и тайном противостоянии старого и нового, в переплетении различных — как взаимодополняющих, так и взаимоотрицающих — тенденций. Упрощенные и облегченные представления о социализме не учитывают возможности появления ситуаций блокирования и застоя не только экономического, но и духовно-нравственного.

К тому же советская обществоведческая (в том числе и эти-

ческая) наука не слишком баловала нас остросюжетными исследованиями, выявляющими причины и характер возможных задержек и деформаций в экономическом, социальном, духовно-нравственном развитии социалистического общества. Ленинское указание о недиалектичности представлений развития без гигантских шагов назад, зигзагов немыслимой сложности, хотя и приводится в литературе с должным академическим почтением, практически редко используется в научном анализе. Не потому ли мы «вдруг» с удивлением замечаем колебания в состоянии общественной нравственности, отсутствие застрахованности нравов от задержек в развитии и «откатов» с, казалось бы, прочно завоеванных позиций?

Между тем сила прогресса отнюдь не в его фатальности, в «обреченности» на торжество, а в том, что его приостановки и даже поражения никогда не являются окончательными и бесповоротными. Если не на этом, то на чем ином стоял и поныне стоит исторический оптимизм? Плакатное восприятие социализма (если за ним не прячется злонамеренность) беззаботно упускает скрытые от простого созерцания процессы, обусловливающие возможность существенно различных вариантов развития нравственности, оттеснение одних возможностей на обочину духовной жизни за счет выхода на авансцену других.

Однако при всех отклонениях от ценностей общественной нравственности, росте настроений расслабленности и демобилизующего человеческий фактор благодушия ситуация нравственной жизни в целом воспринимается народом с позиций именно *единства* нравственных ценностей, которые берутся за точку отсчета, несомненный критерий оценки происходящего в стране, регионе, городе, коллективе и т. п. Чем же иначе можно объяснить усиление в общественной нравственности духа нетерпимости к негативным проявлениям и пассивности, готовности к преисполненному решимости индивидуальному и массовому действию преобразовательного характера? За исключением, пожалуй, тех, кого драматург А. Гельман метко назвал «новыми недовольными» (их силу, цепкость, позиционные преимущества, готовность к «круговой обороне» на современном этапе перестройки не стоит преуменьшать), курс партии на ускорение социально-экономического развития страны и демократизацию получил массовую поддержку трудящихся. Даже те из них, кто колеблется, выжидает, испытывая неуверенность, робость перед не до конца сломленной мощью инерционно-консервативных сил, а также те, чьи сиюминутные интересы как-то задевает практика перестройки,— все они восприняли новые идеи и установки в качестве «своих», как теоретико-политическое выражение глубинных народных надежд и нравственных устремлений. Многократно прозвучавшая в партийных документах, в выступлениях руководителей страны нацеленность на укреп-

ление единства норм общественной нравственности обрела актуальность не только в качестве монумента историческим завоеваниям социализма, но и как активно «работающий» принцип деятельности, фермент духовной силы обновления.

Давно известно, что единство не исключает многообразия. На XXVII съезде КПСС было подчеркнуто, что единство социалистического общества не означает нивелировки общественной жизни, так как «социализм развивает все многообразие интересов, потребностей, способностей людей, активно поддерживает самодеятельность общественных организаций, выражающих это многообразие»[1] Разнообразие, множественность интересов и устремлений — отнюдь не синоним всеядности или идеологического разоружения. При социализме такого рода плюрализм — не только и не просто объективный, реальный, но и желаемый факт. В нем общество заинтересовано. На праздновании 70-летия Октября М. С. Горбачев констатировал, что «социализм — это общество нарастающего многообразия в суждениях, взаимоотношениях, деятельности людей. У каждого человека свой социальный опыт, свой уровень знаний, образованности, свои особенности восприятия происходящего. Отсюда огромный диапазон мнений, убеждений, оценок, которые, естественно, требуют внимательного учета, сопоставления. Мы за разнообразие общественного мнения, богатство духовной жизни»[2].

Как же реагирует общественная нравственность на такое многообразие? Как известно, деятельность людей всегда протекает не в каком-то условном социальном пространстве и времени, а в исторически определенной системе социально-нравственных связей и отношений. Это означает, соответственно ленинской мысли, необходимость перехода «из царства формул в царство действительности», где формулы облекаются «плотью и кровью»; сама жизнь видоизменяет «царство формул», делает его более оригинальным, своеобразным, пестрым[3] То же происходит с «формулами» нравственности: чтобы не стать воплощением «отвлеченной морали», ее нормы и ценности должны *конкретизироваться*. Как фактору обеспечения стабильности общества и его готовности к качественным переменам общественной нравственности приходится не только оберегать единство своих регулятивов и ориентаций, повышать уровень их целостности, но и приноравливаться к изменяющимся обстоятельствам. Лишь догматическому мышлению такая способность общественной нравственности может пред-

---

[1] Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 51.

[2] *Горбачев М. С.* Октябрь и перестройка: революция продолжается, с. 34.

[3] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 31, с. 134, 133.

ставляться моральным оппортунизмом, в действительности являясь свидетельством ее жизненности.

Конкретизация осуществляется на определенном раскладе различных *оснований* (гражданская этика или политическая мораль, трудовая и профессиональная мораль, этика организации и управления, мораль досуга и потребления, бытовая и семейная мораль, этика воспитательной деятельности, а также связанная с исполнением некоторых специфических общественных функций типа воинской службы, охраны порядка, предоставления услуг, удовлетворения потребностей в отдыхе, восстановлении сил и т. п.). Всякая теоретическая модель «большой» системы общественной нравственности представляет ее как некий синтез связанных происхождением и задачами, взаимозависимых «малых» подсистем. Такая конкретизация норм, оценок, моральных идей и представлений с полным основанием может квалифицироваться как *обогащение* нравственной жизни современного социалистического общества. Разумеется, при условии доминирования общих принципов, норм и ценностей над всеми конкретными случаями их приложения, при существовании мощных ориентирующих и мотивирующих начал, которые позволяют «обуздать» центробежные устремления в нравственной жизни общества, избежать превращения единой социалистической нравственности в конгломерат разномастных производственных и внепроизводственных, профессиональных и надпрофессиональных, общественных и приватных «моралей» (или «этик»). Иначе говоря, обогащение не исключает возможности определенных *издержек,* накопления деформаций самого разнообразного свойства. Подлинный смысл таких издержек и деформаций, на наш взгляд, может быть установлен лишь при широком, историко-панорамном, общецивилизационном подходе к проблеме. Поэтому целесообразно рассмотреть прежде, как проявляют себя эти процессы в современном западном обществе.

ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА НРАВСТВЕННОГО ПЛЮРАЛИЗМА

В философской этике еще с конца XIX в. обрела силу тенденция к рассечению общественной нравственности на «подлинную» и «неподлинную» (А. Бергсон, О. Шпенглер, Н. А. Бердяев, К. Ясперс, Э. Мунье, Ж. П. Сартр и другие). Считалось, будто первая воплощает самораскрытие и спонтанность, недетерминированную нравственную свободу личности, уберегает ее от утраты аутентичности с собственной сущностью и растворения в дебрях эмпирического существования. В ней отвергается санкционирование моральных ценностей социальными структурами; неведомо откуда взявшийся долг повелевает духовно отринуть мир этих структур

и технологий. «Неподлинная» же мораль носит отчужденный характер, вся пропитана духом каноничности, делает ставку на конформизм, послушание, ролевое соответствие, на фиксированный долг, а потому преданная ей личность оказывается не творящим субъектом, а всего только творимым объектом исторического процесса, простым его следствием, но не причиной.

В *социологически ориентированной* буржуазной этике идея сегментации (разделения на определенные части — сегменты) исходила из традиции М. Вебера, вычленившего в общественной нравственности особую мораль профессионального призвания, хозяйственную, экономическую (и притом протестантскую) этику труда с ее системой хозяйственных добродетелей, отказом от «избыточного» потребления и иррациональным ощущением безупречно исполненного долга.

В академической *структурно-функциональной* социологии закрепилась идея противоречивости «этик», множественность которых обусловливалась различием сфер общественной жизни (производство, культура, политика, досуг и т. п.). Предполагалось, впрочем, что, сколь различными ни были эти «этики», они все же оставались, как минимум, взаимодополняющими. Так, по Т. Парсонсу, типология социальных структур позволяет выделить три главные разновидности иерархически асимметрических ролей (роль выбранного руководителя по отношению к рядовым членам организации, роль руководителя административно-бюрократического типа и «попечительская» роль членов «коллегиальных ассоциаций» вроде коллегии адвокатов, преподавателей или врачей по отношению к своим подопечным, а не подчиненным), каждая из которых определяет *специфику* солидаризма, ответственности, способов контроля, но все они вместе обеспечивают функцию воспроизводства социальной структуры.

Со временем буржуазные теоретики все больше стали расставлять акценты не просто на специфике, а на *разновекторности* «этики» двух (и более!) сегментов общественной нравственности. Еще до войны И. Хейзинга в такой степени разлучил профессиональную трудовую деятельность и игровую, что даже статус игроков-профессионалов определял, исходя из отношений в процессе игры, самого ее духа, который будто бы только один и высвобождает от оков производственного утилитаризма. Его «хомо люденс» (человек играющий) не мог отыскать общего аксиологического языка с «хомо фабер» (человеком производящим). Подобно этому позднее общение поборников серьезной морали и балаганной «морали развлечений» стало смахивать на диалог глухих. После войны демограф А. Сови и антрополог М. Мид прочерчивают границы «этик» по линии генерационных различий в нормативно-ценностной регуляции (этика производителей старших

поколений и этика культуры младших поколений). В 60-х годах, согласно представлениям Г. Маркузе и других неомарксистов, разделительная полоса отмежевывает этику, построенную по «принципу удовольствия», от этики, воздвигнутой на репрессивном «принципе производительности и реальности», которая извращает изначальную человеческую природу, накладывает узы на инстинкты, чувственность, порождая агрессивность, эгоистический «темный мир». В 70-х годах Д. Белл проводит разделение по осевой линии, располагая по одну ее сторону социальные структуры с их формальной рациональностью и эффективностью в организации производства, военного дела, обслуживания, воспитания, а по другую — культуру, поглощенную исследованием смыслов человеческого существования. Если культурные сюжеты могут быть отнесены к области морального мировоззрения (самореализация, смерть, любовь, страдания, трагедия и т. п.), то линейное и кумулятивное развитие социальных структур дрейфует в противоположную сторону от культурных ритмов возврата. Соответственно разбегаются в противоположные углы ценностного пространства ориентированная на потусторонний мир аскетическая этика протестантизма и гедонистическая этика потребительства и «психологического эвдемонизма», ориентирующая на всевозможные «революции» в стилях жизни. Одновременно увеличивается пропасть между моралью общественной и частной жизни людей, бережливой «этикой дня» и расточительной «этикой ночи».

Сегмент производственно-управленческой деятельности с его организационными, формальными отношениями, ролевым, «масочным» общением, стереотипизированным поведением, строгой иерархией отношений в западной этике все больше клеймится как сфера «неподлинной» нравственной жизни, значение которой стремительно падает в связи с ростом интенсификации производства и серией современных технологических переворотов. Напротив, сегмент в непроизводственной (культурной, досуговой, потребительской) деятельности все настойчивее определяется как сфера «подлинной» этики, как заповедное поле нравственного самозакония. Регуляция и ценностная ориентация деятельности в этих сегментах общественной жизни (даже в промежуточных зонах) все больше оказываются *несоизмеримыми*. Раскол достигает и моральных аспектов смысложизненных представлений (призвание, человеческое достоинство, идеал, справедливость и т. п.). Проникая в личностное сознание, этот раскол не столько усложняет, сколько сковывает моральный выбор, дезориентирует поведение, препятствует достижению его последовательности. Сегментация общественной нравственности — при всех издержках и неточностях интерпретации этого феномена западными исследователями — вполне реальная ипостась кризиса буржуазной морали.

Она — и симптом этого кризиса, и относительно самостоятельный его фактор.

В зависимости от тех или иных идеологических предпочтений в буржуазном обществознании наблюдается различие и в отношении к фактической стороне данной сегментации. Выделим здесь две основные позиции. В рамках *антипрогрессистских* концепций и движений протеста раскол в общественной нравственности оценивается преимущественно негативно. Часть современных экоанархистов усматривает его истоки в роковом заблуждении человечества, совращенного мифологией урбанистически-индустриалистического счастья и вместо земли обетованной попавшего, по выражению видного идеолога контркультуры Т. Роззака, в технологическую ловушку. Преодолеть этот раскол предназначено новой этике, которая, как считают сторонники этой точки зрения, будет формироваться в лоне альтернативных коммун, выковываться в бесчисленных обновленческих социально-нравственных экспериментах. Место проведения последних — религиозные или нерелигиозные общины, производственные или потребительские кооперативы, где «подлинная» этика как в сентиментальной драме должна благополучно соединить разные виды человеческой деятельности в нерасчленимое целое. Большие надежды возлагаются и на проекты возврата к доиндустриальным образам жизни с натуральным хозяйством, субкультурой ремесленничества и элементарной этикой поведения. С ними связывают отказ от социально-группового варьирования морали, от классовой этики пролетариата, даже профессиональной этики специалистов любого профиля и замену их территориально-бытовыми подходами к морали.

Неоконсервативные идеологи прокламируют возрождение ценностей традиционной морали, во-первых, с помощью трудовой, хозяйственной этики неопротестантизма, которая под предлогом «права на различия», необходимости борьбы с «царством посредственности» и «эгалитарным болотом», с «надзирательством» и «опекаемым человеком» призвана одобрить капиталистическую конкуренцию, «естественное» неравенство (отдельных людей, полов, поколений, наций, рас), индивидуализм и меритократию (сосредоточение власти в руках наиболее способных людей из всех слоев общества), а во-вторых, путем повышения роли в регуляции поведения партикулярных (обособленных) общин и приходов с их духом элитизма, авторитаризма и приватизации нравственного воспитания.

В рамках идеологии *прогрессизма* раскол общественной нравственности получает до известной степени позитивную оценку, какие-то его последствия усматриваются как благостные, причем нормы непроизводственного сегмента воспринимаются в виде своеобразной аксиологической компенсации (свобода потребления,

повышение качества жизни, расширение сферы досуга погашают последствия трудового закабаления человека, перекрывают моральное отчуждение и социальное неравенство в экономической и управленческой деятельности). Как считают прогрессисты, «общество» (то есть буржуазная социальная организация) на базе усовершенствованного неолиберализма осуществляет «коммуникационно-компьютерную революцию», которая, однако, не приведет к единому знаменателю две разнохарактерные «этики», а лишь как-то купирует и сбалансирует их проявление, в том числе с помощью «поведенческой терапии», гуманизированной этики профессии, управления, воспитания, морали релаксирующей, успокоительной игры.

СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ КАК КОНКРЕТНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ

Как же протекают процессы конкретизации нравственности в социалистическом обществе? Отличаются ли они своеобразием, или и здесь нравственности угрожают негативные последствия усиливающегося раскола как свойства современной цивилизации?

Вдумчивое изучение указанных процессов показывает, что единство социалистической нравственности нельзя рассматривать как нечто раз и навсегда достигнутое и неизменное. Основы этого единства закладывались на начальных этапах становления социалистической морали, то есть в рамках *революционной морали* рабочего класса, содержание которой обусловлено как непосредственными, так и конечными целями его классовой борьбы. Но общественная нравственность социализма — продукт множества сложных синтезов и кооперирующих взаимодействий. Она опирается и на все те моральные ценности, которые были созданы народными массами в предшествующие исторические эпохи, на завоевания духовно-нравственной культуры человечества (их иногда не вполне корректно именуют «моральными абсолютами»).

Прежде всего она впитывает в себя и *развивает* возникшие еще вместе с первыми социальными установлениями элементарные *правила человеческого общежития*, основные общечеловеческие нормы поведения, лежащие в самом фундаменте нравственной жизни. Среди них обычно выделяют гуманистические нормы общечеловеческой солидарности, предписания общественной дисциплины и нормы межличностного общения. Социалистическая нравственность очищает их от индивидуалистических и религиозных искажений и наслоений, высоко поднимая их социальное значение,

их престиж во всех человеческих связях. Никакой антимещанский пафос, от кого бы он ни исходил, не дает оснований для пренебрежительного (мол, малый нравственный счет!) отношения к пусть и не обязательно героическим, но всегда сокровенным повседневным ценностям народной жизни. Вместе с тем происходит процесс своеобразного отбора этих ценностей и норм, так как общественная нравственность при социализме не приемлет идеализации элементов патриархальщины, примитивного общинного уклада жизнедеятельности, грубых нравов, застойных обычаев, социальной приниженности и инертности, тяги к «опрощению», которые в той или иной степени были присущи традиционной нравственности крестьянских общин, ремесленных корпораций, отчасти и пригородно-слободских общностей.

Другим источником социалистической нравственности являются «как общечеловеческие нравственные ценности, так и нормы поведения людей и отношений между ними, которые рождены народными массами в многовековой борьбе против эксплуатации, за свободу и социальное равенство, счастье и мир» [1]. Заметим, однако, что эта группа ценностей и норм отражала и слабые стороны умонастроений некоторых (преимущественно промежуточных) социальных слоев общества (опасения трудностей борьбы со злом, склонность к «утешительным иллюзиям», стремление ставить интересы своих слоев над обществом, уклоны в морализаторство и т. п.), которые не исчезают сразу же в послереволюционный период, более того, они способны «просыпаться» в момент, когда их появления, казалось бы, никто не ожидал.

Но даже тогда, когда социалистическая мораль стала охватывать *все социальные слои и группы трудящихся* (постепенно она в известной мере была воспринята даже бывшими нетрудовыми элементами населения), когда подавляющее большинство сделало окончательный выбор в пользу ценностей коллективизма и начинает развертываться процесс становления общенародной морали, все же нельзя говорить о *завершенности* единства социалистической нравственности.

Чтобы не создалась схематичная, спрямленная картина, весьма далекая от действительных процессов, происходящих в общественной нравственности, важно учитывать два немалозначащих обстоятельства. Этика марксизма всегда отвергала проповеди пролетарского мессианства и «избранничества», своего рода «элитизма низов». Она принимала во внимание не только приливы и отливы социальной энергии, действие «периодического закона общественной утомляемости», как образно назвала его писатель-

[1] Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 164.

ница М. Шагинян, но и силу различных факторов деморализующего воздействия на моральное сознание и поведение рабочего класса. Приходилось считаться и со способностью этого сознания «застревать» в определенных исторически неблагоприятных условиях на стадиях признания первичных, абстрактно-сентиментальных представлений о добре и зле, справедливости и равенстве или представлений, вытекающих, по ленинскому определению, из «социализма чувств». Учитывалось и то, что это сознание в масштабе целых стран, чуть ли не регионов, может усваивать мораль соглашательства, нормы и правила морально-политического «консенсуса» (латинское consensus — согласие, единодушие).

Реформистски ориентированная часть рабочего класса, разумеется, не может быть «отлучена» от соучастия в социальном и нравственном прогрессе цивилизации, однако пути вовлечения в него, характер перехода от этики приспособленчества к этике активного миропреобразования оказываются крайне противоречивыми и односторонними. Заметим (вопреки бытующим у нас представлениям), что марксизм отклоняет суждение, согласно которому превращение тех или иных отрядов или же поколенческих слоев «класса в себе» в «класс для себя» можно объяснять одним только их объективным социальным положением. И в наших условиях многочисленные «новобранческие» слои и группы рабочих не только медленно адаптируются в слабо изведанной ими социальной среде, но и половинчато, в упрощенных формах осваивают мораль класса — такова, надо полагать, одна из причин проявлений пассивности, рвачества, бытового аморализма в трудовых коллективах.

Нельзя не отметить и другое обстоятельство. Над всеми мещанскими и патриархальными взглядами и нравами покоится казенно-бюрократическая «мораль», имеющая в нашей стране, как и в некоторых других странах, вставших на путь социалистических преобразований, продолжительную историю. С конца 20-х годов в ситуации жесткой централизации управления, крутых перемен в промышленности и сельском хозяйстве стала складываться административно-командная система, утвердившаяся в 30—40-х годах. Из сферы экономики она распространилась на область надстроечных явлений, в том числе на нравственную жизнь общества и воспитание. Система эта подчас стремилась подчинить мораль текущим сиюминутным запросам политики, не отваживаясь измерять при этом саму политику с помощью нравственных критериев, опасаясь придавать этим нравственным мерилам политическое значение. Она порождала формальные и превратные представления о долге (к ним с полным правом можно отнести известную ленинскую характеристику: «формально правильное, а по сути издевательство»), обостряла конфликт между обязанностями чело-

века и гражданина, нередко делая его трагичным. Она приостанавливала начавшийся процесс глубинной переработки доставшихся нам в наследство нравов, часть негативных привычек и обычаев прошлого пыталась реставрировать в слегка подновленном виде, «вписав» их в контекст ценностей социалистической морали.

Не осознали мы еще в полном объеме и тяжких нравственных последствий длительного ограничения демократии, искажений общественного мнения, роли всего этого в загрязнении мира морали, нравственных связей между людьми. Историю всего этого, которая пока почти сплошь состоит из «белых пятен», только предстоит написать без предвзятости и догм. На почве нарушений социалистической законности, произвола, в душной атмосфере нетерпимости, подозрительности, жестокости выворачивались наизнанку не только дух и нормы социалистического гуманизма, но и общечеловеческие понятия о достоинстве и чести, открывались возможности для демагогии и страха, насаждения различных радужных социальных иллюзий. Взращивание всего букета бюрократических «добродетелей», уютно умещавшихся за частоколом аппаратных рекомендаций, уложений и циркуляров, искажало этику социального управления, дробило крупные человеческие характеры, в одних случаях обрекая их на немоту, подобострастие, низкопоклонство, понижение «градуса гражданской активности», а в других — на доверчивое прекраснодушие, восторженную слепоту, отказ от нравственного «первородства» — неотъемлемого права на действительный моральный выбор, непредписанную «инстанциями» суверенность решений и оценок.

Несмотря на все это, при социализме постоянно и интенсивно шли и идут процессы обогащения общественной нравственности новыми предписаниями и оценками, в ходе которых выявляются более гибкие (подчас совершенно неожиданные и до сих пор, возможно, не во всем еще проясненные) способы *соединения классовых и общечеловеческих начал,* сочетания, как стали иногда говорить, «родовой» этики и этики революционного действия. Эти начала взаимодействуют не столько по принципу подчинения («выше — ниже», «лучше — хуже») или по правилам конфликта, когда предстоит высказать предпочтение («раньше — позже»), а на основе дополнительности («одно через другое»). И тогда классовые начала морали (освободительная миссия пролетариата) совпадают с общечеловеческими ее началами (миссия выживания человечества), но при их конфликте приоритет приобретают *общечеловеческие ценности.*

Ярче всего, пожалуй, это обнаружилось в наши дни, когда предельную остроту обрели ценностные аспекты самосохранения цивилизации, нарастающей взаимозависимости государств и наро-

дов социально разнородного мирового сообщества. Когда обострились проблемы окружающей среды и стала складываться новая, экологическая, или глобальная, этика. Вопрос стоит о ненасильственном мире как основе жизни, а стало быть, вообще о роли насилия в истории, о цивилизованных формах классовой борьбы и отношений между народами, о мирном соревновании и мирном соперничестве.

Этическое учение марксизма исходит из того, что человеческая жизнь — высшая ценность. И сколь настойчиво и изощренно буржуазная критика этого учения ни пыталась бы оспаривать данный тезис, отлучая марксизм от гуманизма, именно на основе данной идеи выстраиваются иерархические ряды всех других ценностей социалистической нравственности.

Однако ввиду динамичности процессов нравственной жизни общества существует возможность кренов — то в направлении недооценки общечеловеческих начал (опыт социалистических стран непреложно свидетельствует о том, что сектантские, анархические, босяцкие и прочие «левацкие» тенденции не только не угасают полностью в первые послереволюционные годы, но и в ряде случаев могут набирать силу), то в противоположном направлении, когда провоцируются представления о «самоликвидации» морали рабочего класса, утверждений некой «вечной универсальной морали», сплошь сотканной из прописей одних только «моральных абсолютов». Как в том, так и в другом случае (и это опять-таки подсказывает обобщение опыта социалистического строительства ряда стран) данная проблема оказывается напрямую сопряженной с процессом взаимосцепления *интернационального и национального в морали,* с усилением интернационального содержания морали всех наций и народностей социалистического мира. Этот процесс можно представить в качестве частного случая проявления *диалектики единства и многообразия общественной нравственности.*

В данной диалектике, впрочем, тоже возникали деформации. Прежде всего тогда, когда под видом поощрения разнообразия моделей социализма, всего ландшафта духовной жизни общества поддержка оказывалась различным формам национализма, партикуляризма и регионализма. Но перекосы возникали и тогда, когда в той или иной стране абсолютизировалась стихийность «зряшного отрицания» в ходе формирования новой общественной нравственности или же когда соображения морального порядка смещались на периферию внимания при решении первоочередных практических хозяйственных и организационных задач (мол, до морали ли!), когда имел место ненамеренный (или же систематически налаживаемый — такое тоже имело место) отказ от того, что В. И. Ленин называл накоплением идейно-нравственных пред-

посылок социализма [1], от целенаправленной выработки ценностей социалистического образа жизни.

В свою очередь все это напрямую связано с традициями, «моральным наследием» каждой страны, избравшей путь социализма, неотделимо от способов соединения накопленного за столетия нравственного опыта народа с вновь обретаемым очень нелегким и, как правило, неоднозначным жизненным опытом. Духовно-нравственное развитие страны в огромной степени зависит от характера сложившихся до революции нравов, укорененности в них гуманистических, демократических ценностей (или же, напротив, частнособственнической, потребительской или нигилистическо-бунтарской психологии, казарменной «морали», националистического духа и т. п.).

Но глубокие трещины и расколы в общественной нравственности могут проистекать и из особого положения Коммунистической партии как правящей в социалистическом обществе. Рассматривая этот аспект проблемы, надо сразу же отмежеваться от антикоммунистической клеветы по этому поводу. Идейные противники марксизма с неослабевающими усилиями пытаются утвердить в мировом общественном мнении превратный образ политической морали партий рабочего класса. Обычно инструментом закрепления такого образа служит произвольный перенос характеристик морали люмпенской революционности на мораль революционности пролетарской. Участникам революционного движения, функционерам партии рабочего класса приписывают «групповой эгоизм», грязные мотивы, неосуществленность надежд в других областях деятельности, предвзятость воззрений, стремление постоянно ощущать моральное превосходство над всеми остальными людьми, отношение к нравственным запретам лишь как к средству спайки членов партии и т. п.

Действительно, к революционному движению, особенно в ситуации его быстрого подъема, неизбежно примыкают морально и психологически неустойчивые элементы, которые привносят в него дух прожектерства, индивидуализма, превратные представления о соотношении морали и революционности. Деятельность этих элементов идет на пользу политической реакции и является одним из источников деморализующего влияния на рабочий класс и остальные слои трудящихся. В ней отчетливо просматриваются все показатели морального кризиса общества — распущенность, эгоцентризм, инструментальное отношение к людям, дух цезаризма, иезуитское оправдание использования аморальных средств благими намерениями чуть ли не в одночасье «осчастливить»

---

[1] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 6, с. 231.

целые народы, сдвиг к плоской рациональности за счет иссушения нравственных чувств и т. д.

Надо ли говорить, что деструктивность такого рода особенно опасна в послереволюционный период? Но революционные партии рабочего класса постоянно и настойчиво очищают свои ряды от скверны подобных элементов, а сколько-нибудь длительное прекращение процесса такого самоочищения чревато перерождением партии. Буржуазные идеологи предпочитают замалчивать подлинные истоки аморализма в политической деятельности и тем более ту сознательную дисциплинированность, героизм, гуманность, честность, духом которых пропитана деятельность революционных партий, нормы их внутрипартийной жизни.

Между тем «история знает превращения всяких сортов» [1], предупреждал В. И. Ленин, и опыт управления обществом доказал, что проблема перерождений, деформаций для правящих партий не решается сама собой. XXVII съезд партии (а еще раньше — XX и XXII съезды) показал, как важно своевременное преодоление в партии элементов застоя, инертности и косности, консерватизма, безответственности и «комплекса непогрешимости». В партию проникали лица, руководствуясь карьеристскими, престижными, амбициозными или иными отнюдь не бескорыстными побуждениями. «Многие члены партии, занимающие руководящие посты, оказались вне контроля и критики, что приводило к провалам в работе, серьезным нарушениям партийной этики»[2],— отмечалось на январском (1987 г.) Пленуме ЦК КПСС. Именно они-то и давали своим поведением повод буржуазным идеологам для несостоятельных обвинений всех коммунистов в «великом отказе» от «советского пуританизма» и бесшумном превращении его в «советский неогедонизм». Партийная этика третировалась на этом основании противниками марксизма как якобы распадающаяся на официальную, публично проповедуемую, и на исподтишка исповедуемую и практикуемую.

Наша партия, как известно, нашла в себе мужество и политическую волю реалистически оценить сложившуюся в 70 — начале 80-х годов ситуацию и, опираясь на ленинскую концепцию социализма с ее непререкаемым приоритетом за человеком труда, гуманистическими ценностями, взяла курс на радикальное обновление всех сторон общественной жизни, чтобы через всемерное развитие самоуправления, демократизацию обеспечить необратимость перестройки.

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 45, с. 94.

[2] Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 27—28 января 1987 года. М, 1987, с. 13. Подробнее о партийной этике см.: Дискуссии 20-х годов о партийной этике.— Философские науки, 1987, № 11.

В средневековых городах бытовала поговорка: звонарь в процессии не участвует! В нашей партии не должно быть такой раздельной этики «звонарей» и «участвующих в процессии». Партия ведь не только политический, но «моральный авангард» общества [1]. Стало быть, воплощает она не одну лишь политическую его этику, но и весь массив гуманистических ценностей общественной нравственности. Старая эта истина получила в период перестройки новое боевое крещение. Чтобы соответствовать своему нравственному предназначению, партия должна, во-первых, постоянно демонстрировать способность находить наиболее эффективные пути решения современных проблем, на деле показывая свое умение быть на высоте возложенной на нее исторической ответственности, во-вторых, оберегать чистый и честный облик партийца, исключить всякую возможность отклонений от принципов ленинской партийной этики, от *единой по своей сути нравственности народа и партии, руководителей и подчиненных*. Лишь теоретически обе эти задачи для удобства исследования могут быть расчленены и рассматриваться каждая самостоятельно. В живой истории они не существуют порознь, реализуясь только одна через другую, вместе с другой.

ПРОТИВОРЕЧИЯ ТРУДОВОЙ МОРАЛИ

Всякий, кто внимательно и заинтересованно всматривается в революционные перемены, которые происходят сейчас в нравственной жизни советского общества, не может не заметить усиление четкости, «прозрачности», однородности нравственной позиции людей, их взглядов, отношений, поступков и оценок. И это закономерно. По мере преодоления морального отчуждения все больше вытесняется и та, используем выражение Маркса, «замутненность», запутанность, лицемерность нравственных отношений, которая была присуща частнособственническому миру и элементы которой достались в наследство социализму.

Реалистический подход обязывает, однако, преодолеть искушение видеть одни только упрощения и прояснения нравственных отношений при социализме, ибо одновременно все сильнее дает о себе знать *тенденция к многократному усложнению* регуляции и ориентации нравственной жизни. Убыстрение смены общесоциальных и нравственно-психологических характеристик личностей и межличностных отношений всего нагляднее обнаруживается в отношениях между поколениями. Социализм вообще,

[1] См.: Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 82.

«в миллионы раз увеличивая «дифференцирование» человечества в смысле богатства и разнообразия духовной жизни и идейных течений, стремлений, оттенков» [1], расширяет возможности для становления и развития всего *уникального* в нравственной жизни общества. На фоне углубления общественного разделения труда в ходе развертывания научно-технической революции, усложнения всех сторон и аспектов жизни людей отмеченная тенденция содержит в себе *возможность сегментации* общественной нравственности. Попытаемся глубже вникнуть в эту проблему, осмыслить ее на примере производственной — решающей — сферы жизнедеятельности людей.

Во всех досоциалистических обществах трудовая деятельность была преимущественно частным делом людей. Даже при капитализме, когда способ производства материальных благ приобрел общественный характер. Отсюда принципиальное несовпадение «экономического человека» с «нравственным человеком». Жили они как бы в разных мирах, которые если и сопрягались, то разве что лишь по касательной. В социалистическом обществе в труде как ведущей форме самовыражения людей, в «невралгическом узле» их социальных связей воплощается решающее для морали соединение интересов развития общества с интересами саморазвития личности. Благодаря единству личной (а также групповой, коллективной) материальной заинтересованности в общественном вознаграждении за труд с моральными (в данном случае вернее сказать — нематериальными, духовными) побуждениями к нему действует специфический механизм регуляции и ориентации поведения. В нем четко просматриваются две стороны: своей трудовой деятельностью личность сознательно, намеренно способствует общественному благу, а потому такая деятельность вполне отвечает критериям социалистической морали; одновременно она ориентируется и на удовлетворение собственных жизненных устремлений, запросов, потребностей.

Соответствует ли ориентация на материальные стимулы требованиям морального критерия? Ответ на этот вопрос может быть только положительным. Иначе социалистическая мораль оказалась бы системой омертвленного и бессильного долженствования. Личный интерес заключает в себе нравственное содержание; он нравственно правомерен. Пренебрежение этим обстоятельством ведет к запретительству, ригоризму, к «борьбе за несуществование», как саркастически заметил еще поэт Михаил Светлов. Иначе говоря, при социализме в труде обнаруживается двойная ориентация и сложная мотивация как отдельного поведенческого акта, так и всей линии поведения. И ошибочно полагать, будто

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 26, с. 281.

первая ориентация, первая сторона названного механизма располагает «высшей», «чистой» мотивацией, тогда как вторая — «низшей» и «грязной», во всяком случае в нравственном плане сомнительной. Вовсе не на такой предположительной линии разлома обнаруживает себя угроза сегментации общественной нравственности. Такой подход к оценке трудовой деятельности отбросил бы нашу мораль назад, санкционируя признание существования в ней двух критериев моральности — фундаментального, достойного (ориентация на общественное благо) и вспомогательного, едва терпимого (ориентация на личное благо), которым якобы соответствуют разные «пакеты добродетелей».

При отлаженной системе разрешения противоречий между этими сторонами механизма регуляции не должно возникать устойчивых и затяжных конфликтов интересов и ценностей, общественного и личного (группового) блага, долга и склонности. Верность моральным обязательствам в сфере труда, готовность принять на себя всю полноту нравственной ответственности оказываются при социализме (а в ходе перестройки во все большей степени) тесно связанными с удовлетворением высших социальных потребностей человека. И это отнюдь не противоречит развитию коллективных форм жизнедеятельности, сотрудничества и взаимопомощи, гуманизации межличностных отношений внутри трудовых коллективов. Трудовая мораль выступает в качестве самой значительной «малой» подсистемы, через конкретизирующее развитие которой и совершается процесс повышения уровня целостности всей общественной нравственности.

Хотя от состояния трудовой морали в решающей степени зависит общий тонус нравственной жизни социалистического общества, именно эта «малая» подсистема наиболее чувствительна к возможным его деформациям, что отчетливо проявилось в годы застоя в нашей стране в условиях действия устаревшего механизма хозяйственной регуляции, долгого развития экономики по экстенсивным моделям, слабой ее восприимчивости к нововведениям и т. п. Разумеется, не о «врожденной» неэффективности социалистической экономики идет речь, а лишь о неумении использовать ее преимущества. Трудовая мораль начинает расшатываться тогда, когда импульс к развитию получают административно-командное рвение, узковедомственные подходы к делу, формальное отношение к инициативам и соревнованию, когда поощряется «индустриальный», шире — производственный эгоизм как отдельных работников, так и предприятия, отрасли в целом. Это подталкивает к нарушению нравственных норм трудового соперничества, тяжким испытаниям подвергается профессиональная честь и порядочность работников, не согласуются хозяйственная и воспитательная деятельность.

Тот или иной работник в такой ситуации может не связывать удовлетворение своих смысложизненных потребностей с общественно-производственной деятельностью. Его идеалы и представления о счастье нередко остаются по ту сторону такой деятельности. Иногда подобную передислокацию пытаются оправдать ссылкой на изменение жизненного кредо у новых поколений: раньше-де «жили, чтобы работать», а теперь «работают, чтобы жить». Но при таком противопоставлении «работы» и «жизни» очень просто усмотреть жизненное призвание в облегченных формах самореализации, во внеколлективной деятельности, в потребительских увлечениях и даже в анархическом своеволии. И тогда нормы трудовой морали предстают в мировоззренческом плане нейтральными, отчужденными.

Что же касается трудовой морали на уровне коллектива, то ослабление связей с обществом и их трансформация в духе застоя выражаются здесь в том, что общественную нравственность «поворачивают» к коллективу не всем массивом ее установлений и ценностей, а всего лишь одной стороной — системой ограничений и запретов. И тогда в регуляции деятельности коллектива пальма первенства отдается принуждению, побуждающему действовать в интересах общества, вопреки интересам самого коллектива. Так наматывается запутанный клубок экономических и нравственных коллизий: допускается выполнение плановых и сверхплановых заданий «любой ценой», причем далеко не всегда удовлетворяющих общественные запросы, а ориентированных на избыточное, самоцельное производство. Поскольку интересы трудового коллектива в этой ситуации оказываются рассогласованными с общественными, их приходится «укрощать» не только административными методами, но и средствами морального пресечения и осуждения. Такие коллизии возникают также всякий раз, когда ущемление материальной заинтересованности коллектива пытаются перекрыть моральными побуждениями к труду, заряд которых, постепенно «истощаясь», в конце концов оказывается холостым или, что еще хуже, ввергает коллектив в состояние апатии и равнодушия. В результате главное преимущество социализма — предоставленная трудящимся возможность ощущать себя полноценными хозяевами, а не постояльцами, быть самоуправленцами и своего предприятия, и всей страны — не реализуется в полной мере, «пробуксовывает», принося обратный эффект: в широких масштабах рождает бесхозяйственность, которая сейчас уже не только нетерпима, но и просто непосильна для страны.

В период застоя (отчасти и с еще более ранних времен) значительная часть трудящихся восприняла установки иной, чуждой принципам социалистической нравственности, «трудовой морали», по своей сути антиобщественной. Подкрепленная бюрократической

догматикой и технократическими подходами, «мораль» эта склонна преувеличивать силу давления неблагоприятных обстоятельств, представляя себя не «высокой нравственностью», а моралью обыденности, и благодаря такому трюку готова одобрить(пусть косвенно, а не в открытую) безразличие к производственным задачам коллектива, к его чести, уклонение от ответственности за качество продукции, приспособленчество, поощрение посредственности, хитроумные приписки и махинации, проявление фаворитизма. Не строго казнит она за всевозможные дисциплинарные нарушения, готова лишь слегка пожурить за стяжательство, обмен нечистоплотными услугами. Тем самым она подмывает вековые нормативные устои, категорическую незыблемость запретов традиционной трудовой морали народа. Одновременно она препятствует формированию новых правил, связанных с профессионально-нравственной культурой эпохи научно-технической революции, когда усложнившийся характер производства не позволяет уже ограничиваться такими обычными требованиями к личным качествам работника, как трудолюбие, добросовестность, честность (да и они частенько нарушаются). Возрастание числа производственных функций и дробности операций, увеличение сложности и темпа технологических процессов, усиление интеллектуальных моментов труда с необходимостью предполагают развитие «чувства локтя», умения оперативно реагировать на неожиданные ситуации, усваивать новый производственный опыт, бескорыстно передавать его другим и т. д. Ко всему этому трудовая «мораль» такого типа остается безразличной.

Однако ориентированная на нее часть трудящихся стремится придать моральную респектабельность своим поступкам, жаждет испытать удовлетворенность от «разумности», «правильности» своих жизненных позиций. И в этом запросе антиобщественная трудовая «мораль» спешит быть полезной тем, кто ее исповедует, оказывая столь необходимое для их душевного равновесия содействие, помогая обрести искусственную самоудовлетворенность. Фальсифицированное успокоение совести достигается за счет понижения моральной требовательности к себе, ограничения сферы применения моральных оценок узкой областью семейных, соседских, приятельских отношений, подмены долга правилами корпоративного поведения. Исчерпывающим образом исполнив такого рода обязательства перед «своими», готовые ошельмовать любых «возмутителей морального спокойствия», человек ради незаработанной зарплаты, незаслуженных премий и разных честолюбивых желаний способен — не выходя за рамки копеечных угрызений совести — обходить требования общественной нравственности, оправдывая мелкие и крупные прегрешения удачно обретенной декорацией моральности.

Курс на проведение радикальных экономических реформ и демократизацию общественной жизни, переход ко второму этапу перестройки все круче меняют структурную политику, формы и методы управления народным хозяйством (смещение центра тяжести в управлении народным хозяйством на интенсивные факторы экономического роста, создание системы хозрасчетных отношений и действенных противозатратных механизмов). Ничто лучше, чем общее оздоровление экономики, не способно устранить социальные трения и нравственную напряженность в производственной сфере, удалить из нее (или терапевтически излечить) все проявления антиобщественной трудовой «морали» и тем самым снять угрозу рассечения общественной нравственности в этой решающей области человеческих отношений.

Но не вырастают ли новые угрозы этой нравственности на почве резкого расширения самостоятельности объединений и предприятий, развития хозрасчетных, товарно-денежных отношений, особенно индивидуальной трудовой деятельности, семейно-подрядных, кооперативных форм труда? В таком развитии некоторые усматривают мину замедленного действия, подложенную под принципы коллективизма, а в получении значительных доходов видят воплощение социальной несправедливости, возможности для процветания «частников», «неонэпманов», «дельцов», «торгашей», «эквивалентных ловчил» и т. п. Шумные газетные и журнальные споры о вероятных последствиях таких экономических новшеств, скорее всего, лишь отражают накопление в некоторых секторах массового сознания опасений относительно возможности усиления мелкобуржуазных, мещанских, потребительских настроений в обществе. Такого рода настроения способны быть тормозом рациональной экономической реформы, мешать развитию самостоятельности предприятий, индивидуальной и кооперативной трудовой деятельности ничуть не в меньшей степени, чем бюрократические рогатки, безынициативность и заурядная лень. Эти настроения готовы использовать в своих целях и консервативные силы, сопротивляющиеся перестройке, запугивающие ее издержками, надвигающимся моральным грехопадением. Понятно, что сами эти силы рядятся в тогу ревнителей нравственной прямоты и чистоты.

Но общественная социалистическая нравственность — вопреки моральным перестраховщикам и «авангардистам» — способна без драматизма совладать с возможными негативными последствиями развития хозрасчетных связей, трудовой деятельности вне государственного сектора. Заметим, что и ранее действовавший у нас хозяйственный механизм был вовсе не безгрешен в этом отношении. Не он ли допустил процветание «второй», или «теневой», экономики, рост расшатывающих нравственные устои нетрудовых доходов, которые статистика скромно именовала «невыяснен-

ными»? Не он ли спровоцировал проявления социальной несправедливости в сверхчувствительной сфере распределительных отношений? На трудовую мораль крайне негативно воздействовали уравнительные тенденции (непоследовательное стимулирование высокопроизводительного труда, практика гарантированных премиальных, всевозможные «выводиловки», слабый учет социальных показателей труда и т. п.). Дело доходило до морального оправдания тех лиц, даже групп, которые жили на сомнительные доходы и своим поведением, манерой потребления бросали вызов ценностям социалистического образа жизни. Полностью такого рода групповые установки не устранены и сегодня.

Трезвый подход к проблемам трудовой этики требует считаться с настроениями настороженности по отношению к моральным последствиям радикальной экономической реформы. При этом надо иметь в виду и такой момент, что законное возмущение потребительскими мотивами, стремлением к предпринимательству чревато рецидивами норм и ценностей общинного образа жизни, глубоко чуждого социалистической нравственности. В известных условиях на этом фоне могут вызревать альтернативные по отношению к коллективизму скрытые и стертые формы индивидуализма, который вырабатывает свои стили жизни и поведения. На своеобразных «окраинах» нравственного сознания общества ютятся и различные анархические, аскетические и стоические настроения в качестве негативной реакции, с одной стороны, на рост общественного богатства, усложнение общественной жизни, противоречия цивилизации, перевороты в размерах и формах потребительской деятельности, а с другой — на те или иные потребительско-гедонистические деформации. Здесь кроется, на наш взгляд, опасность для единства общественной нравственности. Тем более что пока, к сожалению, вопрос о соответствующих общесоциальных и специфически моральных «противоядиях» не продуман должным образом.

Каждая относительно самостоятельная подсистема общественных нравов таит в себе опасность самоизоляции; она может стать источником центробежных тенденций в нравственной жизни. Это можно видеть на примере профессиональной морали, когда в ней возникает и углубляется противоречие между объективными, действительными интересами профессиональных групп и ее узковедомственными, «департаментскими» искажениями. Подлинные интересы требуют от специалиста того или иного профиля верности своему призванию, способности принимать интересы общества, коллектива, профессиональной группы. Между тем группистская «мораль» на первое место ставит не удовлетворение общественной потребности в определенном виде специализированного труда, не интересы потребителя, а удовлетворение притязаний самой про-

фессиональной группы, производителей благ и услуг за счет всех остальных групп. Такого рода профессиональный, корпоративный эгоизм в своих проявлениях обнаруживает кровное родство со всеми другими видами группового эгоизма (стремление уберечь деятельность своей профессиональной группы, организации, объединения от публичной критики, защитить, отстоять право на добытые прежде материальные привилегии, престижные и иные преимущества, обосновать правомерность снижения внутригрупповой требовательности, нередко прикрытой благовидными предлогами о необходимости сохранения некой «профессиональной тайны», о недопустимости «вмешательства в профессиональные дела» со стороны неквалифицированного общественного мнения).

Очевидно, что именно группистская «мораль» как раз и воплощает линию на подрыв единства общественной нравственности, на превращение желанного *многообразия* в опасную *сегментацию*, то есть линию на углубление и обострение противоречий общественного развития, тогда как профессиональная мораль по-своему, ей одной присущими способами призвана содействовать разрешению этих противоречий. Ее оценочные суждения и представления должны быть не гласом вопиющего в пустыне, а непременным и ничем не заменимым дополнением хозяйственного расчета, управленческого решения, научной экспертизы, теоретического диагноза и прогноза.

Способствовать более полной реализации этой функции профессиональной морали призваны новые формы и методы независимого *общественного контроля* над деятельностью тех или иных специалистов, профессиональных групп (информация широкой публики, снятие излишних запретов и ограничений, освежающая атмосфера гласности, свобода обсуждения всех доступных пониманию неспециалистов сторон профессиональной деятельности и т. п.). Такой контроль — непременная часть демократизации общества; одна из форм привлечения к его управлению общественности и — шире — оптимизации единения встречных процессов: всесторонности развития и углубляющейся профессионализации всех участников общественного производства, материального и духовного.

* * *

Как видим, с точки зрения диалектики единства и многообразия в социалистической нравственности *доминируют общие принципы и нормы* над всеми конкретными случаями их приложения. Эти принципы и нормы являются выражением единства общества, наличия в нем сплачивающих все слои и группы мотивов и целей. Они позволяют «обуздать» центробежные тенденции в нравст-

венной жизни общества, избежать расщепления единой социалистической морали на различные взаимонепроницаемые или, что еще хуже, враждующие между собой малые нравственные «зоны» и системы. В то же время было бы неверным проявлять негативизм в теории и на практике по отношению к реальным, хотя во многом и незавершенным, далеко не однозначным, еще слабо познанным процессам роста *конкретизации и разнообразия* форм нравственной жизни общества, увеличения числа «малых» подсистем, усиления степени их специфичности, а также усложнения каналов взаимосвязи этих подсистем с общественной нравственностью в целом.

И. С. Кон

ПСИХОЛОГИЯ ДОБРОГО ПОСТУПКА

Что человек стремится к собственной пользе, любит выставлять себя в выгодном свете — это с психологической точки зрения вполне понятно и объяснимо. Действуя таким образом, он удовлетворяет свои склонности, добивается своеобразного душевного комфорта. А что побуждает его поступать морально?

Интерес к этике — одна из характерных примет нашего времени. Нравственные коллизии, обсуждаемые на страницах газет и журналов, как правило, вызывают обильную почту и живой человеческий отклик. В общем, это естественно. Чем более зрелым становятся человек и общество, тем сильнее их волнуют нравственные проблемы.

Но иногда статьи на моральные темы оставляют нечто вроде оскомины. Если хищения или низкая производительность труда объясняются исключительно «несознательностью» работников, без учета объективной системы материального стимулирования и управления производством, разговор становится пустым сотрясением воздуха, наивным, а то и лицемерным морализированием. Хотя нравственные оценки применимы почти везде, каждый тип социальных проблем решается на своем уровне — политическом, экономическом и т. д. Сводить их к «простым вопросам совести и фразам о справедливости» [1] — значит закрывать глаза на объективные причины трудностей и отказываться от поиска реальных способов их преодоления. К. Маркс и В. И. Ленин считали морализирование злейшим врагом науки и революционной политики. Намеченный XXVII съездом КПСС курс на оздоровление нравственного климата в нашем обществе неразрывно связан с требо-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 301.

ванием строжайшего социологического реализма в исследовании и объяснении жизненных процессов. Это распространяется и на сферу самого нравственного сознания, включая оценку его практической действенности.

ОТ ЧЕГО ЗАВИСИТ СОДЕРЖАНИЕ И СИЛА МОРАЛЬНОЙ МОТИВАЦИИ?

Искренне восхищаясь чужими добродетелями, многие из нас порой думают: «Да, это прекрасно, но в массе своей люди ведут себя не столь возвышенно, а уж мне-то, с моим негероическим характером и житейскими сложностями, такая ноша и вовсе не по плечу». Нравственные требования отличаются категоричностью и максимализмом — добро или зло,— а жизненные будни нередко заставляют идти на компромиссы. Вот и встает вопрос: каковы предпосылки нравственного выбора не в идеале, а в повседневном обыденном сознании? Существуют ли достаточно прочные мосты между этикой как наукой о должном, идеальном и психологией как наукой о сущем, реальном человеческом поведении?

Когда заходит речь о «естественных» предпосылках нравственности, чаще всего ссылаются на свойственную некоторым (но отнюдь не всем!) людям врожденную доброту и отзывчивость или же на предполагаемые филогенетические истоки альтруизма (сообщества с более развитой групповой солидарностью имели лучшие шансы на социальное выживание). Ну, а если поискать истоки нравственного поведения в самых обычных законах социальной психологии? Что мы знаем о психологии нравственных принципов, моральных чувств, оценок и самооценок?

Одна из особенностей всякой нравственной ситуации состоит в том, что она ставит личность перед выбором, который делается добровольно, по собственному волеизъявлению, к тому же и с ориентацией не на прагматические, своекорыстные соображения, а на некоторую «сверхзадачу», практическая осуществимость которой никем заранее не гарантирована. Нравственность требует от человека больше, чем он может. Причем, как справедливо замечено многими философами [1], индивид должен приступать к выполнению нравственной задачи не тогда, когда он к ней абсолютно подготовлен, с заранее известными путями и способами ее решения, а тогда, когда задача требует его готовности. Иными словами, нравственная ситуация есть всегда ситуация неопределенности и риска. Где нет риска, нет ни нравственного испытания, ни личной заслуги.

На первый взгляд это требование идет вразрез с законами

[1] См., например: Моральный выбор. М., 1980.

повседневного здравого смысла, ориентирующего на осмотрительность, тщательное соотнесение целей и средств и т. п. Однако психологами доказано (можно сослаться хотя бы на эксперимент В. А. Петровского), что индивид осознает и чувствует себя личностью (такая потребность присуща всякому развитому человеку) только тогда, когда ощущает себя творцом, свободным субъектом деятельности. А для этого он должен выйти за рамки предписанного, заданного, заранее известного, объективно «требуемого» в область повышенного риска, в сферу «сверхнормативной», «надситуативной», «надролевой» активности.

Мы уже привыкли к мысли, что личность, свобода и творчество — в известном смысле синонимы. Но всякое творчество, в чем бы оно ни заключалось,— «езда в незнаемое». Как писал Б. Пастернак, «не только музыке надо быть сверхмузыкой, чтобы что-то значить, но и все на свете должно превосходить себя, чтобы быть собою. Человек, деятельность человека должны заключать элемент бесконечности, придающей явлению определенность, характер»[1]. Любые самоописания звездных часов человеческого бытия, будь то любовный экстаз или математическое озарение, недвусмысленно подчеркивают преодоление каких-то «заданных» границ и рамок. Причем тот, кто однажды испытал это чувство полета, стремится переживать его снова и снова.

Конечно, потребность в творчестве и любовь к риску не у всех людей развиты одинаково. По меткому замечанию В. Э. Мейерхольда, у одних людей вид пропасти вызывает мысль о бездне, у других — о мосте [2]. Да и не всякий риск бывает нравственным. Радость преодоления, испытываемая спортсменом или художником, может быть и чисто эгоистической, а азартный игрок, проигрывающий казенные деньги, или строитель, пренебрегающий во имя собственной идеи необходимыми мерами безопасности, действуют в ущерб другим. Особенность нравственного выбора в том, что риск здесь не самоцель, не способ переживания острых ощущений, а условие решения некой социально значимой сверхзадачи.

Параллель между этической и психологической трактовкой риска нужна не для обоснования азартного стиля жизни, который далеко не всем подходит, а только для уяснения того, что предполагаемые нравственностью максимализм и риск не являются чем-то сверхъестественным. Они так же необходимы для нашего личного самоосуществления и психического благополучия, как осторожность и «инстинкт» самосохранения (кавычки подчеркивают, что это качество, как и предыдущее, не дано автоматически, но пред-

---

[1] *Пастернак Б.* Воздушные пути. Проза разных лет. М., 1982, с. 425.

[2] См.: *Гладков А.* Воспоминания, заметки, записи о В. Э. Мейерхольде.— В кн.: Тарусские страницы. Калуга, 1961, с. 303.

полагает соответствующее научение). Впрочем, дело не в терминах. Если угодно, замените слово «риск» словом «творчество», и проблема сразу же приобретает более знакомые и спокойные очертания.

Но если всякий нравственный поступок — акт творчества, может ли нравственное поведение быть массовым, привычным и постоянным? Что означает «моральная устойчивость» — понятие, фигурирующее в наших характеристиках? Или можно поставить вопрос иначе: всегда ли честный человек честен, а мужественный — смел?

В одном давнем психологическом эксперименте 8 тысяч детей подвергались длинной серии разных испытаний на честность — способны ли они жульничать на экзамене, обмануть товарища, присвоить чужую вещь и т. п. Оказалось, что один и тот же ребенок в разных ситуациях ведет себя по-разному. Один может без малейших колебаний обмануть воспитателя, но ни за что не возьмет чужую игрушку. Другой поступает наоборот. Предсказать поведение ребенка в одной ситуации по тому, как он поступил в другой, совершенно невозможно. Выходит, что «честность» как устойчивая морально-психологическая черта личности — простая фикция? Отнюдь нет. «Усреднив» поведение испытуемых в разных ситуациях, психологи получили достаточно определенную картину индивидуальных различий, объясняющих почти половину всех вариаций и позволяющих отличить более честных детей от менее честных. Так же рассуждаем мы и в обыденной жизни: судить о человеке по одному поступку рискованно, но серия однотипных поступков — это уже нечто.

Может быть, непоследовательность детского поведения — просто результат умственной незрелости, недостаточной обобщенности нравственных (как и всяких иных) суждений? Действительно, с возрастом, а точнее, с умственным развитием ребенка его моральные представления и связанные с ними поступки становятся более последовательными. Однако стабилизация нравственных принципов отнюдь не уменьшает сложности конкретных решений.

Благодаря традиционной приверженности людей идее личной автономии «принципиальное» решение, продиктованное внутренними убеждениями личности, обычно вызывает больше уважения, нежели «прагматическое», обусловленное требованиями момента, ситуации (хотя еще В. О. Ключевский заметил, что «твердость убеждений — чаще инерция мысли, чем последовательность мышления»[1]). Но даже если оставить в стороне вопрос о консер-

[1] *Ключевский В. О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968, с. 344.

ватизме мышления и не подвергать сомнению правильность и ценность исходных «принципов», лежащих в основе того или иного поступка, человек, который не дает себе труда подумать, насколько эти принципы применимы и уместны в данной конкретной ситуации, интеллектуально выглядит не в лучшем свете.

Развитый интеллект предполагает гибкость, лабильность, умение мгновенно схватывать специфику задачи. Между тем моральное сознание требует абсолютов и предполагает жесткую поляризацию добра и зла. Московский психолог С. Г. Якобсон экспериментально показала, что нравственное развитие 6—7-летнего ребенка требует нескольких предпосылок. Во-первых, наличие у него полярных эталонов, воплощающих в себе добро и зло. Во-вторых, ребенок должен сопоставлять с этими эталонами не отдельные поступки, а личность человека, и прежде всего — собственное Я в целом (как известно, ребенок очень легко отделяет себя от своих плохих поступков, приписывая их другим). В-третьих, он должен производить такое сопоставление сам. В-четвертых, необходимо личное эмоциональное отношение ребенка к обоим эталонам [1].

Однако моральные оценки и суждения лишь частный случай категоризации, подведения единичных явлений под некое общее правило, причем сам процесс такого подведения подчинен определенным психологическим законам. Всякая категоризация вначале бывает взаимоисключающей, по принципу или/или: черное или белое, хорошее или плохое. Затем возникают количественные градации: между черным и белым появляется серое, между хорошим и плохим — посредственное. А потом мир становится многомерным, многогранным и многоцветным; обнаруживается, что одно и то же явление можно и нужно рассматривать в разных контекстах и системах отсчета: хорошее — плохое, целесообразное — нецелесообразное, возможное — невозможное и т. д. Категории, в том числе нравственные, утрачивают свою первоначальную простоту и глобальность, превращаясь из стереотипов, по которым можно бездумно, механически разложить все наличные факты и отношения, в прототипы — предельные, крайние случаи, которые облегчают сравнение явлений, но никоим образом не исчерпывают их сущности.

Поэтому нравственно зрелый взрослый человек зачастую не может однозначно ответить на наивный вопрос ребенка: хорошо это или плохо? Ведь одно и то же действие оценивается им по-разному, в зависимости от его контекста, мотивов и многого другого. Отсюда и психологическая сложность нравственного выбора, оценки и самооценки.

---

[1] См.: *Якобсон С., Прусс И.* Последняя победа Буратино (Формирование морального сознания у дошкольников). М., 1983.

Поскольку нравственное решение предполагает твердое знание соответствующего морального кодекса и подразумеваемой иерархии его правил, формирование морального сознания тесно связано с развитием интеллекта. Это убедительно прослеживается в детской психологии (исследования Ж. Пиаже, Л. С. Выготского, Л. Колберга и других), выделяющей по данному принципу определенные стадии, фазы морального развития ребенка. Сначала ребенок слушается, чтобы избежать наказания. Затем руководствуется эгоистическими соображениями взаимной выгоды (послушание в обмен на какие-то конкретные блага и поощрения). Потом возникает модель «хорошего ребенка», движимого желанием одобрения со стороны «значимых других» и стыдом перед их осуждением, а также установка на поддержание существующего порядка, справедливости и фиксированных правил (хорошо то, что соответствует правилам). «Автономная мораль» переносит моральное решение внутрь личности. Она начинается с того, что подросток осознает относительность и условность нравственных правил и требует их логического обоснования, усматривая таковое в идее полезности. Затем релятивизм сменяется признанием существования некоторого высшего закона, соответствующего интересам большинства. И лишь после этого формируются устойчивые моральные принципы, соблюдение которых обеспечивается собственной совестью, безотносительно к внешним обстоятельствам и рассудочным соображениям.

Однако действительно всеобщими, универсальными, производными от уровня умственного развития являются только первые из названных этапов нравственного становления. Последующее сильнее зависит от ценностных ориентаций культуры, поощряющих большую или меньшую степень индивидуальной автономии и ответственности.

Познавательные моменты важны и для поведения взрослого человека. Хотя мы подчас пренебрежительно относимся к «словесной» стороне нравственного воспитания, специальные исследования показывают, что повышение уровня нравственного сознания существенно увеличивает, хотя и не гарантирует, вероятность правильного поведения. Но субъективная иерархия его норм может быть разной. Например, для подростка долг товарищества стоит неизмеримо выше честности по отношению к старшим. И если учитель, выясняя виновника очередного классного ЧП, «ломает» эту систему ценностей, он рискует заодно подорвать у своих учеников многие другие жизненно важные нравственные нормы.

Однако знание нормы — меньше, чем полдела. Школьник часто знает математическое правило, но не умеет применить его, так как не понимает, какое именно правило лежит в основе

решения данной задачи. Нравственная жизнь сложнее арифметики, и нередко мы «проваливаемся» именно на том, что не сразу схватываем моральный смысл житейской ситуации.

Американский психолог С. Милгрэм проводил серию опытов, в которых один испытуемый задавал другому задачи, а в случае ошибочного решения «наказывал» ученика электрошоком различной силы — от 15 до 450 вольт. На самом деле никакого электричества не было, за стеклом кричал, плакал и корчился от боли артист. Но как могли вообще нормальные люди участвовать в столь жестоком эксперименте? При предварительных опросах люди единодушно говорили, что и они сами, и все остальные отказались бы подчиняться экспериментатору. На самом же деле две трети испытуемых доводили опыты до конца, несмотря на видимые страдания жертвы. И дело не просто в том, что «послушание» оказалось в них сильнее «милосердия», а в том, что они не поняли нравственного смысла испытания, которому подверглись. Почтение к науке и поглощенность содержательной стороной опыта — «Неужели этот тупица не может запомнить такой простой материал?» — помешали им заметить, как они сами превратились в простых исполнителей чужой, и притом заведомо злой, безнравственной воли.

Подобные эксперименты кажутся жестокими. Но жизнь проверяет нас постоянно, и гораздо серьезнее. Самые коварные нравственные испытания подстерегают человека не столько в экстремальных, сколько в самых обычных, будничных обстоятельствах, проблематичности которых мы часто даже не замечаем. Кажется, что может быть худого, если человек берется за предложенное ему интересное дело? Ничего. Ну, а если при этом обойден твой товарищ, имевший больше оснований и прав на эту работу? Замечаем ли мы подобные противоречия своевременно или преимущественно задним числом, да и то не всегда? И существуют ли здесь «единственно правильные» решения, обязательные для всех?

КАК ОЦЕНИВАТЬ ЧЕЛОВЕКА: ПО МОТИВАМ ИЛИ ПОСТУПКАМ?

В свете индивидуалистической философии, подобной экзистенциализму, единственным критерием «подлинности» или «неподлинности» поведения личности, а следовательно, и ее моральной ответственности является степень соответствия поступка внутренним убеждениям человека. Сами же убеждения оценке не подлежат. «...Экзистенциализм, беспощадно строгий ко всем проявлениям малодушия и ко всем его рационализациям, оказывается предельно снисходительным по отношению к неведению. От экзистенциального обвинения почти всегда (а особенно в тех сложных

случаях, когда речь идет о социальной ответственности) можно отделаться с помощью своего рода «когнитивного алиби»: я, мол, не знал этого; я искренне верил в то, что внушали; я считал достоверным то, что все считали достоверным, и т. д. Представление о личности, из которого исходил Маркс, исключает подобные оправдания. Оно предполагает, что человек ответствен не только перед своими убеждениями, но и за свои убеждения, за само их содержание. Личность, которая по условиям своей жизни имела возможность для интеллектуального развития... обязана знать то, что возможно знать, что теоретически доступно для ее времени»[1].

Это верно не только в политике, но и в науке. В свое время много спорили о соотношении науки и нравственности: должна ли наука следовать принципам морали или, наоборот, нормы нравственности изменяются под влиянием научного мышления? В полном своем объеме эта тема выходит за рамки данной статьи. Но одно бесспорно — человек, берущийся говорить от имени науки, выступающий в роли эксперта по вопросам, в которых аудитория не разбирается, обязан в совершенстве знать свой предмет, владеть им на самом современном уровне. Тот, кто оперирует устаревшими данными или «подгоняет» их к требованиям публики или начальства,— бессовестный самозванец, которому не должно быть места в научной среде.

Тем не менее конкретная нравственная оценка человека и даже отдельно взятого его поступка или мотива весьма сложна. Любой поступок совершается в определенной ситуации, предполагающей ту или иную степень риска, которую субъект так или иначе учитывает.

Когда у вас на глазах тонет ребенок, вы инстинктивно бросите его спасать. Ну, а если вы совсем не умеете плавать? Смелость, как и честность, различается не только количественно, по степеням. Ученый, выдвигающий новую гипотезу, идущую вразрез с общепринятыми научными представлениями, несомненно, многим рискует. И смело идет на этот риск. А как он поведет себя в иной ситуации? Тот же самый человек может трусливо промолчать на собрании или перейти на другую сторону улицы, чтобы не столкнуться с пьяным хулиганом. Почему? Может быть, это несовпадение интеллектуального, гражданского и физического мужества? Или следствие дифференцированной оценки своей силы и степени подготовленности к разным типам конфликтов — в науке я силен, а физически слаб? Или результат неодинаковой личной значимости упомянутых ситуаций: отказ от своей идеи для ученого равносилен интеллектуальному самоубийству,

---

[1] *Соловьев Э. Ю.* Личность и ситуация в социально-политическом анализе Маркса.— Вопросы философии, 1968, № 5, с. 24—25.

а с бюрократом-начальником пусть спорит кто-нибудь другой? Или трезвое распределение сил — невозможно воевать сразу на нескольких фронтах?

Можно ли однозначно оценить такого человека или хотя бы отдельные его поступки, но с учетом всей его жизненной ситуации? Конечно, бывают люди, у которых нет подобных противоречий: рыцарь из Ламанчи борется за правду и справедливость всюду и всегда. Но наше восхищение Дон Кихотом недаром смешано с грустной иронией.

Любой человеческий поступок может быть осмыслен в трех измерениях: с точки зрения его *детерминации,* объективной причинно-следственной обусловленности, с точки зрения его *мотивации* в терминах субъективных желаний и потребностей и с точки зрения его *легитимации,* то есть ретроспективного обоснования и оправдания субъектом. Хотя эти параметры взаимосвязаны, они никоим образом не тождественны. От чего же зависит предпочитаемый нами способ объяснения?

Один из интереснейших разделов современной социальной психологии — логика так называемой причинной атрибуции: как люди объясняют свои и чужие поступки, приписывают ли они их собственной воле или связывают с намерениями других людей и объективной логикой обстоятельств? Абстрактно-логически оба типа атрибуции правомерны: всякий поступок совершается с каким-то намерением и в то же время всякий субъект действует в определенной объективной ситуации, с которой он не может не считаться. Но речь идет не о философской проблеме детерминизма и свободы воли, а о конкретных свойствах нашего нравственного сознания.

Ключевая проблема психологии перестройки — сознание и чувство *социальной ответственности.* Ее диапазон (насколько широк круг общественных отношений, за которые индивид чувствует себя лично ответственным) и степень (какова мера этой ответственности) зависят и от объективных, и от субъективных обстоятельств. Как правило, человек чувствует себя ответственным только за те процессы и действия, в которых он принимает более или менее активное участие и имеет возможность выбора. Когда в социологических опросах впервые было выявлено, что рабочие чувствуют больше ответственности за свою непосредственную трудовую деятельность, чем за управление предприятием или судьбы страны в целом, некоторых это шокировало. Но иначе и не может быть: то, что я делаю сам, зависит от меня гораздо больше, чем то, что решается помимо меня или где мой голос — один из многих. Единственный способ повысить чувство социальной ответственности — расширение реальной, действенной демократии и самоуправления.

Здесь также действуют определенные психологические закономерности [1]. Атрибуция, приписывание ответственности зависит от таких моментов, как: степень свободы и активности субъекта; оценивает ли он свои собственные или чужие действия; являются ли эти действия и их результаты положительными или отрицательными. Поступок, совершенный другим человеком, воспринимается и оценивается иначе, чем собственный. Это естественно. Ведь о чужих действиях человек может судить лишь со стороны, тогда как собственные мотивы ему известны изнутри. Но поскольку объяснение поступка содержит также элемент его оценки, собственные неблаговидные поступки мы склонны объяснять объективными условиями или незнанием («Так сложились обстоятельства», «На меня давили», «Я не знал, что так получится»). Когда нечто подобное делает другой, чаще подчеркиваются его субъективные качества, дурные намерения и т. п. («Он преследовал корыстные цели», «Хотел навредить», «Он вообще плохой человек»). Эти маленькие «психологические хитрости», большей частью неосознаваемые, помогают преувеличить чужую и преуменьшить свою ответственность, повышая этим собственное самоуважение. Когда же речь идет о положительных поступках и достижениях, атрибутивный стиль меняется: наши успехи кажутся следствием нашей доброй воли и сознательных усилий, а чужие — результатом везения и стечения обстоятельств.

Разумеется, так мыслят не все. Психология достаточно четко различает людей, склонных к «внешнеобвинительности» или к «самообвинительности» (первые обвиняют во всех бедах и неприятностях других, вторые — себя), а также «экстерналов», полагающих, что мир в целом и их собственная жизнь зависят главным образом от внешних сил и условий, и «интерналов», которые верят в саморегуляцию и самоуправление и стремятся сделать их максимально эффективными. Эти индивидуальные психологические различия наиболее заметны на полюсах — в своих крайних проявлениях. В целом же атрибутивные иллюзии достаточно массовы и связаны с преобладающим стилем социального мышления. Более открытое, критическое мышление способствует их уменьшению, тогда как неспособное к критической рефлексии авторитарное, догматическое мышление усиливает и гипертрофирует их, абсолютизируя разницу между «своим» и «чужим».

Психология выяснила, что большинство людей, не осознавая этого, прибегают в своей причинной атрибуции к «маленьким хитростям». Прежде всего, мы все хотим, чтобы другие воспринимали и оценивали нас по нашим целям и намерениям, которые кажутся нам если не всегда добрыми, то, во всяком случае, вполне объяснимыми, других же предпочитаем судить по их поступкам,

---

[1] Подробнее об этом см.: *Муздыбаев К.* Психология ответственности. Л., 1983.

то есть объективно. Кроме того, причинная атрибуция зависит от характера и последствий поступка: если поступки положительны, мы больше склонны приписывать их собственной воле и инициативе, а если отрицательны — ссылаться на объективные условия, логику обстоятельств, давление извне, непредсказуемость отдаленных результатов и т. п. С чужими, посторонними людьми происходит наоборот: хорошие поступки, по нашему мнению, «они» большей частью совершают в силу объективных обстоятельств или удачливости, а плохие — вследствие злого умысла или глупости. Подобная двойная, даже четверная (свое — чужое, хорошее — плохое) бухгалтерия позволяет человеку уменьшать свою и увеличивать чужую ответственность, а заодно повышать собственное самоуважение.

Когда кто-то совершает смелый гражданский поступок, скажем открыто выступает с критикой недостатков на собрании или в прессе, прямо, не взирая на лица указывая, по чьей вине они допущены, часто говорят: «Ну, конечно, он может себе это позволить», имея в виду прочное общественное положение, связи и иные преимущества, которыми сам говорящий не обладает. На самом же деле каждый «позволяет себе» ровно столько, насколько у него хватает смелости; от служебного положения это не зависит, ибо вместе с объективными возможностями возрастает степень риска, страх потерять достигнутое и т. д. и т. п.

Социально-психологический анализ причинной атрибуции, самообмана и других подобных явлений на первый взгляд обескураживает. Вместо возвеличения человека он «разоблачает» и вроде бы принижает его. Но эгоизм, зависть и прочие малосимпатичные качества психологи не выдумали. Старая восточная притча рассказывает, как однажды Аллах явился к праведному человеку и посулил в награду за добродетельную жизнь выполнить любое его желание, но с одним-единственным условием, что соседу этого человека будет дано вдвое больше того же самого. Праведник долго думал, а потом сказал: «О Аллах, вынь у меня один глаз!» Человек, который видит свои недостатки,— именно их высвечивает «жестокая» психология — становится более демократичным, а самокритика — необходимая предпосылка нравственного самосовершенствования.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПСИХОЛОГИИ МОРАЛЬНОЙ ЛИЧНОСТИ

Если бы упомянутые «ошибки атрибуции» были всеобщими, нравственность, предполагающая повышенное чувство ответственности, была бы действительно невозможна. Но специфика нрав-

ственного сознания состоит в том, что оно этот двойной стандарт — разные требования к себе и к другим — как бы перевертывает.

Общественное сознание неизменно наделяет того, кого оно именует «нравственной личностью», такими качествами, как доброта и развитое чувство ответственности. Это значит, что такой человек одновременно требователен к себе и терпим к другим. Осуждая дурные *поступки* других, он избегает переносить отрицательную оценку поступка на *личность* совершившего его человека, старается войти в его положение, встать на его точку зрения, найти смягчающие обстоятельства и т. д. Понятие «терпимости» некоторым людям кажется сомнительным, ассоциируясь со всеядностью, всепрощением и идейной бесхребетностью. На самом деле это нравственное качество свидетельствует не о беспринципности, а о готовности пойти навстречу и понять другого человека, отличного от меня. Простые формулы типа: «Взял чужое,— значит, вор», «Солгал,— значит, лжец» — привлекательны своей определенностью. Но их жестокая одномерность очень часто бывает вредна.

Принцип воспитания через положительное, лежащий в основе советской педагогики, подразумевает апелляцию не только и не столько к положительным внешним примерам, сколько к положительному началу в самом воспитуемом. Без такого поиска и стремления к взаимопониманию воспитание лишено точки опоры: любые человеческие слабости и просто индивидуальные различия безнадежно разобщают людей. Кстати сказать, самые нетерпимые, авторитарные люди, как правило, наименее самокритичны. Напротив, нравственно-терпимый (но, разумеется, не равнодушный) человек великодушен к другим и беспощаден к себе; всякое умаление собственной ответственности для него унизительно. «Если, желая оправдать себя, я объясняю свои беды злым роком, я подчиняю себя злому року. Если я приписываю их измене, я подчиняю себя измене. Но если я принимаю всю ответственность на себя, я тем самым отстаиваю свои человеческие возможности. Я могу повлиять на судьбу того, от чего я неотделим. Я — составная часть общности людей»[1],— писал Сент-Экзюпери.

Нравственный максимализм, обращенный прежде всего к себе, проявляется в том, что человек не может, да и не пытается, скрыть от себя свои вольные или невольные слабости и падения. Почитайте дневники и интимную переписку людей, которых окружающие единодушно считали образцами порядочности, даже

---

[1] *Сент-Экзюпери А. де.* Соч. М., 1964, с. 401—402.

святости, и вы увидите, что все они мучились угрызениями совести от того, что не сумели, не захотели или не смогли сделать все то, что диктовал их нравственный долг.

Терпимость — важнейшее свойство интеллигентности. Однако оно не только результат специфического воспитания, но и зависит от особенностей интеллекта. Человек с догматическим, жестким, ригидным интеллектом может быть кристально честным, но его мировосприятие остается черно-белым. В его сознании все раз и навсегда разложено по определенным полочкам, а то, что не укладывается в заданные рамки, воспринимается как «непорядок», подлежащий устранению, если надо — насильственному. Такому человеку трудно, подчас просто невозможно допустить нечто новое, непривычное, стоящее выше его понимания. Это делает его нетерпимым и агрессивным, как та молодая учительница, которая собственноручно, никого не спросясь, замалевала сделанную в школе талантливыми художниками роспись, показавшуюся ей неприличной, неподходящей для детей (случай был рассказан в одной из публикаций газеты «Известия»). Можно осуждать такое авторитарное самоуправство, но, повторяю, атрибутивный стиль и поведение личности весьма устойчивы и тесно связаны с особенностями ее интеллекта.

Неоднозначны и наши моральные чувства. Хотя их психологическая природа плохо изучена, уже на философском уровне анализа видно, что функционально их можно подразделить на две группы. Первая группа связана с самоконтролем, самодисциплиной, способностью держать себя в узде, подчиняться заданным извне или добровольно вырабатываемым для себя правилам поведения. Эти чувства, прежде всего стыд и вина, удерживают личность от социально и морально не одобряемых поступков, совершение которых снижает ее самоуважение и вызывает разного рода отрицательные эмоции — страх разоблачения, угрызения совести и т. д. Это, так сказать, контрольные инстанции морального сознания. Вторая группа моральных чувств — положительные стимулы, такие, как доброта, отзывчивость, способность к сопереживанию, самопожертвованию, потребность в «надситуативной» активности и т. п. Эти чувства проявляются спонтанно, они как бы диктуют человеку определенные поступки: он просто не может поступать иначе, иное поведение для него противоестественно и мучительно.

Соотношения этих двух компонентов мотивации у разных людей неодинаковы. Абсолютизация самоконтроля и ограничение сферы нравственного поведения выполнением долга невольно обесценивает положительные стимулы морали. Это точно схвачено и с тонкой иронией передано в полемическом стихотворении Ф. Шиллера, направленном против этики Канта:

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность;
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?
Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг [1].

Абсолютизация спонтанной, «естественной» нравственности, наоборот, делает проблематичными ценности самоконтроля.

На самом же деле эти две группы ценностей моральных чувств взаимодополнительны; просто у разных людей и у одного и того же человека в разных жизненных ситуациях выступают на передний план одни или другие. Отсюда опять-таки вытекает необходимость терпимости, понимания, готовности детально разбираться в причинах отрицательных поступков.

Изучение психологии нравственности непосредственно связано с практическими задачами нравственного воспитания.

Цели его ни у кого не вызывают сомнений. Нам нужны такие люди, говорил В. И. Ленин, за которых «можно ручаться, что они ни слова не возьмут на веру, ни слова не скажут против совести», не побоятся «признаться ни в какой трудности» и не испугаются «никакой борьбы для достижения серьезно поставленной себе цели»[2]. Задача воспитания самостоятельности и ответственности красной нитью проходит сквозь все последние решения КПСС.

Но результаты воспитания отражают прежде всего его общий стиль. Здесь, как в гомеопатии, подобное проистекает из подобного: доброта — из доброты, интеллигентность — из интеллигентности, самостоятельность — из самостоятельности.

Нравственное воспитание и пропаганда должны как огня бояться пошлого морализирования, порождающего цинизм и скепсис. Нравственное развитие человека идет параллельно его умственному и социальному развитию и зависит прежде всего от характера его собственной жизнедеятельности. Четкое и недвусмысленное противопоставление добра и зла педагогически эффективно только на фоне поощрения собственной нравственной активности воспитуемого, ибо истинное воспитание «совершается только тогда, когда есть самовоспитание. А самовоспитание — это человеческое достоинство в действии...»[3].

Как показывают фундаментальные исследования московского психолога Е. В. Субботского [4], уже у дошкольников формирование альтруистического стиля поведения предполагает определенную

---

[1] *Шиллер Ф.* Собр. соч. В 7-ми т. М., 1955, т. 1, с. 243.

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 45, с. 391—392.

[3] *Сухомлинский В. А.* Рождение гражданина. М., 1971, с. 49.

[4] См.: *Субботский Е. В.* Формирование морального действия у ребенка.— Вопросы психологии, 1979, № 3, с. 47—55.

степень независимости, возможности и даже необходимости принимать какие-то самостоятельные решения и совершать поступки. Нравственные поступки всегда сопряжены с возможностью отрицательных последствий — риском совершить ошибки в постановке и решении задачи, неодобрением со стороны других людей и т. д. Однако они не только укрепляют характер подрастающего человека, пробуждают чувство самостоятельности и ответственности, но и ускоряют формирование внутренних моральных инстанций, в отличие от ориентации на готовые, внешние правила, соблюдение которых обеспечивается контролем извне. Именно так закладывается основа того сочетания максимальной требовательности к себе и терпимости к другим, которая отличает нравственную личность взрослого человека и еще отсутствует у ребенка.

В процессе взросления, личностного развития степень самостоятельности и ответственности человека должна повышаться. Этого настоятельно требуют как интересы общества, так и наше собственное психологическое благополучие. Ведь, как мудро сказал А. С. Пушкин, «независимость и самоуважение одни могут нас возвысить над мелочами жизни и над бурями судьбы»[1].

---

[1] *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. В 16-ти т. М., 1947, т. 12, с. 81.

Е. Л. Дубко

СОЦИАЛЬНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Понятие «социальная справедливость» заняло в последние годы в нашем общественно-политическом лексиконе одно из центральных мест, что явилось своеобразной реакцией на застойные, негативные процессы 70-х годов, формой их критики. Что это за понятие? Имеет ли оно строгое объективное содержание? Можно ли свести к единому основанию его многообразные аспекты? Наука пытается дать ответы на эти вопросы. Но научные представления о справедливости не единственные, есть еще голос нравственного чувства. Как одно соотносится с другим?

Справедливость — это понятие морали и права. Оно служит либо для оправдания существующих общественных отношений, либо для объяснения необходимости их изменения, утверждения ценности альтернативного образа жизни. Посредством этого понятия общественное мнение и массовое моральное сознание фиксируют социально значимую сторону поведения людей, сущность и тенденции социальной политики, «угадывают» и оценивают их исторический смысл. Реакция морального сознания на те или иные социальные факты, например осуждение стяжательства и паразитизма, говорит не только о том, что данный факт «невыносим» и не оправдан, но и о том, что он «пережил себя» и «несохраним». Моральное осуждение того или иного явления — симптом его разложения.

Однако нравственные оценки не раскрывают природу явлений. Этим делом должна заниматься наука. Но люди имеют не меньшее право судить об обстоятельствах своей жизни, так как играют активную роль в их изменении и переустройстве. Только люди могут сделать их по-настоящему человечными.

С переходом народов от примитивного, первобытного состояния к более развитым формам общественных связей зарождаются

и представления о справедливости как основной социальной ценности. Возникновение цивилизации древние историки связывали с утверждением справедливости, воплощенной в законах, нравах, нравственных нормах. Из «не знающих законов» люди превратились в существа политические, общественные, справедливые. Ведь животные не знают ни морали, ни справедливости. И поскольку представления о справедливости складываются повсеместно, получив отражение в философских и художественных текстах разных эпох и народов, важно установить, осмыслить, идет ли речь об одном и том же феномене, или данное понятие имеет разное содержание в конкретно-исторических условиях. Можно ли рассуждать всерьез о «вечной справедливости»? Или господствующее мнение всегда торжествовало и будет торжествовать над общезначимой «правдой»?

КОНКРЕТНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Еще древнегреческий философ Аристотель заметил различие мнений в понимании справедливости: «По мнению одних, со справедливостью связано благоволение к людям; по мнению других, справедливость заключается уже в том, чтобы властвовал человек более сильный»[1]. Впрочем, расхождение во мнениях не мешает всем единодушно быть на стороне справедливости и порицать «возмутительную» несправедливость. Выходит, люди *ценят* справедливость одинаково, а понимают ее разно. Все понимают, что она полезна и является благом. Однако доброе и полезное для одних вовсе не является таковым для других. В справедливости нуждаются все. Поэтому у нее много добровольных защитников. Но как только поднимает голову интерес и заявляет о себе классовая позиция, люди обнаруживают диаметрально противоположные взгляды на сущность справедливости. Представления о справедливости, таким образом, обусловлены *социальным положением, особыми интересами представителей определенной общности.*

Если оглянуться в прошлое, станет ясно: в условиях родового строя справедливость отождествлялась с властью обычая. Представленная в обычае традиционная норма несла с собой и гармонию, порядок, согласно которому каждый человек получал свою участь или судьбу. Обычай пролагал «прямой путь» (справедливость в изначальном значении слова), в себе содержал возмездие или наказание за уклонение от нормы. Тот, кто не соблюдал обычаев и правил, заслуживал кары за несправедливость и гордость.

---

[1] *Аристотель.* Соч. В 4-х т. М., 1983, т. 4, с. 385.

Правило «око за око» регулировало взаимоотношения индивидов и родов, опиралось на практику натурального обмена или «обмена дарами» (тогдашний вид социально-экономических связей). Щедрость, например, считалась нарушением эквивалентности обмена и поэтому расценивалась как несправедливость, вызов существующему порядку. Человек не мог совершить ничего «несправедливого» безнаказанно, ведь само отступление от нормы ставило его в невыгодное положение, лишало поддержки рода, которая была для него крайне существенна.

Значительно позже, что особенно зловеще обнаружилось в эпоху расцвета римской государственности, низкие и несправедливые поступки начинают приносить выгоду тому, кто их совершает. Наказание медлит, и преступления, свершаясь, соблазняют многих благородных душой: «Стоит только честному человеку увидеть, что дурной благодаря своему богатству более известен и влиятелен, как он сперва начинает волноваться и задумываться; но по мере того, как стремление к славе с каждым днем все более побеждает честность, а доблесть уступает силе, душа его ради наслаждения изменяет правде»[1]. Л. А. Сенека скорбел о том, что добру человека не учит никто, а ко злу толкают все.

В понимании римских граждан справедливость означала гарантию каждому того, что следовало по закону. Она была призвана внести определенное согласие в мир враждебных интересов. Справедливость изображали добродетелью, которая смягчает имущественное и социальное неравенство. Римский историк так раскрывал официальный смысл справедливости: «...могущественный стоит над простым человеком, но не презирает его, простой же поддерживает благородного, но его не боится»[2]. Главное назначение справедливости состояло в том, чтобы предотвратить вспышки недовольства среди граждан; примирить противоположные интересы, снять конфликтные ситуации. Это понятие выступало символом единства общества, которое фактически не было единым, представляя собой классово-антагонистическую систему.

В мировоззрении первых христиан большое место занимали горькие жалобы на несправедливость, которая творится повсюду. Угнетению и грабежу подвергаются не только бедные и беззащитные. Праведные и добрые душой, ищущие справедливости, также не имеют никакой поддержки со стороны влиятельных кругов. Нравственные люди живут в нищете и забвении. Из своего жизненного опыта христиане делали вывод, что на земле нет справедливости, а следовательно, «юдоль страдания» не является ценной

---

[1] *Гай Саллюстий Крисп.* Соч. М., 1981, с. 132.
[2] См.: *Штаерман Е. М.* Кризис античной культуры. М., 1975, с. 77.

сама по себе, а только приготовлением к иной, потусторонней жизни.

Веруя в другой, справедливый мир, люди находили для себя источник утешения. Человеческие установления либо злы, либо несовершенны. К тому же они часто попираются самими же людьми. Однако должен существовать всеобщий справедливый закон, который не зависит от человеческой злокозненности, хитрости и произвола. Согласно этому «божественному» закону никому не удастся скрыть свои прегрешения, а добродетели предстанут в зримом ореоле света. Справедливость обязательно осуществится: так обещано людям. Человек обязательно будет вознагражден за веру и терпение.

Осуществление справедливости связывалось в религиозном сознании с каким-то «необычным» явлением, например возвращением мессии, природными катаклизмами, возвещающими конец света, то есть с потрясением основ бытия или с отделением души от тела. Другими словами, торжеству справедливости мешают обстоятельства жизни. Их надо менять. Пока человек связан этими обстоятельствами, он может только мечтать о справедливости.

Что же произойдет в результате справедливого суда над человечеством? Во-первых, как обещает религия, изменится в сравнении с действительным положение человека: неравные станут равными, а низшие — «царями», то есть «перевернется» социальная структура общности людей. Во-вторых, личная нравственность получит большее значение, чем происхождение, имущество, известность, то есть духовное развитие личности предстанет в качестве самоцели. В-третьих, зло будет навеки устранено, останется лишь в виде заслуженного наказания, в качестве морально оправданного зла, от которого не будут страдать невинные. Единственным доступным человеку рычагом в реализации данной программы религия провозглашает нравственное самосовершенствование. Божественное провидение, как считается, довершит все остальное. Как видим, это довольно наивное представление о средствах реализации справедливости. Впрочем, столь же наивным, крайне абстрактным являлось и само понимание справедливости.

БУРЖУАЗНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

К. Маркс и Ф. Энгельс не раз подчеркивали конкретно-историческое содержание представлений о справедливости. «Справедливость греков и римлян находила справедливым рабство; справедливость буржуа 1789 г. требовала устранения феодализма, объ-

явленного несправедливым»[1],— писал Энгельс. «Рабство на основе капиталистического способа производства несправедливо; точно так же несправедлив и обман на качестве товара»[2],— читаем в «Капитале» Маркса. Моральные критерии, которыми располагает то или иное общество, берутся не «из головы», а отражают объективные закономерности, действующие в его «экономических глубинах». Поскольку капиталистическое товарное производство нуждается в «свободном» рынке рабочей силы, оно не может мириться ни с рабовладельческими, ни с идиллически-патриархальными отношениями. Оно их безжалостно уничтожает, утверждая «мораль чистогана».

В чем же заключается справедливость с буржуазной точки зрения? Напомним, Энгельс отметил, что буржуазная справедливость — это «весьма своеобразная справедливость». О каком же своеобразии идет речь?

В условиях капитализма всеобщей связью между людьми являются товарно-денежные отношения. Они предполагают, во-первых, свободу контракта купли-продажи, во-вторых, формальное равенство индивидов перед законом. Продажу рабочей силы предлагают считать проявлением «свободы», так как каждый может не делать того, чего не хочет. Следовательно, владелец рабочей силы свободен не работать в невыгодных условиях. Но поскольку труд дает ему средства для существования, он вынужден пойти на те условия, какие есть. Свобода и равноправие экономических взаимоотношений между рабочим и предпринимателем оказываются на деле мнимыми. Уже нет принуждения открытого, но вовсю действует принуждение экономическое. Казалось бы, стороны «поставлены в одинаковые условия», однако «рабочий с самого начала оказывается в неблагоприятных условиях борьбы... А между тем, согласно политической экономии класса капиталистов, в этом-то и заключается верх справедливости»[3] Свобода предпринимательства прикрывает социально-экономическое неравенство, но по существу так и остается «эксплуатацией без насилия», выкачиванием прибыли из купленного рабочего времени. Свободное самоутверждение общественных способностей человека подменяется при капитализме свободой их эксплуатации, «омертвлением живого труда».

Формальное равенство перед законом закрепляет в сфере права товарно-денежные отношения. Суть буржуазного права — «равным равное». Но это не значит, что каждому человеку гарантировано равенство в получении определенной доли общест-

---

[1] *Маркс К. Энгельс Ф.* Соч. т. 18, с. 273.
Там же, т. 25, ч. I, с. 373.
[3] Там же, т 19, с. 256.

венных благ. Индивиды равны в «правах». Им даны формально равные права. Тем не менее, чтобы воспользоваться этими правами или на основании этих прав улучшить свое жизненное положение, требуются совсем другие и могущественные факторы, в особенности деньги, капитал. Именно последние являются наиболее эффективным средством достижения социально престижного жизненного уровня. Поэтому с точки зрения «реализованных прав» не равны ни права, ни сами индивиды.

Таким образом, с полным основанием можно сказать, что буржуазные представления о справедливости пропитаны лицемерием. Применение буржуазного права на практике закрепляет и обостряет социально-экономическое неравенство. Капиталистическая общественная система не может обеспечить всем членам общества удовлетворение важнейших человеческих потребностей, например потребности в труде. Трудящимся удается улучшить свое жизненное положение лишь в результате упорной борьбы, осуществляемой политическими и экономическими методами. Господствующий класс не расположен «делиться» благами из соображений гуманности и справедливости, но охотно прикрывает этими соображениями вынужденные «уступки» и филантропические подачки.

Справедливость в ее буржуазном толковании есть принцип, предполагающий такие черты, как беспристрастность и всеобщность. Против этого принципа, казалось бы, нельзя выдвинуть никаких разумных возражений. Ведь, следуя ему, достаточно подняться над своим узкоэгоистическим интересом, чтобы действовать во имя общих, а не частных интересов. Однако за видимой всеобщностью и разумностью буржуазной справедливости скрывается ее ограниченность, лицемерие и аморализм, отрыв от действительности. Общечеловеческое моральное право: «не делай другому того, что сам не хочешь испытать» — превращено здесь в беспристрастную формулу «эквивалентного взаимного воздаяния», опирающегося на меновую стоимость товаров и услуг. «Рыночные отношения» становятся здесь моделью, превращаются в образец для всех и всяких, в том числе и интимно-нравственных, отношений.

Право на частную собственность давно вступило в противоречие и с идеей равенства людей, и с интересами всего общества. Право собственности не является фундаментом других прав человека, например права на жизнь, права на образование и культурное развитие. А в реальном мире оно лишает этих прав тех, кто не обладает собственностью, и даже целые народы, живущие в экономически отсталых регионах.

В обыденном буржуазном сознании справедливость отождествляется с честностью, которая, однако, вовсе не означает

человеческую искренность, открытость. Буржуазная честность есть просто противоположность мошенничеству и жульничеству, подобно тому как «законное предпринимательство» в качестве средства извлечения прибыли противостоит незаконным махинациям, спекуляции и т. п. Обман не является здесь правилом. Но практически ни одна выгодная сделка не обходится без элемента неискренности и нечестности. Поэтому официальное мнение выступает «во славу» честности, а неофициально буржуазная мораль относится терпимо к разным способам обогащения, в том числе и явно сомнительным. Хотя честность не самый главный элемент сделки (есть ведь еще юридическая и финансовая ответственность сторон), но он незаменим, так как способен облагородить и морально возвысить взаимную подозрительность и алчность. «Удивительная это вещь, капиталистическая справедливость!»[1] — саркастически заметил К. Маркс.

Таким образом, зная сущность и генезис тех или иных общественных отношений, мы открываем, как и почему сложились конкретные представления о справедливости. Вечной же, абстрактной справедливости нет. Она — продукт идеологии, «всегда представляет собой лишь идеологизированное, вознесенное на небеса выражение существующих экономических отношений либо с их консервативной, либо с их революционной стороны»[2]. Однако для морального сознания эта своеобразная «выдумка» все же «есть». Справедливость существует как нравственный и социальный идеал, ценностный ориентир, обладающий большим эмоциональным зарядом. Именно такой смысл вкладывал в это понятие Ф. Энгельс, выразивший сожаление о том, что справедливость до сих пор была ничем, а должна стать всем, законом бытия и сознания человечества.

Идея «вечной справедливости» противоречит диалектическому осмыслению реальной истории. «Равенство существует лишь в рамках противоположности... к несправедливости... Понятия равенства и справедливости не могут выражать *вечную* справедливость и истину»[3],— писал Ф. Энгельс. Но в плане нравственности генезис идей о справедливом и несправедливом не составляет главной проблемы. Ценностный взгляд на мир в состоянии отвлекаться от тех факторов, которыми определяется содержание представлений о справедливости. Для него главное, чтобы люди руководствовались нравственными принципами, ориентировались на общественные потребности и цели. Возводя нравственные ценности на пьедестал, мораль преподносит их человеку в качестве

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 675.
[2] Там же, т. 18, с. 273.
[3] Там же, т. 20, с. 637.

абсолютов и требует к ним самого серьезного и строгого отношения. Когда идея «вечной справедливости» покидает нравственное сознание человека, значит, у него стало одной важной целью меньше. Жить по справедливости — это лучший способ растить и оберегать в себе «человеческое». Все самое ценное в нас нуждается в особом отношении. Справедливость и есть такое отношение, взыскательное и гуманное.

СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

В последние годы термин «справедливость» зазвучал в нашем обществе как «новое» слово в экономике, политике, нравственности. Это слово осветило комплекс социально-нравственных проблем, взволновавших широкие массы.

Социальная справедливость — это идейно-нравственное «знамение» социализма, огромное преимущество его в сравнении с другими общественными системами, свидетельство прогрессивности и гуманизма социалистического строя. С ней связывается при социализме реальное народовластие, равенство в отношении к средствам производства, равное право на труд и его вознаграждение, осуществляемое на основе последовательного проведения принципа «от каждого — по способностям, каждому — по труду», право на образование, жилище, медицинскую помощь и социальное обеспечение. Она предполагает также широкий доступ трудящихся масс к достижениям духовной культуры.

Важные стороны содержания социалистической справедливости обозначены социологом Т. И. Заславской: «Социалистическая справедливость заключается, во-первых, в поощрении и всемерной поддержке тех групп, которые вносят наиболее весомый вклад в общественное развитие, прилагают для этого все силы и способности, во-вторых, в социальном контроле и экономическом регулировании положения тех групп, которые ставят свои узкопрофессиональные, ведомственные или местнические интересы выше общественных и наносят вред общественному развитию»[1].

Нарушение в 70-е годы этих неотъемлемых требований социалистической справедливости послужило одной из причин замедления социально-экономического развития нашей страны. Застойные явления повлекли за собой перерождение некоторых нравственных норм, отчуждение части трудящихся от общественных целей и ценностей. В обществе пустили корни такие антиподы

[1] *Заславская Т.* Человеческий фактор развития экономики и социальная справедливость.— Коммунист, 1986, № 13, с. 66.

социалистической нравственности, как мещанская мораль, мораль «двойного стандарта», бюрократическая, «деловая этика». Возрос потенциал лицемерия, получивший как экономическое (приписки ради интересов дела), так и официальное оправдание (нарушения из уважения к авторитету высокого начальства). Взаимный обман и лицемерие предстали как средство выхода из безвыходных ситуаций, когда нормальная работа не обеспечена ни материально, ни организационно. Такие ситуации провоцировали людей врать, отписываться, искать лазейки, извращать факты, потому что чаще всего у них не было выбора, а если и был, то требовал героических усилий. Многие люди ненавидели себя в этих обстоятельствах, но все же им подчинялись. Ухудшилось социально-нравственное самочувствие людей, все чаще ощущалось недоверие в межличностных и «вертикальных» отношениях. Соответственно, более заметны стали проявления хамства, эгоизма, грубости и агрессивности.

Некоторые принципы социалистической морали из-за демагогически-лозунгового их применения начали стираться, утрачивать свой смысл в сознании людей. Вследствие этого многие важные социалистические моральные императивы, такие, например, как «трудиться на благо общества», «стремиться к высокой цели», стали все чаще наталкиваться на стену равнодушия и даже вызывать циничную реакцию. На практике они нередко дискредитировались бесхозяйственностью, неправильными решениями и указаниями, оказывались «неудобными» с точки зрения групповых интересов некоторых коллективов и при всем этом очень хорошо, как ни странно, вписывались в бюрократический стиль «ничегонеделания». Вовремя было замечено дурное влияние на общественные нравы такого феномена, как расхождение между словом и делом. Но дело и не могло поспеть за словом, так как из одних пожеланий дело не родится.

На место девальвированных и догматически повторяемых принципов заступили другие ценности и нормы поведения. В частности, возросла диспропорция между общественными и личными интересами, личный интерес начал доминировать, а содержание его у достаточно широкого круга людей все больше сводилось к очень скупому набору престижных моментов — квартира, дача, машина, радиоаппаратура, импортная одежда и «блат» как универсальное средство, открывающее доступ ко всем этим благам. Ценности духовной жизни и образование, культура как условие «пользования» этими ценностями понизились в своем значении. Их заменили «кайфом» и «дипломом», то есть некими знаками духовного наслаждения и образованности. Наподобие «теневой экономики» возникла и «теневая социальная жизнь», где вопросы решались путем мздоимства, шантажа, сговора. Появился своеоб-

разный «обмен услугами» как форма использования служебного положения в корыстных целях. Выделилась целая категория «нужных людей», причастных к распределению благ в той или иной сфере. Вновь заработал известный в древности лозунг: «Живи незаметно!» Как и прежде, он означал, что человек не желает проявить себя на гражданском, общественном поприще, довольствуясь частной жизнью и такой жизнедеятельностью, которой он не может гордиться и которую нельзя предъявить на суд общественного мнения.

В годы застоя замедлился социально-экономический прогресс. Несбалансированно развивались разные сферы жизни. Ряд противоречий не разрешались, рассматривались как отдельные недостатки. В результате этого люди чаще заражались болезнью инертности, у них снизился интерес к перспективам, появилось желание ничего не трогать, не менять, производя в крайнем случае «косметический ремонт» или прибегая к словесной «лакировке». Типичной стала ситуация борьбы одиночек-новаторов с пассивным и косным коллективом, который в ситуации выбора «рисковать или жить спокойно» предпочитает стереотипный подход «как бы чего не вышло».

Социально-экономическая недальновидность многих хозяйственных руководителей выразилась в невнимании к экологическим последствиям промышленной деятельности, в принятии «срочных» проектов и требовании их немедленной реализации, несмотря на заложенные в них недостатки.

Все это не могло не повлиять пагубно на психологию людей. Известное толстовское «что потом?» многих уже не волновало, или они старались не задумываться об этом всерьез. Жить сегодняшним днем, брать от жизни то, что она может дать сейчас, не воспринимать свой жизненный путь в развитии, заранее не накапливать силы, которые пригодятся в трудный, переломный момент, вообще строить жизнь из наличных условий, без «устремлений» — такое настроение было не редкостью.

Свертывание жизненной и нравственной программы очень опасно. И не только потому, что человеку тут нет нужды опираться на «моральные крылья» идеалов, высших ценностей, прогнозировать и переосмысливать жизненный путь. Не меньший вред это причиняет состоянию души человека. Не секрет, что период застоя сформировал тип «благополучного человека», который живет, мучаясь скукой, не зная, что такое настоящее счастье. Он ищет «яркой жизни» в мишуре вещей, наркотиках, таинственном. Так называемые духовно-высшие потребности им отброшены или воспринимаются иронически. Такое «свертывание потребностей» показывает, что деформируется само развитие личности, что она не развивается в направлении, желательном для общества

и наилучшем для нее самой. Из всех красок жизни она пользуется только «сереньким цветом» будней, а из испытываемых ею чувств самыми сильными оказываются зависть, карьеристские соображения, ощущение ущемленного достоинства.

Внутри советского общества сложились определенные «субкультуры», имеющие между собой отличия в ценностях, нормах поведения, способе удовлетворения основных потребностей и в отношении к самим потребностям. Мы стали наконец замечать проблемы «старости и пенсионного возраста», осознали трагическую беспомощность части молодежи справиться с «бременем молодости», взволновались оттоком молодых сил в ряды «рыночных коммерсантов», начали горячо обсуждать заниженный социальный статус технической и научной интеллигенции, не соответствующий их роли в эпоху научно-технической революции, столкнулись с кастой бюрократов-чиновников, исповедующих свою мораль. Обнаружилось, что интересы отдельной социально-профессиональной группы могут идти вразрез с интересами общества. Вот только два примера: торговым работникам выгодна широкая продажа спиртного, а общество, особенно женщины, дети, от этого страдает; колхозы (или, скажем, овощные базы) заинтересованы в привлечении для сезонных работ горожан — рабочих, служащих, студентов и т. п., а предприятия и учреждения должны на этот случай держать «лишних» людей, да и общество не получает той промышленной продукции, которую «шефы» могли бы произвести на своем рабочем месте.

Несбалансированность общественных и групповых интересов проявляется и в том, что «энергичная деятельность» какого-то коллектива не всегда дает ожидаемый общественный результат. Люди заняты, а общество не поднимается выше. Много усилий тратится впустую, например на имитацию бурной деятельности или на преодоление искусственно создаваемых чьей-то нерадивостью и некомпетентностью препятствий. Значительная доля живого труда «похоронена» в бракованной продукции, в неиспользуемой технике. Можно «списать» гнилье, но при этом мы «списываем» и труд живых людей, их старание, любовь к делу, наконец, их физические и психические силы, потраченные на создание предметов потребления и средств производства. Горько, когда труд — а без него нельзя помыслить жизнь человека при социализме (мы так и говорим — «человек-труженик») — обращается в ничто, затрачен впустую. «Напрасный труд», было дело, считали пыткой, которая может привести человека к безумию и самоубийству. Такой труд не способен возвысить человека нравственно. Напротив, как безнравственная сила, как зло, он душит человека. «Омертвление» живого труда — это канал, по которому в общественную жизнь входит безнравственность. Где есть «ненужный»

обществу труд, там обязательно появятся «лишние» люди, бессмысленность жизни. При социализме нельзя человека уподоблять «наемному рабочему», которому дела нет до того, как используются результаты его труда. Он должен знать, что его деятельность служит удовлетворению общественной потребности, что он производит продукцию не для «складирования» и не для «цифры в отчете». Только тогда труд будет необходим самому человеку, моральная норма: «Люби и уважай труд» — станет самоочевидной.

При социализме труд воплощает всеобщую общественную связь между людьми. Поэтому осуществление справедливости обусловлено совершенствованием трудовой деятельности. В этом направлении предстоит решить много задач: повысить качество и эффективность труда, существенно сократить долю физического труда, совершенствовать существующую организацию труда, создать эффективную систему повышения квалификации кадров, перейти к массовому освоению новых профессий в наукоемких отраслях производства, изменить профессиональную структуру общества, приведя ее в соответствие с достижениями научно-технического прогресса.

Надо заметить, что во всем мире в послевоенные десятилетия произошел своеобразный перелом в морали труда, заключающийся в повышении ценности творческого труда и свободного времени, как факторов, способствующих развитию человека, заряжающих его энергией жизни. Творческий труд как бы раздвигает границы активной жизни, свободное время — это пространство для развития человеческого духа. В этом смысле творческий труд и свободное время не имеют между собой строгой границы: человек «живет трудом», поскольку он стал способом развивающей его жизнедеятельности. Разумеется, пока такое состояние не всем и далеко не везде доступно, но как идеал оно оказывает влияние на многих людей. В этом идеале запечатлена социальная тенденция, направление совершенствования трудовой деятельности.

Что можно и нужно сделать в современных условиях для того, чтобы труд был и оставался всеобщей общественной связью людей? И в этом смысле что можно сделать для осуществления социалистической справедливости?

Развернутая программа деятельности в этом направлении представлена в решениях XXVII съезда партии и последующих пленумов ЦК КПСС. «Советские люди одобряют и поддерживают меры по подъему народного благосостояния, повсеместному утверждению социальной справедливости, очищению нашей жизни от всего того, что противоречит принципам социализма. Они высказывают предложения, направленные на все более полное

и строгое осуществление принципа распределения благ по количеству и качеству труда и совершенствование общественных фондов потребления; на усиление контроля за мерой труда и мерой потребления, решительное пресечение нетрудовых доходов и попыток использования общественной собственности в корыстных целях; на устранение необоснованных различий в материальном вознаграждении равного труда работников различных отраслей, на преодоление уравниловки в оплате и т. д.»[1]

Введение в действие с 1988 г. нового экономического механизма, на основе которого отныне предстоит осуществлять свою хозяйственную деятельность нашим государственным предприятиям (сначала большинству, а потом и всем), механизма, предполагающего самофинансирование и самоокупаемость, работу преимущественно на договорных началах, позволит постепенно перекрыть каналы, закрыть лазейки для проявлений паразитизма во всех его формах — в форме корыстных преступлений, извлечения нетрудовых доходов, иждивенчества и «никому не нужной» деятельности, и шире — будет способствовать созданию таких условий, чтобы необходимость и обязанность трудиться на самом деле стала всеобщей, чтобы вообще нельзя было жить лучше, не работая.

Очень важно также наполнить труд общественным содержанием, включив работника в непосредственное управление процессом производства. Этому будет способствовать дальнейшее развитие демократии в трудовых коллективах. Производство должно требовать от человека не только умения, но и мировоззрения. Чтобы труд был общественной связью, человек, выполняющий производственные операции или служебные обязанности, должен действовать при этом как гражданин, то есть сознательно, ответственно, нравственно. Тогда его труд станет общественной деятельностью, а не просто средством заработать на жизнь. Конечно, заработок — вещь существенная. Но не менее важно, чтобы при этом человек имел возможности раскрыть свой «общественный талант».

Через труд социализм утверждает равенство. Уместно напомнить в этой связи высказанную в свое время Ф. Энгельсом мысль: «Представление о том, что равенство есть выражение справедливости, принцип совершенного политического и социального строя, возникло вполне исторически... В христианстве впервые было выражено *отрицательное равенство перед богом всех людей как грешников*...»[2] Требования равенства как условия буржуазного

---

[1] Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 95.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 636.

существования вылились в равенство политическое. Пролетариат из политического равенства стал выводить равенство социальное. Разница заключается в том, что буржуазия довольствуется политическим равенством, суть которого заключается в уничтожении привилегий, пролетариат же требует равенства социального, которое «сводится к требованию *уничтожения классов*»[1]. Другими словами, пролетарское требование равенства предполагает освобождение труда от власти капитала, уничтожение классов и эксплуатации.

Социалистический принцип справедливости — «От каждого — по способностям, каждому — по труду» — сочетает два вида равенства: равную возможность всех членов общества проявлять активность «по способности» и равное право на удовлетворение материальных и духовных потребностей в соответствии с количеством и качеством личного труда. С одной стороны, мы равны, когда делаем все, что можем. И хотя фактически наши способности далеко не одинаковы, тем не менее мы равны уже в том, что честно исполняем свой долг. Эту мысль можно проиллюстрировать словами из популярной песни: «...и что положено кому, пусть каждый совершит». Конечно, есть вещи, которые влияют на результаты нашей деятельности, однако от нас не зависят. Но, если теми, что зависят от нас, мы правильно распорядились, разве мы не равны друг другу? Ведь в этом случае мы поступаем одинаково честно и одинаково заслуживаем уважения.

С другой стороны, мы получаем такое количество благ в свое личное потребление, сколько «стоит» наш труд. А так как есть разные виды труда, например простой и сложный, умственный и физический, «особо ответственный» и «дефицитный», то и вознаграждение за их выполнение не одно и то же. Этим объясняются различия в уровне жизни. Однако в той мере, в какой уровень индивидуального потребления определяется трудом и только трудом, индивиды равны.

Применение труда в качестве объективного критерия потребления имеет свои сложности. В частности, этот критерий не распространяется на «общественно опекаемые группы», которые не могут участвовать в создании благ (дети, инвалиды, престарелые). Для данных групп существуют общественные фонды, через которые происходит перераспределение благ. Кроме того, общество стоит перед необходимостью «стимулировать» некоторые профессиональные группы, а иногда и компенсировать им отсутствие «нормальных условий» в сфере быта, досуга. Распределение по труду, следовательно, совсем не арифметическая задачка, а большой и сложный вопрос социальной политики.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 108.

СПРАВЕДЛИВОЕ ПО СОВЕСТИ И ПО ЗАКОНУ

Издавна, как мы знаем, справедливость принято изображать Фемидой, которая вершит правый суд, буквально не взирая на лица. Сравнение справедливости с функцией закона имеет давнее происхождение. В современной речи сохранилось это значение справедливости, например «правый суд», «рассудить по справедливости» и т. п. Вместе с тем точка зрения права не всегда лучший способ разобраться в многоцветной человеческой ситуации, особенно если никакого криминального факта в ней нет. Право только в особых случаях регулирует отношения между людьми. Не случайно в резолюции XIX Всесоюзной конференции КПСС «О правовой реформе» наряду с идеей верховенства закона во всех сферах жизни выдвигается принцип: разрешено все, что не запрещено законом.

Обычно с применением юридического закона связано понятие наказания. Но ведь и в сознании людей наряду со справедливой законностью имеются представления о «высшем суде» и о справедливом по совести. Поэтому возмездие ожидает не только разоблаченный публично порок, но также и зло, содеянное без соглядатая, тщательно припрятанное от дневного света. Интуиция, человеческая совесть проникают туда, куда не впускают «судью» и «следователя». Благодаря им тайные муки, проблемы выбора, страх и «падения» превращаются в достояние общего опыта. Люди, не пробуя «запретный плод» зла, узнают его горький вкус. С понятиями «справедливое по совести» и «высшая справедливость» связаны мысли о прощении и собственно человеческой справедливости.

Эта тема удивительно тонко раскрыта К. Чапеком в рассказе «Последний суд». По сюжету преступник, некий Куглер, после смерти попадает на небо, где его ожидает последний суд. Как же велико его удивление, когда выясняется, что судить его предстоит вовсе не богу, а людям! А бог выступает на этом суде просто свидетелем земной жизни Куглера. «Почему, собственно, вы... почему ты, Боже, не судишь сам? — спросил Куглер задумчиво.— Потому что я все знаю. Если бы судьи все, совершенно все знали, они бы тоже не могли судить. Тогда бы судьи все понимали, и от этого у них только болело бы сердце. Могу ли я судить тебя? Судьи знают только о твоих злодеяниях, а я знаю о тебе все. Все, Куглер! Вот почему я и не могу тебя судить! — А почему... эти люди... судят и на небе? — Потому что человеку необходим человек. Я, как видишь, только свидетель, но наказывать, понимаешь, наказывать должны сами люди... и на небе. Поверь мне,

Куглер, это правильно. Люди не заслуживают никакой другой справедливости, кроме человеческой»[1].

Итак, право не учитывает всех жизненных деталей, противоречий живой действительности, сложности индивидуального характера. Когда право отделено «частоколом законов» от морально-психологического климата общества, маловероятно, что юридические решения, основанные только на формальном применении «буквы закона», будут верными и справедливыми. С другой стороны, если знать все досконально, то полученные факты так трудно соединить вместе, что пропадают всякие критерии оценивания. И тут приходит на помощь мораль как особый способ духовно-практического освоения действительности.

Мораль — более гибкий механизм регуляции поведения личности. Ее влияние шире, чем влияние права. Морали известны и такие обстоятельства, которые с правовой точки зрения признаны второстепенными, например раскаяние в содеянном. Право не может оправдать на основании раскаяния. Мораль же в отдельных случаях полагает, что цель (наказание) достигнута, коль скоро человек прошел через раскаяние, совершившее в нем внутренний переворот. Мораль в сравнении с правом представляется более гуманным способом разрешения противоречий и конфликтов. Нравственная справедливость, скажем, «человечнее» справедливости по закону, которая пресекает вредные действия и компенсирует ущерб потерпевшей стороне. Моральная похвала и осуждение — нечто другое, это форма помощи человека человеку. Если кто-то заблуждается в нравственных вопросах и оступается, не способен помочь себе сам, то люди всякими способами дадут ему знать, в чем его ошибка, какие есть верные выходы из жизненного тупика.

Не следует думать, что справедливое по совести — это какая-то бесхребетная чувствительность. Правда, здесь действуют правила: поставь себя на место другого, войди в его положение, не рассуждай холодно, ведь бесстрастие в осуждении ближнего граничит с жестокостью. Тем не менее реакция и морального чувства, и опытного ума строится на прочном фундаменте — нормах и принципах. Если поступок нарушает норму, не всякое объяснение того, «как было», может служить нравственным оправданием. Можно сказать, что к справедливости по закону человек прибегает, а в справедливости по совести он нуждается. Это его посох на каждый день.

Справедливое по совести включает внутреннюю установку личности на правдивость и честность в противовес коварству и лживости. Это доблести сердца, говорящие о готовности делать

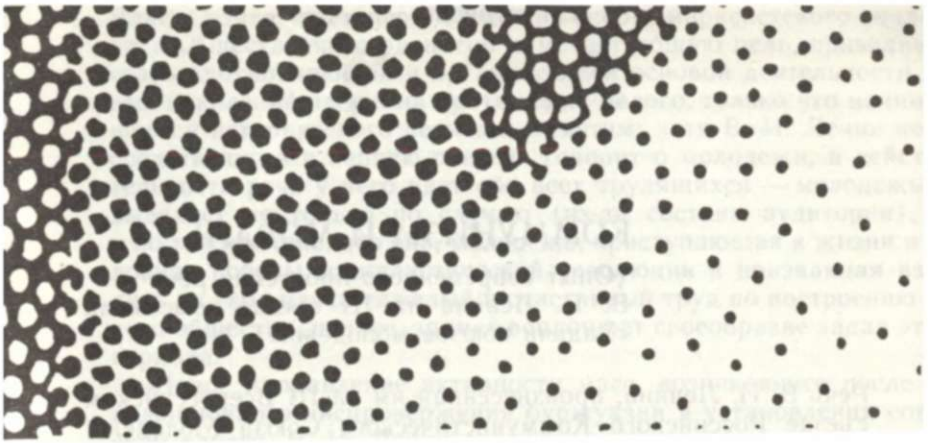
---

[1] *Чапек К.* Сатирический детектив. Сказки. М., 1987, с. 128—129.

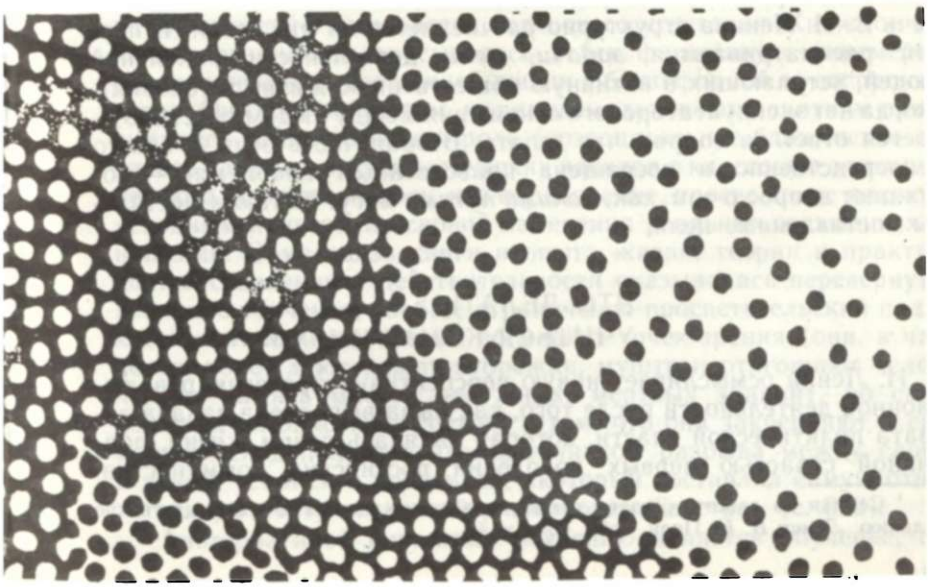
добро. Здесь справедливость неотрывна от здравого смысла, нестандартных решений, от сочувствия, жалости, милосердия и готовности взять на себя огромный труд — исправление чужих ошибок.

Справедливый человек великодушен. Это давно известная истина. Вообще нельзя представить себе, что человек, обладающий прекрасными и достойными похвалы моральными качествами, например мужеством, может быть несправедлив. Если это так, то его мужество не такое, как надо: слепое, неразумное, губительное. В той мере, в какой человек поступает справедливо, то есть его отношение к людям и обстоятельствам является правильным и наилучшим, он действительно обладает качествами, которые за ним замечают, ему приписывают.

Человек обязательно должен поступать справедливо, так как эта нравственная деятельность равно нужна и другому, кому он предлагает в этой форме добро, и ему самому. Можно не встретить людей, достойных благодеяния как такового. Но справедливость — особое благо. Его могут оценить все. Это условие жизни, в котором нуждаются абсолютно все. Подобно тому, как человек при всех обстоятельствах имеет выбор «быть ему человеком или нет», так и в обстоятельствах, где требуется подставить добру свое плечо, он, как минимум, должен поступать справедливо, сделать то, что зависит лично от него. Справедливость есть его связь с другими людьми. Отрекаясь от нее, он отрекается от солидарности с ними. И от самого себя. Ибо быть Человеком и быть справедливым — это, по сути дела, одно и то же.



ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ЭТИКИ



А. А. Гусейнов

КОММУНИЗМ И МОРАЛЬ

(Опыт современного прочтения речи В. И. Ленина на III съезде комсомола «Задачи союзов молодежи»)

Речь В. И. Ленина, произнесенная им на III Всероссийском съезде Российского Коммунистического Союза Молодежи 2 октября 1920 г. и публикуемая впоследствии чаще всего под названием «Задачи союзов молодежи», хорошо известна. На нее постоянно опирается советская этика и теория нравственного воспитания. Но достаточно ли полно проникли мы в глубину ленинской мысли? Достаточно ли объемно понимаем главную идею речи о том, что нравственность служит делу коммунизма? Задуматься над этими вопросами особенно важно сегодня, когда мы заново осмысливаем нравственные основы нашего образа жизни, критически, гуманистически пристрастно оцениваем свое прошлое и настоящее.

Речь В. И. Ленина структурно расчленяется на две части. В первой рассматриваются *задачи, цели* деятельности поколений людей, вступающих в активную общественную жизнь в условиях, «когда нет эксплуататорского отношения между людьми» (с. 298)[1], дается ответ на вопрос, что делать. Вторая часть речи — она-то непосредственно и посвящена нравственным проблемам — обсуждает вопрос о том, *как, какими путями* могут быть осуществлены поставленные цели.

ЧТО ДЕЛАТЬ? УЧИТЬСЯ КОММУНИЗМУ!

В. И. Ленин осмысливает новую перспективу, стратегию революционной деятельности после того, как была выполнена задача захвата политической власти, которая являлась делом жизни, подлинной страстью первых поколений российских коммунистов.

[1] Ссылки на работу «Задачи союзов молодежи» даются в тексте статьи по изданию: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 41.

Власть взята, что теперь? Ленин на основе марксистского анализа хода общественного развития намечает общую цель, призванную стать вдохновляющей и организующей основой деятельности новых поколений людей на протяжении целого, только что начинавшегося исторического периода. Заметим: хотя В. И. Ленин непосредственно и в первую очередь говорит о молодежи, в действительности речь у него идет обо всех трудящихся — молодежь он выделяет не только по случаю (из-за состава аудитории), но и по той причине, что она, молодежь, приступающая к жизни в условиях победы социалистической революции и призванная взвалить на свои плечи тяжелый и счастливый труд по построению нового общества, полнее, зримее воплощает своеобразие задач этого периода.

Новое направление активности масс, возникающее после революционного ниспровержения буржуазии и установления советской власти, В. И. Ленин определил как необходимость *учиться коммунизму*. И он делает, по крайней мере, два существенных уточнения, которые придают этой краткой формуле «учиться коммунизму» конкретный марксистский смысл: учеба не должна быть, во-первых, книжной, а во-вторых, сектантской.

Книжное обучение было типичным для классового, прежде всего капиталистического, общества. Оно вырастает на базе глубокого разрыва официальной идеологии и реальной практики жизни, состоящего в том, что в книгах «все было расписано в самом лучшем виде, и эти книги, в большинстве случаев, являлись самой отвратительной лицемерной ложью» (с. 302), прикрывали отвратительную действительность классового угнетения. Книжное обучение органически вписывалось в эту фальшивую, лицемерную раздвоенность общественной жизни и было формой ее воспроизводства. Оно состояло в том, что книгам, духовным занятиям приписывалась самодовлеющая роль (созерцательное блаженство считалось одним из высших этических идеалов в классовую эпоху). Более того, предполагалось, что образование, просвещение являются исходным пунктом и основой изменения реальных жизненных отношений. Сама связь книги и опыта жизни, теории и практики, долженствования и действительности оказывалась перевернутой. Книжное обучение, вообще ограниченно-просветительский подход к действительности вредны со многих точек зрения (они, в частности, порождают школу зубрежки, муштры; отягощают человеческую память массой ненужных, мертвых знаний), но самая большая их опасность состоит в том, что они закрепляют и сами становятся дополнительным источником разрыва между словом и делом, теорией и практикой, «который составлял самую отвратительную черту старого буржуазного общества» (с. 302).

Альтернативой книжному обучению является обучение, свя-

занное с жизнью, с борьбой, с коммунистической миропреобразующей деятельностью, исходящее из определяющей роли практики по отношению к теории; оно отказывает книгам в самодовлеющей ценности, выявляя тем самым их действительную ценность как незаменимого посредствующего звена между индивидом и накопленным веками опытом человечества. В. И. Ленин продолжает ту линию социально-педагогической мысли, которую блестяще наметил К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе». Просветительская общественная теория именно в силу того, что она была просветительской (книжной), приводила к разделению общества на две части — воспитателей и воспитуемых, из которых одна возвышается над другой. Она, говорит К. Маркс, не могла связать изменение человека с изменением обстоятельств его жизни, выявить их единство, ибо такая связь раскрывается только в революционной практической деятельности. Эта мысль, как мы увидим, станет центральной в ленинском анализе сущности коммунистической нравственности.

Разделяя общество на две части — воспитателей и воспитуемых, «добрых» и «злых»,— просветительски-книжная педагогика противопоставляет их друг другу. Жизнь на каждом шагу доказывает, что воспитуемые плохо воспринимают обращенные к ним сверху наставления, слишком дорожат своими собственными привычками и суждениями, даже если кто-то считает их предрассудками; они не хотят становиться в положение несчастных, которых должны облагодетельствовать сердобольные интеллигенты и всезнающие мудрецы. Борясь против барина по рождению, трудящиеся не согласны менять его на барина по образованию. Тогда встает новая проблема: как заставить воспитуемых следовать воле воспитателей? В этих целях школа — весь процесс обучения, образования и воспитания молодежи — отрывается от жизни и становится своего рода полигоном ханжества и духовной муштры. Именно против этой внутренней фальши старой школы направлена вся энергия ленинской мысли. Суть критики книжного воспитания как раз состоит в том, чтобы к книге подходить не по-книжному, чтобы «разомкнуть» школу, весь процесс обучения, образования и воспитания, вывести их на широкий простор борьбы за новое общество, новую жизнь.

Но здесь подстерегает новая опасность — опасность сектантской изоляции от магистральной линии развития человеческой культуры. Сектантство сводит коммунизм к сумме революционных лозунгов, актуальных политических призывов, оторванных от знаний и опыта истории всех предшествующих поколений. Оно представляет колоссальную опасность для человечества. В. И. Ленин прозорливо предупреждал: наличие полумиллиона или миллиона юношей и девушек, которые знают коммунизм только по ло-

зунгам, «принесло бы только великий ущерб для дела коммунизма» (с. 302).

Сектантство спекулирует обычно на том, что культура прошлого была приноровлена к интересам эксплуататорских классов и содержит в себе неимоверное количество предрассудков, заблуждений, сознательной лжи. (Заметим, кстати, что именно этот аргумент оказывается для многих искренних, революционно настроенных молодых людей побудительным мотивом их сектантских, примитивно общинных, террористических и всяких иных анархистских увлечений.) В. И. Ленин не отрицает, что культура прошлого была вся изгажена, что в ней неимоверно много всякого хлама «ненужных, лишних, мертвых знаний...» (с. 303). Но в то же время в ней заключено и много ценного. Задача состоит в том, чтобы отделить одно от другого, взять нужное и отбросить ненужное. Как это сделать? Безошибочный критерий такой селекции продемонстрировал К. Маркс: «Все то, что человеческою мыслью было создано, он переработал, подверг критике, проверив на рабочем движении...» (с. 304). Надо, учит В. И. Ленин, следовать Марксу, как и он, уметь «различить то, что являлось необходимым для капитализма и что является необходимым для коммунизма...» (с. 306). Этот критерий как раз позволяет отмежеваться от сектантства, не впадая в красивость книжно-элитарной ограниченности.

Поэтому абсолютно недостаточно бездумно повторять голые коммунистические выводы, надо проникать в глубочайшие корни этого учения — во всю предшествующую сумму знаний, из которых оно вытекает. Надо подходить к делу таким образом, чтобы сам коммунизм «был бы теми выводами, которые являются неизбежными с точки зрения современного образования» (с. 306). При этом речь не идет о том, чтобы выискивать в накопленном запасе знаний такие обобщения, которые можно подставить под коммунистические выводы, чтобы подходить к истории познания с коммунистическими шорами. Задача, в ее ленинском понимании, имеет совершенно противоположный вид — сами коммунистические выводы необходимо проверять, а следовательно, и изменять, уточнять в соответствии с теми знаниями, которые входят в современное образование; они в самом прямом и серьезном смысле должны быть выводами науки. Именно так можно и нужно понимать знаменитое, ставшее поистине крылатым выражение В. И. Ленина: «Коммунистом стать можно лишь тогда, когда обогатишь свою память знанием всех тех богатств, которые выработало человечество» (с. 305).

Здесь дано самое глубокое понимание целей коммунистического воспитания. Это — всесторонне развитая личность, всесторонне не в антропологическом, а прежде всего в общественном, историче-

ском смысле слова, человек, чувствующий себя наследником и ответственным субъектом всей человеческой истории. Это — человек человечества, само индивидуальное бытие которого становится творчеством всеобщих, универсальных связей, новой формой человеческого развития вообще.

«Книжность» и «сектантство», в ходе преодоления которых только и можно, по Ленину, учиться коммунизму,— действительно очень грозные опасности. Они не сводятся к простым ошибкам, возникающим в результате недомыслия или других субъективных просчетов, а имеют историческую природу, глубоко укоренены в сознании и реальном бытии людей. Они представляют собой «естественные» деформации, своего рода альтернативы, взаимно обусловливающие и переходящие друг в друга крайности духовного развития нового общества. Советская страна постоянно сталкивалась с ними, не всегда, к сожалению, умея достойно противостоять им. Так, на начальных этапах, вплоть до 50-х годов, в общественном сознании были сильны сектантско-нигилистические тенденции (в этике, например, это выразилось в категорическом отрицании общечеловеческого содержания морали). 70-е годы характеризовались книжностью, нарастающим разрывом между словом и делом, который не замыкался школой, а проник во все сферы общества, доходя порой до откровенного социального фарисейства (одно из свидетельств этого — склонность идеологии к морализаторству). И когда сейчас партия говорит, что нам необходимо учиться социализму, учиться демократии, то это вполне можно понять как конкретизацию применительно к современным условиям ленинского требования учиться коммунизму.

КАК УЧИТЬСЯ КОММУНИЗМУ?

Итак, задача ясна: учиться коммунизму. Но теперь возникает вопрос: *как* надо учиться коммунизму, *какими путями* достигается поставленная цель, *какова роль нравственности* в жизни человека и общества? Эти проблемы и анализирует В. И. Ленин во второй части своей речи.

Отвлечемся ненадолго от основного сюжета и рассмотрим заключающуюся в ленинской речи в высшей степени примечательную логику рассуждения, движения его мысли от постановки задачи, определения цели человеческой деятельности в данную эпоху (первая часть речи) к вопросу о том, как, какими средствами добиться осуществления поставленной цели и какова в этом роль нравственности (вторая часть речи). Она, эта логика, прямо смыкается с основными, протекавшими на протяжении всей истории философии идейными спорами по вопросам морали — борьбой между этикой счастья и этикой долга, эпикуреизмом и стоицизмом.

Начиная, по крайней мере, уже с Демокрита, эвдемонистически ориентированная этика имеет структуру, которая довольно четко подразделяется на две части: учение о высшем благе и учение о добродетелях. Они соотносятся между собой как цель и средства. Под высшим благом понимается высшая цель деятельности человека — последняя, конечная точка в иерархии его ценностей. Цель эта, как правило, получает антропологическое обоснование, выводится из объективного анализа природы человека. Для Демокрита — это хорошее расположение духа; для Аристотеля — счастье; для Эпикура — отсутствие телесных страданий и душевных тревог; для Гельвеция — правильно понятый личный интерес. Добродетели — это моральные состояния и качества человека, которые приводят или в существенной мере способствуют достижению высшего блага.

Этика долга, в отличие от этики счастья, имеет усеченную структуру. Она принципиально не занимается вопросом о целях деятельности человека, а сосредоточивает свое внимание только на его моральных обязанностях. Такая позиция была характерна уже для этики стоицизма, но особенно рельефно и в качестве сознательной методологической установки она была сформулирована Кантом.

Нетрудно заметить, что за различием структур этической теории скрывается различие в понимании морали, ее роли в жизни человека. Это различие можно было бы сформулировать так: мораль для человека или человек для морали. Эвдемонистическая этика вписывает мораль в более широкий жизненный контекст, рассматривает ее сквозь призму естественных потребностей человека. Этика долга склонна придавать морали изначальный, самодовлеющий смысл.

Марксистская этика (структура ленинского произведения «Задачи союзов молодежи» является как раз тому доказательством) ближе к той теоретической и нормативной традиции, которая представлена этикой счастья, хотя, разумеется, полного совпадения здесь нет. Существенное отличие состоит в следующем. Мы уже говорили, что эвдемонизм рассматривает добродетели (мораль в собственном смысле слова) как средство по отношению к высшей цели деятельности (счастью). Следует, однако, добавить, что для эвдемонизма мораль — это особое средство, которое входит в саму цель и потому имеет тенденцию приобретать самоцельное значение. Так понимаются добродетели, например, Аристотелем. В марксистской этике благодаря историческому пониманию целей деятельности это возвышение морали до уровня самоценного фактора человеческой жизни осуществлено значительно более полно и последовательно.

На вопрос о том, как надо учиться коммунизму, ответ В. И. Ле-

нина прост и ясен: *воспитывая из себя коммунистов, вырабатывая коммунистическую моральную позицию.* Рассуждая о путях воспитания, о том, в чем же должна состоять «особенность наших приемов», Ленин и останавливается прежде всего на вопросе о коммунистической морали. «Вы должны воспитать из себя коммунистов. Задача Союза молодежи — поставить свою практическую деятельность так, чтобы, учась, организуясь, сплачиваясь, борясь, эта молодежь воспитывала бы себя и всех тех, кто в ней видит вождя, чтобы она воспитывала коммунистов. Надо, чтобы все дело воспитания, образования и учения современной молодежи было воспитанием в ней коммунистической морали» (с. 308—309).

В этом исключительно важном рассуждении В. И. Ленина особо следует подчеркнуть два взаимосвязанных момента: а) нравственное воспитание понимается им широко, как специфический *прием, способ* реализации программной цели — коммунизма; оно — не просто одна из форм (видов) коммунистического воспитания, наряду со многими другими — трудовым, эстетическим и т. д., а своего рода синоним коммунистического воспитания в целом, его *существенная особенность;* б) воспитание коммунистической морали и воспитание коммунистов суть одно и то же.

Новая историческая задача, выраженная в формуле «учиться коммунизму»,— задача не разрушительная, а созидательная; она выводит человечество из царства необходимости в царство свободы и потому требует для своего решения совершенно иных средств. В данном контексте нравственное противостоит административно-бюрократическому подходу, внешнему принуждению, насилию, узурпации сознания и воли одних индивидов со стороны других. Оно выражает тот факт, что действия людей, строящих коммунизм, только тогда адекватны цели и приводят к ней, когда добровольны, сознательны, инициативны, выражают их глубокое внутреннее убеждение, становятся для них делом чести и совести. Строительство нового общества есть строительство новых форм общественных связей между людьми, оно по природе вещей несовместимо с насилием, обманом, жестокостью, принуждением и другими приемами, которые были свойственны классовой цивилизации и которые вынужденным образом используются коммунистами при решении разрушительной задачи — низвержения буржуазии и подавления ее сопротивления. Более того, господство нравственного начала в мотивах общественного поведения и социальных механизмах является зримым свидетельством, своего рода практическим доказательством преодоления классового угнетения и других форм взаимного отчуждения людей друг от друга. Воспитание коммунистической морали с этой точки зрения тождественно воспитанию сознательной общественной дисциплины, когда личность считает себя имеющей право и обязанной судить о делах общества,

путях истории, берет на себя полноту ответственности за их состояние. В таком понимании воспитание коммунистической морали выражает историческое своеобразие коммунистического воспитания в целом, всех его форм и видов.

Поэтому-то В. И. Ленин ставит знак равенства между воспитанием коммунистов и воспитанием коммунистической морали. Его мысль: «Надо, чтобы все дело воспитания, образования и учения современной молодежи было воспитанием в ней коммунистической морали» (с. 309) — означает, что нравственное воспитание не сводится к сумме мероприятий и вообще не локализуется в виде особого изолированного процесса, а осуществляется на всем пространстве социальной практики, внутренне вписано во все виды общественной деятельности (для молодежи такими видами как раз и является образование, учение и воспитание). Эта мысль имеет вместе с тем и другой, еще более важный аспект: образование, обучение и воспитание только тогда приобретают смысл, соответствующий духу коммунистической формации, когда они ориентированы на воспитание *личности* — не на то, чтобы подгонять человека под какой-то заранее известный шаблон, нагружать его память мертвыми знаниями, формировать в нем приемы ориентации в социальной иерархии и т. д., а на то, чтобы развить его творческие потенции, самостоятельность, пробудить в нем активного субъекта исторического действия, превратить во всесторонне развитую личность. Для воспроизводства общественных отношений классового общества требовались люди послушные, однобокие, эгоистичные, запрограммированные, поэтому образование, обучение и воспитание были направлены на то, чтобы напичкать их определенными знаниями, навыками, нормами, эстетическими стандартами и иными управленческими системами. В старых школах поэтому «не столько воспитывали, сколько натаскивали» (с. 303), вбивали в головы воспитуемых классовые предрассудки, «превращали молодое поколение в подогнанных под общий ранжир чиновников»[1] (с. 303).

Новая коммунистическая формация и в этом отношении делает (обязана делать!) качественный скачок вперед, выдвигая на первый план в воспитательном процессе не получение определенных знаний, навыков и т. д., а воспитание самой личности. Разумеется, задача овладения знаниями, общественными нормами, этикетными навыками и другими социальными умениями остается, однако все

[1] Государственно-чиновничий подход к воспитанию очень точно обозначен в сатирической повести А. Платонова «Город Градов»: один отъявленный бюрократ пишет большой социально-философский труд «Принципы обезличения человека, с целью перерождения его в абсолютного гражданина с законно упорядоченными поступками на каждый миг бытия» (см.: *Платонов А.* Избранные произведения. М., 1983, с. 273).

эти умения перестают быть более или менее изолированными и всегда достаточно самостоятельными, самодовлеющими управленческими системами, а становятся внутренне присущими самой личности, предстают как выражение ее социальной суверенности и целостности. От воспитания, которое имело своей целью запрограммировать воспитуемого, подвести его под определенный, заранее известный образец, необходимо переходить к воспитанию, которое имеет своей целью вывести воспитуемого на простор бесконечного творческого саморазвития, неограниченного человеческого роста. Разумеется, такой переход предполагает глубокое доверие к человеку, наличие неотчужденных, непосредственно общественных форм связей между людьми. Он возможен только в новой — коммунистической — формации. Поэтому воспитание личности не может быть в то же время воспитанием коммунистической личности, воспитанием коммунистической морали.

Воспитать из себя нравственную личность и воспитать из себя коммуниста — это, по мысли В. И. Ленина, одно и то же. Следует заметить, что модель нравственного воспитания, сложившаяся в так называемые годы застоя и все еще превалирующая в нашем общественном сознании, исходит из иного представления. В ней нравственное воспитание рассматривается как особый вид (форма) коммунистического воспитания наряду с другими его видами (формами) — трудовым, эстетическим, физическим и др.; предполагается, что оно строится по образцу любой другой управленческой деятельности, с четким разделением людей на руководителей и исполнителей, которые в данном случае именуются воспитателями и воспитуемыми. Такое понимание воспитания, которое ко всем прочим привилегиям бюрократов добавляет еще «право» быть авторитетными судьями по нравственным проблемам, вполне соответствует духу административно-командного управления общественной жизнью. Оно нуждается в самой серьезной критике — и теоретической и практической.

НРАВСТВЕННОСТЬ: СОЗНАНИЕ И ПРАКТИКА

В. И. Ленин рассматривает проблемы нравственности, совершенно не прибегая (и, можно предположить, сознательно) к традиционным этическим категориям добра, долга, совести, справедливости, чести и другим. Чем объясняется этот на первый взгляд парадоксальный факт?

Социально-нравственная жизнь классового общества (и в этом, как уже отмечалось, В. И. Ленин видел ее фундаментальный порок) была глубоко и фальшиво раздвоенной: жестокие, бесчеловечные нравы прикрывались прекраснодушной официальной про-

поведью. Функцию такого прикрытия, приукрашивания язв общества осуществляло моральное сознание. В этих целях оно подверглось глубокому идеалистическому искажению, осуществлявшемуся на протяжении всей истории классового общества: моральным понятиям был придан абстрактно-всеобщий, социально безразмерный вид; их происхождение было мистифицировано (связано с волей бога, априорными свойствами разума и т. п.); в таком идеологически препарированном виде они были провозглашены в качестве программы и критерия нравственно достойной жизни. Моральная терминология и, более широко, морализующий подход к человеку и обществу явились естественным звеном идеологического механизма, призванного скрыть корыстную сущность интересов господствующих эксплуататорских классов и выдать их за всеобщие интересы. В. И. Ленин решительно отвергает такое понимание нравственности: «Всякую такую нравственность, взятую из внечеловеческого, внеклассового понятия, мы отрицаем. Мы говорим, что это обман, что это надувательство и забивание умов рабочих и крестьян в интересах помещиков и капиталистов» (с. 309). И он обходится без понятий, которые использовались для обмана, несли на себе идеологическую нагрузку, враждебную социалистическим интересам.

В самом деле, нравственно-этические понятия не только выражали реальную нравственность, но и искажали ее. В результате сама нравственная действительность раздвоилась: с одной стороны — фактические нравы, которые, как их ни скрывай, обнаруживают себя во всей житейской непривлекательности, а с другой — обособившаяся форма сознания, моральная идеология, фиксированная в требованиях добра, долга, справедливости и являющаяся более или менее общепризнанным ценностным языком. Что же в таком случае считать нравственностью?

Ответ на этот вопрос для материалиста, казалось бы, не представляет затруднений. Нравственность — не официально провозглашаемые обществом и принимаемые индивидом на уровне помыслов понятия, а то, что лежит за ними и отражается в них, но часто в искаженном виде. Ни об обществе, ни о человеке нельзя судить по тому, что они о себе думают, а надо выяснить, чем они на деле являются. И это касается их нравственности, ибо здесь легче всего обмануться, впасть в иллюзию.

Неверно сводить нравственность к моральному сознанию, но нельзя и отождествлять ее с фактическими нравами, которые суть общественные привычки людей. По своему ценностному содержанию нравы могут быть лучше или хуже, однако они всегда ограниченны, различны у разных социальных групп и в разные эпохи, локализуют место человека в социальном пространстве и времени. Вписывая человека в какую-то конкретную общность,

нравы изолируют его от представителей других общностей, придавая необратимость определенному историческому состоянию, они становятся препятствием на пути перехода к иному, более высокому состоянию. Чтобы стать нравственным, человек должен вырваться из зон изоляции, создаваемых нравами, подняться над эмпирической ограниченностью своего бытия, мыслить общечеловеческими, гуманистическими категориями, саму человечность возвышая до жизнеориентирующего принципа.

Нравственность (мораль), следовательно, представляет собой счастливое пересечение нравственного (морального) сознания и фактических нравов. И возникает такое пересечение тогда, когда человеческая связь, идеально зафиксированная в моральном сознании, становится практической позицией живых индивидов. Именно из такого понимания нравственности исходит В. И. Ленин, рассматривая ее как завершенную человечность коммунистической ассоциации, коммунистический идеал, ставший мотивом социального действия. «Нравственность,— утверждает он,— служит для того, чтобы человеческому обществу подняться выше, избавиться от эксплуатации труда» (с. 313). Основная этико-философская проблема, которую решает В. И. Ленин в речи «Задачи союзов молодежи»,— раскрыть действительную меру гуманности, присущую конкретно-историческим социальным отношениям уходящего со сцены капитализма и нарождающегося коммунизма. Тем самым он *предметно* демонстрирует, что же марксизм на самом деле понимает под нравственностью.

Нравственность — форма связи между людьми, вытекающая из господствующей общественной системы. Суть буржуазной нравственности В. И. Ленин выражает следующим образом: «Старое общество было основано на таком принципе, что либо ты грабишь другого, либо другой грабит тебя, либо ты работаешь на другого, либо он на тебя, либо ты рабовладелец, либо ты раб. И понятно, что воспитанные в этом обществе люди, можно сказать, с молоком матери воспринимают психологию, привычку, понятие — либо рабовладелец, либо раб, либо мелкий собственник, мелкий служащий, мелкий чиновник, интеллигент, словом, человек, который заботится только о том, чтобы иметь свое, а до другого ему дела нет» (с. 312). Капитализм как развитое классовое общество, где отношения эксплуатации «очищены» от сословных, религиозных и прочих ограничений, разъединяет людей в хищнической борьбе за господство, задает принципиально индивидуалистический тип общественного поведения. Он неизбежно порождает нравственность социальной вражды и индивидуализма.

Разумеется, реальные нравы буржуазного общества могут содержать и содержат много такого, что не укладывается в рамки очерченной модели. Им не чужды проявления заботы о человеке,

уважение к достоинству личности и т. д. Но это ничуть не отменяет самой модели, которая вернейшим образом схватывает тенденцию межчеловеческих отношений, насаждаемых капитализмом как социально-экономическим строем. Это лишь доказывает, что и в сфере нравственности социально-экономическая детерминанта является основной, но не единственной и ее действие опосредствовано массой других факторов (национальных, исторических, религиозных, демографических и т. д.).

Изучение нравственности сопряжено с одной специфической трудностью. Нравственность не поддается локализации в виде особой предметной сферы хотя бы в такой степени, в какой другие однопорядковые с ней явления типа религии, искусства, права; она присутствует во всем многообразии общественного бытия, как бы растворена в других процессах — экономике, политике, бытовых отношениях и т. д. В своем специфическом содержании она вычленяется только с помощью форм морального сознания, апелляции к соответствующим терминам. Разумеется, нечто подобное можно сказать о познании вообще, в особенности о познании духовных процессов: любую предметную область мы идентифицируем с помощью соответствующих понятий. Даже стол мы выделяем из многообразия вещей с помощью соответствующего слова. Но стол дает нам о себе знать и помимо слова, когда мы сидим и работаем за ним, ударившись о его край, набиваем себе шишку и т. п. Качественные границы религии или права обозначаются с помощью соответствующих систем понятий, что является делом отнюдь не простым, о чем свидетельствуют многочисленные споры об их природе, специфике. Однако религия и право предстают перед нами также в предметно зримой форме, когда мы сталкиваемся, например, с соответствующими профессиональными группами (монахами, полицейскими и т. д.), учреждениями (церковью, судом и т. д.). Нравственность (и в этом ее специфика) в такой зримой форме не представлена человеку; она фиксируется сознанием. Это способствует формированию заблуждения, будто она вообще есть некий изначальный факт сознания. Такое заблуждение в течение тысячелетий господствовало в общественном сознании и этике, исходивших из перевернутой логики — от долженствования к действительности.

Против этого заблуждения как раз решительно выступает В. И. Ленин, утверждая, что нравственность нельзя выводить «из велений бога... из идеалистических или полуидеалистических фраз» (с. 309), а следует искать в самой исторической реальности — типе социальных отношений. Он понимает нравственность как объективную, строго заданную существующим способом производства связь между людьми: сколь закономерно, что капитализм основан на угнетении одного класса другим, столь же за-

кономерно составляющие это общество индивиды вступают между собой в отношения вражды, эгоистического равнодушия, впитывая их «с молоком матери», как говорит Ленин.

ТОЛЬКО ТО, ЧТО НРАВСТВЕННО, СЛУЖИТ ДЕЛУ КОММУНИЗМА

Марксистское понимание нравственности В. И. Ленин с особенной глубиной продемонстрировал при рассмотрении сущности коммунистической морали, которую он определяет так: «...наша нравственность подчинена вполне интересам классовой борьбы пролетариата. Наша нравственность выводится из интересов классовой борьбы пролетариата» (с. 309); «в основе коммунистической нравственности лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма» (с. 313). В этих чеканных формулировках буржуазные идеологи и пропагандисты (к сожалению, не только они) усматривают проявление неприкрытого теоретического и практического аморализма коммунистов, этакий современный вариант иезуитской формулы «цель оправдывает средства» (мол, для «них» нет ничего святого, «они» готовы пойти на все, если это служит их политическим интересам). Такая интерпретация является злобной фальсификацией. Заметим, однако, что она ловко использует некоторые печальные страницы нашей истории, когда политическое насилие приводило к ничем не оправданной жестокости, и питается осуществляемой от имени марксизма вульгаризацией этики, когда понятия совести, счастья, справедливости рассматриваются чуть ли не как привилегия социалистической личности.

Что же действительно хотел сказать В. И. Ленин? Каково объективное содержание его высказываний, не вырванных искусственно из живой ткани ленинской мысли, а рассмотренных в контексте всей речи и — более широко — в контексте коммунизма как мировоззрения и исторического движения?

Когда мораль отождествляется с классовым интересом пролетариата, борьбой за коммунизм, то существенно важно знать, что под этим конкретно имеется в виду. «Старое общество было основано на угнетении помещиками и капиталистами всех рабочих и крестьян. Нам нужно было это разрушить, надо было их скинуть, но для этого надо создать объединение. Боженька такого объединения не создаст... Только пролетариат мог создать такую сплоченную силу, за которою идет раздробленное, распыленное крестьянство, которая устояла при всех натисках эксплуататоров. Только этот класс может помочь трудящимся массам объединиться, сплотиться и окончательно отстоять, окончательно закрепить коммунистическое общество, окончательно его построить» (с. 309, 310). «Коммунистическая нравственность это та, которая

служит этой борьбе, которая объединяет трудящихся против всякой эксплуатации, против всякой мелкой собственности...» (с. 311). Пролетариат дает то, что не может дать «боженька»,— объединение, братство, основанные на отрицании «всякой эксплуатации». Коммунизм есть общественная связь, в которой люди соединяются друг с другом без посредствующей роли частнособственнического интереса. Ставя знак равенства между нравственностью и борьбой за коммунизм, В. И. Ленин, в сущности, утверждает лишь то, что сам коммунизм является воплощенной нравственностью. Смысл ленинской постановки вопроса не будет искажен, если мы скажем: *только то, что нравственно, выражает интересы пролетариата, действительно ведет к укреплению коммунизма.*

Если в формуле «мораль есть то, что служит делу коммунизма», используя элементарные законы арифметики, расшифровать «неизвестную», обозначенную как коммунизм, обратившись для этого к трудам К. Маркса, Ф. Энгельса и самого В. И. Ленина, то получится: мораль есть то, что служит делу «обеспечения *полного* благосостояния и свободного *всестороннего* развития *всех* членов общества»[1], создания ассоциации, «в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»[2]. Или, говоря по-другому, мораль есть борьба за действительную гуманистическую связь между людьми, за воплощенную человечность. Поэтому было бы неверным делать вывод, будто всякая политическая акция, всякое практическое действие, предпринимаемые в процессе борьбы за построение нового общества, автоматически заслуживают высокой нравственной оценки. Увы, это не так. И не только потому что возможны ошибки, деформации, а просто сама действительность, экономическая и политическая целесообразность сплошь и рядом заставляют идти на такие действия, такие компромиссы, которые находятся в противоречии с совестью, с требованиями коммунистической справедливости. Жизнь и тем более суровая практика классовой борьбы не являются простой иллюстрацией моральных норм. Реальные люди, многомерные, полные противоречивых чувств и стремлений, не умещаются в жесткие рамки этических абстракций.

Какие же выводы вытекают из расхождения этического императива человечности и повседневных мотивов жизненной целесообразности? Тут возможны два крайних решения, которые подсказаны исторически сложившимися этическими шаблонами.

Во-первых, полная дискредитация эмпирических мотивов и возвышение морали над «грязной» действительностью в качестве особого, самоцельного и замкнутого в себе состояния духа. Мо-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 6, с. 232.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 447.

ральная воля в данном случае черпает свою гордость в том, что она может возвыситься над реальным, погрязшим в пороках миром, отвернуться от него, пренебречь им. Такая позиция была типична для домарксистской этики: стоики противопоставляли безжалостной судьбе внутреннюю стойкость мудреца; религиозная этика рассматривала земную жизнь как греховную, а осуществление гармонии между добродетелью и счастьем перенесла в потусторонний мир; Спиноза полагал, что интеллектуальная любовь к природе «снимает» хаос страстей и ведет человека к вершинам блаженства; Кант считал безусловное уважение к нравственному закону единственным достойным мотивом поведения, а эмпирические стремления — проявлением себялюбия. Морализующее отрицание действительности вырастает на почве крайнего разрыва между «воспарившими» моральными требованиями и эгоистически разорванными нравами. Оно, по сути дела, является формой социальной трусости, обращенным в действие бессилием.

Во-вторых, отказ от моральных норм как относительно самостоятельных критериев оценки, этическая апология повседневности. Такое понимание свойственно натуралистическим и вульгарно-социологическим концепциям, первые из которых нравственно санкционируют «естественный» эгоизм индивидов, вторые стоят на точке зрения социального утилитаризма. Здесь мораль «растворяется» в практических интересах, эмпирических потребностях, или, что одно и то же, практические интересы, эмпирические потребности поднимаются до уровня этических добродетелей. Исторические причины, порождающие инструментальное отношение к морали, могут быть самые разные — от анархистского отчаяния отверженных, деклассированных слоев трудящихся до восторженного прагматизма молодых, нарождающихся социальных сил.

Марксистско-ленинскому мировоззрению глубоко чужды как абсолютизация морали, так и нигилистическое отношение к ней, хотя рецидивы таких подходов давали о себе знать в теории и на практике. Так, игнорирование относительной самостоятельности морали обнаружилось в 30-е и 40-е годы советской истории, когда нравственные отношения рассматривались как частный случай политических, а любая практическая акция в области социально-экономических преобразований общества — как выражение нравственной мудрости. Морализаторство проявилось в 70-е — начале 80-х годов, когда был существенно ослаблен ритм социальных преобразований, наиболее очевидно обнаружив себя в попытках объяснить усилившиеся негативные тенденции в общественных нравах упущениями в воспитательной работе. В обоих случаях речь идет о болезненных отклонениях, деформациях.

Марксистская теория и социалистическая практика, рассмотренные в норме, в их исторической сущности, так, как понимали их

К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин, несовместимы с инструментально-практическим подходом к морали по той причине, что нацелены на завершенный гуманизм коммунистического общества; отсюда — принципиально критическое отношение к каждой конкретной ступени общественного развития. Они еще более далеки от морализаторской позиции, ибо исходят из глубокой веры в возможность реально-гуманистического преобразования социальной действительности. В том-то и заключается диалектический смысл ленинской этики, чтобы, законно отвергая морализаторский подход к миру, не деградировать до уровня морального нигилизма, чтобы придать социально-деятельный смысл гуманистическим установкам и одновременно саму социальную деятельность критически оценивать с точки зрения гуманистических критериев, чтобы выйти за пределы той исторической и теоретической парадигмы, где нет иного выбора, как между беспринципным делячеством и этическим снобизмом. Отождествление морали с коммунистическим идеалом как раз дает такую возможность: оно ориентирует на практически-деятельное отношение к жизни, активное участие в социалистическом и коммунистическом изменении общественных отношений и в то же время позволяет сохранять свободу моральной критики по отношению к любым практическим действиям.

Рассмотрим ленинскую логику в данном вопросе на конкретном примере отношения к компромиссам. В работе «Детская болезнь «левизны» в коммунизме» он анализирует лозунг «никаких компромиссов», выдвинутый некоторыми, чересчур радикально настроенными представителями молодых коммунистических партий Западной Европы. Такую позицию В. И. Ленин характеризует как ребяческую, наивную, детскую. Жизненные ситуации складываются объективно, самим ходом исторического развития, они не всегда соответствуют желаниям торопливых революционеров. Компромиссы поэтому неизбежны. Весь вопрос в том, чтобы проводить различие между вынужденным компромиссом, продиктованным объективными условиями, который не уменьшает готовности к дальнейшей борьбе, и «компромиссом предателей, которые сваливают на объективные причины свое шкурничество...»[1]. Весь вопрос в том, чтобы неизбежные компромиссы, лавирование, соглашательство подчинять целям «*повышения*, а не понижения, *общего* уровня пролетарской сознательности, революционности, способности к борьбе и к победе»[2]. Правильно относиться к компромиссам — значит ясно сознавать, трезво оценивать их исторические и этические пределы, понимая: они избираются не потому, что представляют собой высоконравственное действие, а потому,

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 41, с. 52.
[2] Там же, с. 59.

что целесообразны с точки зрения объективных обстоятельств. Это может быть компромисс с ненавистным врагом, но враг от этого не становится менее ненавистным. Это может быть тактика, требующая уловок, хитрости, сокрытия правды и т. д., которые, хотя и являются действиями необходимыми, тем не менее остаются в нравственном плане сомнительными. Важно при практическом осуществлении компромиссов не возводить нужду в добродетель, не рассматривать навязанные обстоятельствами действия как героические поступки. Говоря, что «нравственность служит для того, чтобы человеческому обществу подняться выше, избавиться от эксплуатации труда» (с. 313), В. И. Ленин как раз обозначает гуманистическую перспективу исторического процесса, позволяющую и требующую критического отношения к многообразным компромиссам, которыми полна реальная жизнь реальных людей.

Было бы непростительным снобизмом, величайшей трусостью отказываться от диктуемых обстоятельствами практических действий только потому, что они не соответствуют нашим моральным представлениям. Этика, парализующая социальное творчество масс, общественную активность личности, есть пустая и вредная иллюзия. Но еще большей ошибкой будет под давлением обстоятельств «снижать» моральные критерии или отказываться от них. Надо ясно сознавать, что реально практикуемый образ действия, даже если он абсолютно необходим, не всегда является нравственно оправданным.

Но как избежать крайностей гиперморальности и аморализма, как удержаться на тонкой грани, которая не рассорит нас с высокими моральными принципами и в то же время позволит быть социально активными, деятельными? Такая возможность имеет индивидуально-психологический и социально-управленческий аспекты, предполагая и требуя очень высокого уровня развития личности, организации общественной жизни. Но в основе своей она является исторической — возникает там и тогда, где и когда социально-иерархические отношения заменяются солидарно-товарищескими, люди перестают воспитывать (управлять, использовать, подавлять и т. д.) друг друга, а начинают вместе пестовать, совершенствовать социальную и природную среду, то есть создают реально-гуманистические, человечные формы общественной связи. Такая историческая возможность, собственно говоря, и есть коммунизм, понятый как факт межчеловеческих отношений, есть то, что В. И. Ленин называет коммунистическим воспитанием.

«Когда рабочие и крестьяне доказали, что мы умеем своей силой отстоять себя и создать новое общество, вот здесь и началось новое коммунистическое воспитание...» (с. 312). Эти, выражающие само существо дела слова В. И. Ленина показывают, что он понимает воспитание совершенно иначе, чем его понимали тра-

диционные педагогика и этика, и, надо заметить, иначе, чем его понимают многие представители советской педагогики и этики сегодня. Коммунистическое воспитание, или воспитание в духе коммунистической нравственности (а это, с точки зрения Ленина, одно и то же), нельзя превращать ни в особую сферу деятельности, ни в особую профессию. И уж, разумеется, его нельзя понимать как самостоятельный процесс, в ходе которого идет «перекачка» ценностей от воспитателя к воспитуемому. Это — новый способ жизнедеятельности, новая перспектива человеческих отношений. Коммунистическое воспитание и есть сама жизнь, насыщенная коммунистическим смыслом. Оно совпадает с практической борьбой, направленной на нравственное очищение действительности. В. И. Ленин говорит: «Быть членами Союза молодежи значит вести дело так, чтобы отдавать свою работу, свои силы на общее дело. Вот в этом состоит коммунистическое воспитание. Только в такой работе превращается молодой человек или девушка в настоящего коммуниста. Только в том случае, если они этой работой сумеют достигнуть практических успехов, они становятся коммунистами» (с. 315—316).

Ленинское понимание воспитания лучше всего обнажает характер связи коммунизма и морали. Для В. И. Ленина коммунизм — это такое историческое движение, в ходе которого этика из теоретической превращается в практическую, а мораль, исторически выделившаяся когда-то в особую форму общественного сознания, вновь возвращается на землю. Коммунизм и мораль едины, их нельзя оторвать друг от друга. Если мораль перемещается в область фраз, пожеланий, идеальных помыслов, не реализуясь в практике межчеловеческих отношений, значит, она не является коммунистической. Точно так же, если какой-то практический опыт не выдерживает моральной критики, несет в себе безнравственное начало, с полной уверенностью можно сказать, что такой опыт некоммунистичен. Если коммунизм ссорится с моралью, то это плохо для морали, но еще хуже для коммунизма. Истинный коммунизм начинается вместе с моральным доверием людей друг к другу, и он кончается там, где это доверие утрачено.

Коммунизм, разумеется, нельзя этизировать, мораль не составляет ни единственного, ни ведущего мотива коммунистического движения. Но общественная практика данного движения, взятая во всех ее измерениях — экономическом, политическом, культурном и т. д.,— имеет ту особенность, что она или реализует нормы добра и человечности, или в той мере, в какой не удается этого сделать, рассматривает себя открытой для практической критики с точки зрения таких норм. Она существует в перспективе, в которой необходимость сливается с этикой, счастье совпадает с добром, благие замыслы смыкаются с возвышенными поступками, идеальная мораль становится моралью реальной.

А. П. Скрипник

ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНОГО ЗЛА В ИСТОРИИ ДОМАРКСИСТСКОЙ ЭТИКИ

Что такое моральное зло? Является ли оно объективным свойством бытия или субъективным состоянием человека, где оно обитает — в вещах или душе? Зла не существует без добра, и наоборот. Но значит ли это, что зло по статусу и силе соразмерно добру? Эти и многие другие напряженные вопросы занимали философов с древнейших времен.

С момента своего возникновения этика была призвана занять определенную позицию по отношению к одной из вечных проблем нравственности — моральному злу. Ей предстояло выявить и описать характерные черты зла и его «опознавательные знаки», выяснить причины его появления, развенчать аморализм, показать его отталкивающие качества, вести неустанный поиск путей борьбы со злом, его искоренения. Все эти функции этики сходились, как лучи в фокусе, в одной проблеме: существует ли нечто злое по своей природе, то есть независимо от субъективных, индивидуальных и групповых моральных оценок, или все то, что принято называть злом, оказывается таковым лишь вследствие именно такой оценки данного явления. Развитие и углубление понятия зла в истории этики происходило в противоборстве различных решений данной проблемы.

Вопрос о природе зла органически связан с более общей и фундаментальной проблемой этики — проблемой сущности морали. Если мораль представляет собою какую-то сущностную сторону бытия, то, очевидно, и зло — не простая видимость или продукт субъективной точки зрения, а нечто, противостоящее бытию, придающее ему ложные, искаженные формы. Если же мораль — только фикция, не заключающая в себе никакого объективного значения, а употребляемая лишь для личного или совместного удобства, то и зло приобретает иллюзорный, необязательный, произвольный

характер: вроде пугала, которого может устрашиться лишь тот, кто не знает его действительного смысла.

В истории этики было представлено множество пониманий сущности морали и соответственно зла. Их можно свести к четырем основным типам: этическому абсолютизму, этическому конвенциализму, имморализму и диалектическому объяснению зла. Всю историю этики допустимо рассматривать как движение от непрекращающейся борьбы между абсолютизмом и конвенциализмом через временные, но нередкие имморалистические отклонения к диалектическому пониманию зла, преодолевающему крайности и односторонности предшествующих подходов.

АБСОЛЮТНОЕ ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ ДОБРА И ЗЛА

Абсолютистские концепции строятся на онтологизации добра (блага) и толковании зла как чего-то по сути своей чисто отрицательного, противоборствующего бытию и искажающего его. Противоположность зла и добра, согласно такому мировоззрению, носит абсолютный характер. Ни в каких условиях, ни в каком отношении зло не способно переходить в добро, и наоборот. Подобное понимание зла развивалось, как правило, в рамках объективно-идеалистической философии и религии. Насколько объективному идеализму чужда диалектика, настолько он склонен абсолютизировать противоположность между злом и добром. Своеобразные конструкции этического абсолютизма обнаруживаются в этике Сократа, Платона, Аристотеля, стоиков, в христианской теологии, в религиозном учении манихеев, у Декарта, Лейбница, Канта и т. д.

Основной недостаток такого типа концепций — в их отрыве от реальных нравов. Действительное многообразие нравственной жизни, богатство нюансов в обычаях и характерах различных народов и социальных групп подведены под идеальные конструкции, с которыми они практически не имеют связи. Любое отклонение от нравов данной страны, от интересов господствующего класса, от собственных моральных симпатий мыслителя рискует приобрести статус нравственного зла. Этический абсолютизм недостаточно чуток к историческим изменениям морали.

В рамках этического абсолютизма и других названных подходов разработано много различных, порою прямо противоположных концепций зла, его сущности и происхождения. Поскольку зло — предмет весьма сложный и многоликий, у одного и того же мыслителя нередко сочетались сразу несколько вариантов его определения. Попытаемся выделить наиболее характерные из них.

Самым архаичным способом понимания зла является, по-видимому, выделение особого духа, божества или субстанции, выступающих источником всех бед и несчастий в мире. Этот способ понимания уходит корнями в первобытную мифологию. Развернутое выражение он нашел в религии древних персов — зороастризме. Мировая история, согласно данной религии, представляет борьбу Аримана (Ангро-Майнью) и Ормузда (Ахурамазда) — духа-разрушителя и духа-созидателя, злого и доброго богов, абсолютного зла и абсолютного добра, тьмы и света. Утверждалось, что борьба этих двух начал только в конце времен завершится победой добра. Все благие вещи в мире созданы Ахурамаздой, а Ангро-Майнью сотворил все скверное и вредное для человека: смерть, зиму, хищных чудовищ, злых колдунов, шатание мыслей, грех педерастии и многое другое [1]. Главными соратниками Ангро-Майнью являются Друдж (ложь) и Айшма — воплощение хищничества и разбоя.

Зороастризм — крайняя форма противопоставления добра и зла. Близким к нему по смыслу способом понимания зла было выведение его из материального телесного, вещественного начала. Такое понимание, представляющее собой шаг вперед от мифологии к философии, основано на резком противопоставлении души и тела. В западноевропейскую культуру оно внесено пифагорейцами и Платоном. От них идет идея о том, что имеющая божественный источник душа погребена в теле, как в могиле [2]. Тело обременяет душу массой разных низменных страстей и отвращает ее от познания истины. Все телесные влечения суть зло и источник зла. Тело, будучи материальным, вещественным, плотным, тяжелым и т. п., влечется к подобному себе: к материальным предметам, богатству, пище, питью. Оно хочет физически обладать и чувственно наслаждаться. Душа, наоборот, как бестелесная и незримая, стремится к нематериальным вещам: идеям и истине. Познание, как путь добродетели, противопоставляется порочным путям приобретения и наслаждения.

Почему этика пошла по пути противопоставления души и тела, по пути отождествления всего телесного со злом? Возможность противопоставления душевного телесному заключена уже в том культурном процессе, в котором человеческая деятельность освобождается от направленности только на удовлетворение природных потребностей (пищевой, сексуальной, оборонительной и т. п.). Усложнение детерминации поведения, появление психических механизмов, надстроенных над естественно-биологическими приспособительными реакциями, создают предпосылку для различения

---

[1] См.: Хрестоматия по истории Древнего Востока, ч. 2. М., 1980, с. 71, 72.

[2] См.: *Платон*. Соч. В 3-х т., т. 1, с. 319.

высших и низших побуждений. В реальной жизни индивида возвышенные душевные побуждения могут вступать в конфликт с элементарными влечениями. Этот конфликт и готовит почву для представления о том, что именно элементарные влечения являются источником зла.

Но между душевными и телесными побуждениями не может быть неустранимого антагонизма, ибо первые регулируют порядок и степень удовлетворения вторых соответственно сложившимся в данном обществе отношениям. Антагонистический характер взаимосвязь души и тела приобретает только тогда, когда в самом обществе возникают непримиримые антагонизмы. Противопоставление души и тела было не чем иным, как превращенной формой осознания противоречия между образом человека, задаваемым требованиями общества и культурой, с одной стороны, и реальными стремлениями индивидов — с другой. Реальные побудительные мотивы принимались за влечения тела и клеймились как зло, а образ человека, созданный общественной культурой и господствующей идеологией, олицетворялся в душе и возводился на ценностный пьедестал.

Идея иерархической подчиненности тела душе порождается культурой классово-антагонистического общества и воспроизводит в себе особенности соответствующих общественных отношений. По логике Платона, «божественное создано для власти и руководительства, а смертное — для подчинения и рабства...»[1]. Действительное противоречие, выраженное в мистифицированной форме, не получало разрешения. Наоборот, оно обрекало человека на нескончаемую и бесперспективную борьбу с самим собой. Последовательным практическим воплощением этого мировоззрения был аскетизм, уводящий личность от социальной действительности вместо того, чтобы ориентировать ее на активные миропреобразовательные действия. Противопоставление телесного душевному — один из наиболее типичных догматических способов понимания зла.

Античная этика видела коренное преимущество души перед телом в ее способности к познанию. Этот взгляд дает ключ к еще одному характерному пониманию зла — отождествлению его с незнанием, заблуждением, невежеством. Уравнивание добра и истины, добродетели и знания влечет за собой истолкование зла как недостаточного или ошибочного познания. Такое истолкование является заметным шагом на пути демифологизации зла. Зло осознается как продукт собственной деятельности человека, неправильно ориентированного в окружающем мире. У истоков этого способа объяснения зла стоит Сократ.

---

[1] *Платон.* Соч. В 3-х т. М., 1970, т. 2, с. 45.

Рационалистическая этика Сократа построена на принципе единства знания и добродетели. Люди творят зло вследствие причастности какому-либо пороку — невежеству, безрассудству, нечестивости, несправедливости либо трусости. Всякая добродетель основана на знании, а порок, стало быть, проистекает из невежества. Если мудрость (sophia) — главная добродетель, то главою всех пороков выступает невежество — особое состояние души, когда ее понятия и представления темны, неотчетливы, спутаны между собою. Остальные пороки по смыслу сходны с невежеством и вытекают из него. Безрассудство — это незнание истинной меры в удовлетворении своих желаний и страстей; трусость — незнание того, что на самом деле является страшным, а что таковым только кажется; несправедливость — незнание блага и зла в государственной жизни.

Природа зла в сократовской этике конкретизируется в трех выводах: 1) никто не творит зла добровольно [1]; 2) тот, кто совершает несправедливость намеренно, лучше того, кто допускает ненамеренное нарушение справедливости [2]; 3) чинить несправедливость значительно хуже, чем ее терпеть [3].

Решение вопроса о том, способен ли человек добровольно стремиться к злу или не способен, зависит от того, существуют или не существуют благо и зло сами по себе. Если благо и зло существуют объективно и имеют значение для каждого человека в любой ситуации, если благо не переходит в зло, а зло в благо, то при их истинном познании вероятность действий, направленных на осуществление зла, будет приближаться к нулю. Если же различие между злом и благом относительно, то знание того, что данный конкретный поступок считается злом, не будет исключать его совершения. Сократовский вывод о невозможности добровольного зла справедлив, следовательно, для тех условий, где отношения между людьми прозрачны и вполне однозначны.

Этот вывод, как и два других, существенным образом связан с целерациональным типом мышления, для которого хорошим является действие, ближайшим путем ведущее к заранее установленной цели и в конечном счете полезное для человека. Зло, наоборот, есть то, что уводит от цели или затрудняет ее достижение. Сократ, разумеется, отличал зло как продукт человеческих действий от природного зла (бедствий, болезней и т. п.), но по логике целера-

---

[1] «...Никто не стремится добровольно к злу или к тому, что он считает злом... Не в природе человека по собственной воле идти вместо блага на то, что считаешь злом; когда же люди вынуждены выбирать из двух зол, никто, очевидно, не выбирает большего, если есть возможность выбирать меньшее» (*Платон*. Соч. В 3-х т., т. 1, с. 248).

[2] См.: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, IV, 2, 19 -20.

[3] См.: *Платон*. Соч. В 3-х т., т. 1, с. 342.

ционального мышления он полагал, что с первым нужно бороться так же, как и со вторым: углублением познания, расширением образованности, совершенствованием счетно-измерительных умений, одним словом, повышением, выражаясь современным языком, информативной обеспеченности человека. Сократовскую концепцию зла нельзя назвать односторонне-рассудочной, поскольку в ней мудрость ставится выше рассудительности, понимание благородных жизненных целей — выше умения рассчитывать житейские выгоды. Однако Сократ рассматривает человеческие отношения в их «вещном» аспекте и утрачивает специфическое отличие морали от предметно-практической деятельности вообще.

Одним из несомненных завоеваний рационализма в этике можно считать вывод о том, что нравственное зло и мудрость несовместимы друг с другом. Но рационализму недостает понимания того, что позиция человека по отношению к миру, обществу и самому себе определяется не только степенью познания этих объектов, а более широким кругом интересов: степенью включенности индивида в систему социальных связей, содержанием этих связей и т. д. Уровень моральности человека зависит от степени усвоения им общечеловеческой культуры. Однако это усвоение не сводится к философскому умозрению сущности вещей. Оно проходит многочисленными артериями эмоциональных связей, кристаллизуясь в бессознательных предрасположениях и создавая целостный ансамбль мировоззрения. Эти эмоциональные и бессознательные механизмы важны ничуть не менее, нежели философские понятия, ибо без них нравственная жизнь гаснет даже при развитом интеллекте и неослабевающем познавательном интересе.

В рамках теоретической конструкции зла как незнания, заблуждения, невежества не может быть обоснована моральная ценность невинности и неискушенности. Для последовательного рационалиста личность, не ведающая о глубинах морального падения, о бесконечном разнообразии извращенных чувств и мыслей, должна быть равноценна неотесанному невежде. Рационалистический подход обнаруживает только те разновидности зла, которые тождественны нравственному примитивизму и тупости. Поэтому он не дает возможности развенчать аморализм, сочетающийся со всесторонней образованностью, развращенную философскую мысль, проявившую себя, например, в гностическом течении антитактов, где грешили из принципа, чтобы измыслить и прочувствовать все, вплоть до самого грязного и низменного. Так, гностик Карпократ «учил совершать всякое бесстыдство и всякое грязное дело. Если кто, говорил он, не пройдет через все и не выполнит воли всех демонов и ангелов, то он не может взойти на высочайшее небо

и стать выше Начал и Властей»[1]. Рациональность, как видим, легко подменяется односторонней рассудочностью.

Теневой стороной рационализма является известное пренебрежение к эмоциональным аспектам нравственности. Из моральных запретов непреложными остаются только те, целесообразный смысл которых можно установить путем рассуждения. Все остальное содержание морали при таком подходе может быть отброшено без сожалений и угрызения совести. С наибольшей наглядностью эта теневая сторона рационалистического понимания зла выявляется у стоиков. Стоический мудрец бесстрастно нарушает общепринятые установления, если они, на его взгляд, не вытекают из естественного закона. Мудрец, замечает Хрисипп, станет «даже есть человеческое мясо, если таковы будут обстоятельства»[2]. Ничего предосудительного с точки зрения законов природы и разума стоики не находят ни в некрофагии (поедании трупов), ни в гомосексуализме, ни даже в инцесте (половой связи с близкими родственниками)[3]. На фоне такого потрясающего безразличия к самым крайним проявлениям морального разложения благосклонное отношение стоиков к самоубийству выглядит не только естественным, но даже и невинным. «Уйти из жизни, по их словам, для мудреца вполне разумно и за отечество, и за друга, и от слишком тяжкой боли, или увечья, или неизлечимой болезни»[4].

ЗЛО КАК ОТПАДЕНИЕ ЧАСТИ ОТ ЦЕЛОГО

Значительную роль в истории этики играло понимание зла как хаоса, нарушающего гармонию и порядок вещей. Издревле порядок понимался как такой способ организации системы, при котором части в своем существовании и функционировании подчинены целому. Зло в соответствии с таким пониманием возникает вследствие того, что какая-либо часть противопоставляет себя целому и извращает естественный (или сверхъестественный) порядок. В зависимости от того, какое целое полагалось в качестве основы порядка и гармонии, концепции зла подразделялись на космологические, психологические и социологические.

В космологических концепциях зло объяснялось как отступление от космического порядка, когда некоторая часть мирового

---

[1] *Иоанн Дамаскин*. Источник знания.— Полное собрание творений. Спб., 1913, т. 1, с. 127.

[2] *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986, с. 282.

[3] См.: *Секст Эмпирик*. Соч. В 2-х т. М., 1976, т. 2, с. 38—39.

[4] *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, с. 285.

целого по каким-то причинам выпадает из единого строя и начинает действовать обособленно, во вред себе и другим. Элементы такого подхода можно обнаружить у досократиков: в милетской школе, у Гераклита и других. Сходный комплекс идей развивался в рабовладельческих и феодальных культурах Востока. Так, в древнекитайском даосизме зло представлялось отклонением от мирового пути «дао». В конфуцианстве мир изображался как единый целостный организм, каждая часть которого связана с другими частями тысячей невидимых нитей. Законы мира и общества установлены самим небом, если какой-то человек нарушит хотя бы одно установление, он может вызвать аритмию всего космического целого, что повлечет за собой неотвратимые и грозные несчастья.

В психологических концепциях за основу взята гармония человеческой души. Зло возникает вследствие того, что какая-либо часть души, ее содержание или функция противопоставляет себя душе как целому. Платон, например, выделяя в человеке три части души — разумную, яростную и вожделеющую,— усматривал возможность возникновения зла в том, что какая-то из этих частей окажется способной противопоставить себя всей душе в целом. Если сделает это яростная часть, то человек будет отличаться чрезмерным властолюбием, воинственностью и гневливостью, приближаясь к породе хищных животных — волков, ястребов или коршунов, а если вожделеющая — он будет подвержен необузданным низменным страстям, характерным для породы ослов и свиней.

Понимание зла как дисгармоничного состояния души проходило, подвергаясь изменениям, сквозь целые исторические эпохи. Широкое распространение оно получило в буржуазной культуре, ибо капитализм в массовых формах породил отчуждение человека и его деятельности. В философских концепциях Ф. Шиллера и немецких романтиков далекая античность трактуется как эпоха цельной, полнокровной личности, утраченной последующим развитием общества. Нравственное зло, по Шиллеру, порождается тем, что люди теряют свой человеческий образ, превращаясь в одностороннюю психическую функцию. «Вечно прикованный к отдельному малому обломку целого, человек сам становится обломком; слыша вечно однообразный шум колеса, которое он приводит в движение, человек не способен развить гармонию своего существа, и вместо того чтобы выразить человечность своей природы, он становится лишь отпечатком своего занятия, своей науки»[1]. Ущербный человек не может ни радоваться жизни, ни быть по-настоящему добродетельным.

---

[1] *Шиллер Ф.* Собр. соч. В 7-ми т. М., 1957, т. 6, с. 265—266.

Истолкование зла как психической дисгармонии преодолевало ограниченность концепций зла как неведения, предполагая, что для добродетельной и счастливой жизни необходим не только высокий уровень информативной обеспеченности, но и порядок, согласованность, цельность, полнота душевных побуждений. Дисгармоничная внутренняя жизнь действительно является причиной многих видов аморализма, но за внутренним душевным разладом часто стоит разлад внешних общественных условий. Поэтому психологические концепции зла, как правило, органически связаны с социологическими. Так обстояло дело и у Платона, и у Шиллера, и у других мыслителей, объясняющих зло дисгармонией души.

В основу социологических концепций зла положено представление об идеальном общественном порядке, о цельности и гармонии социального организма. Гарантией общественного порядка выступает здесь некий естественный закон, который иногда совпадает, но чаще не совпадает с писаными законами государства. Источник зла усматривается в какой-либо части общества (государства), противопоставляющей себя целому. Когда какое-либо сословие, группа людей или отдельные индивиды отстаивают интересы, отличные от интересов всего общества, они впадают во зло, следуя в этом случае своим воображениям, а не действительным интересам. Ибо действительные интересы части подчинены интересам целого и производны от них. Зло, согласно такой интерпретации, выступает как в облике индивидуализма (противопоставления личных интересов общественным), так и партикуляризма (противопоставления частных интересов общим).

Наиболее простая форма подобной концепции зла изложена в «Политике» Аристотеля. Нормальное государство, по Аристотелю, таково, что все его части согласованы друг с другом. Те государства, где произошло рассогласование частей и одна из них противопоставила себя другим, являются отклоняющимися и извращенными. Существуют три отклоняющиеся формы государства, и в каждой из них власть преследует только свои собственные выгоды: в тирании — одного правителя-деспота, в олигархии — выгоду состоятельных граждан, в демократии — выгоду неимущих [1] Извращенные формы государства в изобилии производят различные пороки — корыстолюбие, малодушие, подлость, распущенность, наглость, взаимную враждебность и т. д. Основные общественные корни аморализма, по Аристотелю, прорастают в области политических отношений, а в сфере экономической выделяется только один корень — резкое имущественное неравенство.

Самое глубокое и разностороннее (в рамках домарксистской этики) социологическое понимание зла разработано в этике уто-

---

[1] См.: *Аристотель.* Соч. В 4-х т., т. 4, с. 457

пического социализма. Главной причиной дезорганизации общества и сопутствующих ей нравственных пороков утописты считали частную собственность и имущественное неравенство. Частная собственность разъединяет и противопоставляет людей. Люди оказываются неравными, а неравенство влечет за собой взаимное недоброжелательство, подозрения и злодейства. Неравенство извращает сущность человека, порождая стремления, не соответствующие его природе. Как писал Т. Мор, «во всяком роде живых существ жадным и хищным становятся или от боязни лишиться, или — у человека — только от гордыни, которая полагает своим достоинством превосходить прочих, чрезмерно похваляясь своей собственностью...»[1]. Французские утописты XVIII в. Мелье, Мабли, Морелли, Гракх Бабеф связывали нравственное зло с имущественным и сословным неравенством. Корыстолюбие и честолюбие, по их мнению, порождаются извращенным устройством общества, в котором нарушено соответствие между личными заслугами человека, с одной стороны, и его материальным положением и уровнем престижа — с другой. В утопическом социализме XIX в. источником зла также полагалось извращенное общественное устройство, допускающее наличие общественного паразитизма и его проникновение в сферу власти (Сен-Симон), закрепощающее и заглушающее человеческие страсти (Ш. Фурье), разъединяющее общий и частный интересы (Р. Оуэн).

Характерным для всего утопического социализма является понимание зла как отступления от социального порядка, как распада целостности общественного организма, разгула частных эгоистических интересов. Идея утопического социализма о неразрывной связи аморальности с определенными общественными условиями вошла в сокровищницу мировой этической мысли.

КАК БОГ МОГ ДОПУСТИТЬ СУЩЕСТВОВАНИЕ ЗЛА?

Понимание зла как части, противоставившей себя целому, нуждалось в ответе на вопрос, почему и зачем какая-то часть может взбунтоваться против целого и выпасть из общего порядка. Особенно остро этот вопрос звучал в контексте религиозного, в частности христианского, мировоззрения, где целое бралось в самом глобальном смысле — в образе бога, объемлющего собою все. Формирование мировых религий трансформировало идею бога как сильного покровителя и союзника племени или народности в идею всемогущего и всеблагого существа. Но бога, обладающего такими атрибутами, чрезвычайно трудно совместить с наличием

[1] *Мор Т.* Утопия. М., 1978, с. 193.

в мире физического и морального зла. Возникал вопрос, почему бог мирится с существованием зла: потому ли, что не может его уничтожить, или потому, что не хочет. Но если он не может уничтожить зло, то он не всемогущ, а если не хочет, то не всеблаг.

Особая часть христианского вероучения — теодицея (богооправдание) — усмотрела разрешение этой трудности в допущении, что зло является своего рода видимостью, которая имеет отрицательное значение только сама по себе или с ограниченной человеческой точки зрения, а с точки зрения вечности, наоборот, оказывается благом. «Весь мир (universitas rerum) похож на картину, где черная краска наложена на свое место; он прекрасен даже со своими грешниками, хотя, если их рассматривать самих по себе, они безобразны»[1]. Согласно такой логике, нравственный порок и грех, будучи злом сами по себе, существуют только для того, чтобы укреплять веру и добродетель. Если устранить все случаи зла, учит крупнейший католический теолог средневековья Фома Аквинский, то в мире недоставало бы многих благ, например, без убийства животных не было бы львов, а без жестокости тиранов — стойкости мучеников [2]. Восставая против божественной справедливости, нравственное зло не может нанести ей ущерба, а лишь губит само себя. Грешники в конечном счете служат чем-то вроде удобрения или строительного материала для возвышения праведников. Суровый ригоризм религиозной морали удивительным образом смыкается с отношением к человеку как к средству, то есть с той сомнительной нравственной позицией, которая отчетливо проступает в упрощенном народном богословии. Она прямо выражена, например, в популярной богословской книге Гонория Августодунского «Светильник» (XI—XII вв.), где утверждается, что «отвергнутые сотворены ради избранных, дабы последние чрез них совершенствовались в добродетелях и исправлялись от пороков, выглядели бы в сравнении с ними более славными и, созерцая их муки, сильнее радовались бы собственному спасению»[3].

Религия продолжила линию олицетворения зла в образах дьявола (сатаны), грешника и еретика. Суть каждого из этих персонажей в отпадении от бога и его земных служителей. Такое отпадение возможно благодаря тому, что бог создал всякое одухотворенное существо по своему образу и подобию, наделил его разумом и волей, то есть свободой как творческой способностью.

---

[1] *Августин Аврелий*. О граде Божием, XI, 23.

[2] См.: Антология мировой философии. М., 1969, т. 1, ч. 2, с. 838.

[3] Цит. по: *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981., с. 254.

Сатанинство и греховность представляют собой извращенное употребление свободы, при которых она становится орудием отрицания и разрушения. Христианство, будучи продуктом классового антагонистического строя, воспроизводит особенности этого строя в своих мыслительных конструкциях. Подлинная свобода отождествляется с подчинением воле господа, а зло трактует как проявление самостоятельности. Тот, кто живет «по человеку», согласуясь с его потребностями, а не по богу,— закоренелый грешник и подобен дьяволу. Самым страшным грехом является гордыня — наглое притязание на подобие божественного всемогущества.

В неадекватной, мистифицированной форме теология интерпретировала проблему возникновения зла из человеческой культуры. Способность человека к самоопределению, к свободному выбору нравственной позиции, в которой религия усматривала возможность тягчайшего греха, на самом деле порождалось культурным прогрессом общества, развитием морали. Но она была одновременно и способностью к произволу, безудержному эгоистическому своеволию.

В философско-этическом плане подобная проблема поднималась Ж. Ж. Руссо и И. Кантом. Руссо обнаружил в культуре ряд моментов, оборачивающихся против человека и человечества, подрывающих чистоту нравов (навязывание искусственных потребностей, поощрение лицемерия, разжигание нездоровых страстей и т. п.).

Постулируя наличие в сознании каждого человека непреложного нравственного закона, Кант усматривал источник зла в нейтрализации того закона ложными умствованиями и постоянными уступками себялюбию. Злым человек бывает не потому, что он обладает чувственностью (такова распространенная ошибочная интерпретация идеи Канта), а потому, что он способен управлять своими побуждениями, но делает это в ущерб морали. По Канту, «моральное зло должно возникать из свободы...»[1].

ОТ РЕЛЯТИВИЗМА К ИММОРАЛИЗМУ

Все концепции зла как извращенного употребления свободы отягощены неисторическим подходом к свободе и нравственности. Представлять зло как результат отпадения индивида от своей трансцендентной или имманентной сущности можно лишь в том случае, если нравственные значения даны заранее и остаются неизменными по содержанию. Но этому противоречит развитие

[1] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980, с. 101.

общественных нравов. Отталкиваясь от многообразия общественных нравов, некоторые мыслители прошлого истолковывали моральные установления как соглашения (конвенции) между людьми, а зло — как нарушение этих соглашений, вызывающее негативные последствия. Согласно конвенциалистскому пониманию зла, оно является результатом оценок, разных для различных народов и основанных на случайности, произволе, субъективных интересах и т. п. Зло при таком толковании существует лишь в общественном мнении, а грань между злом и добром относительна и субъективна, она определяется не природой вещей, а внешними установлениями. Подобный подход обосновывался в этических учениях субъективно-идеалистического толка, а также в некоторых разновидностях домарксистского материализма, поскольку он оставался метафизическим материализмом. Различные вариации этого подхода были представлены у ранних софистов, Эпикура, скептиков, Гоббса, Локка, Юма, в позитивизме Конта, Спенсера, Милля и т д.

«Несправедливость,— утверждает Эпикур,— не есть зло сама по себе, но это зло заключается в страхе от подозрения, что человек не останется скрытым от тех, которые поставлены карателями за такие действия»[1]. Несправедливость плоха не сама по себе, а тем, что ее совершение может повлечь санкции со стороны устанавливающих справедливость. С наибольшей полнотой такой подход выражен в античном скептицизме (Пиррон, Энесидем, Секст Эмпирик и другие). Различие между добром и злом, считают скептики, не заложено в природе, а существует только во мнении людей. 10-й троп Энесидема обосновывает невозможность одинакового содержания добра и зла вследствие противоречий между поведением, обычаями, законами, баснословными верованиями (мифами) и философскими положениями. Релятивистски подходя к различению добра и зла, скептики считали, что существует столько равноценных моральных суждений, сколько есть народов и лиц. Практическим следствием из релятивизма моральных оценок явилась их приверженность воздержанию от суждения, подчинение обычаям и законам своей страны: поскольку зло по природе не существует, следует просто остерегаться того, что считается злом, и сохранять таким образом душевную невозмутимость.

Выявив разнородность элементов, составляющих духовную культуру общества, относительность добра и зла, их несовпадение у разных народов, конвенциалисты не смогли дать этим фактам убедительного объяснения. Главная же слабость этического конвенциализма — в неспособности выявить общечеловеческое содержание морали, то начало в ней, которое сохраняется в разные

[1] Материалисты древней Греции. М., 1955, с. 217.

исторические эпохи у разных народов. В анализе морального зла сторонники этого подхода тяготеют к сопоставлению того, что у тех или иных народов считается аморальным. Как правило, отождествление моральных оценок с конвенциями оборачивалось релятивизацией морали. А нравственный релятивизм опасен тем, что может вести не только к конформизму и терпимости, характерным для скептиков, но и к откровенному имморализму, уравнивающему добро и зло в их значении для человека. Представляя собой явную апологию зла, имморализм не может считаться этической доктриной в собственном смысле слова, поскольку одна из сущностных функций этики как раз обратное — развенчание зла. Тем не менее появление такого умонастроения было обусловлено логикой развития нравов в классово-антагонистическом обществе и оказало определенное воздействие на углубление этической мысли. Дискредитируя мораль вообще, имморализм помогал уяснить ограниченность наличных систем морали. Имморалистические идеи имели место в концепциях младших софистов (Калликл, Фразимах, Пол), в гедонизме киренаиков (Аристипп), у Макиавелли, у французского писателя де Сада и других. Но пышным цветом имморализм расцвел в некоторых течениях современной буржуазной философии и в так называемой «массовой культуре».

Имморализм объявляет нравственные требования не просто относительными и субъективными, но противоречащими природе вещей. Мораль вообще в таком мировоззрении оказывается искусной выдумкой одних для одурачивания и обуздания других. Так, согласно софисту Калликлу, законы, определяющие, что есть добро и зло, устанавливаются большинством слабосильных и трусливых людей для того, чтобы держать в повиновении людей сильных и мужественных. «...Если появится человек, достаточно одаренный природою, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он втопчет в грязь наши писания, и волшебство, и чародейство, и все противные природе законы, и, воспрянув, явится перед нами владыкою, бывший наш раб,— вот тогда-то и просияет справедливость природы!»[1] Все разновидности гедонизма — от наивного и откровенного у Аристиппа до патологически извращенного у де Сада — призывали к предпочтению чувственных побуждений и страстей нравственным обязанностям. Зов природы, данный нам в чувстве удовольствия и страдания, считали сторонники этого подхода, ведет человека по верному пути к счастью, наперекор фальшивым моральным запретам. Страсти, как заверяет де Сад, «суть не что иное, как средства, употребляемые природой, дабы человек мог осуществить

[1] *Платон.* Соч. В 3-х т., т. 1, с. 308.

то, для чего ею предназначен...». И потому всякая страсть имеет право на удовлетворение, вплоть до намеренного мучительства.

Имморалистическая доктрина в целом направлена против гуманистической функции морали. Она дискредитирует ее требования и запреты двояко: либо через такое извращенное толкование диалектики добра и зла, по которому зло оказывается главным жизнеутверждающим фактором, либо через обоснование неустранимости и неборимости зла, невозможности установления справедливых и гуманных отношений между людьми. Имморализм — это своеобразный культурный парадокс, основанный отчасти на недоразумениях, отчасти на сознательных фальсификациях. Призывая к совершенному раскрепощению личности, он ведет к ее полной дегуманизации. В морали он видит лишь средство ограничения и подавления, игнорируя ее важнейшую задачу утверждать человеческое в человеке. В действительности возвышение личности идет не через высвобождение ее животных основ, а через формирование качественно новых чувств, стремлений, идеалов в труде и общении. Притязания имморализма на снятие шор общественного мнения оборачиваются еще более варварской ограниченностью — ограниченностью примитивного индивидуализма.

ЧЕРЕЗ ЗЛО К ДОБРУ: ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД

Диалектическое понимание зла преодолевает крайности этического догматизма и релятивизма, фанатичного морализаторства и имморализма. Оно дает адекватное решение проблемы сущности зла и причин его возникновения, показывая, что различие между добром и злом носит объективный, но относительный характер. Зло и добро — это противоположности, через единство и борьбу которых происходит развитие действительности, поступательное движение личности и общества. Диалектический подход соединяет вместе историзм и объективность в установлении сущности зла. Он выявляет ограниченность морали и одновременно ее непреходящее значение в процессе очеловечивания человека.

Элементы диалектического понимания зла в мировой этической культуре накапливались постепенно. Они содержатся во многих этических учениях прошлого: у Демокрита, Дж. Бруно, Я. Бёме, Б. Спинозы, Ж. Ж. Руссо, в утопическом социализме и т. д. Целостные же диалектические концепции зла появляются только

[1] Цит. по: Над Сеной и Уазой. М., 1985, с. 405.

у Гегеля, в этике русских революционных демократов XIX в. и, разумеется, в марксистско-ленинской этике.

Гегель развил диалектическое понимание зла на идеалистической основе. Он истолковал добро и зло как противоположные, но необходимые моменты в развитии духа. Зло «есть не что иное, как дух, ставящий себя на острие своей единичности», «знание своей единичности, как чего-то решающего...»[1]. Зло необходимо связано с моральностью, ибо без человеческой субъективности невозможна совесть — личностный фундамент морали. То, что представляет собою источник зла, является, стало быть, внутренним содержанием морали. Для того чтобы подняться до уровня совести, человеческий дух должен переплавиться в горниле субъективизма. В этом смысле зло необходимо. Однако поскольку оно есть только такой момент в развитии духа, когда этот дух поднялся до осознания своей субъективности, но еще не открыл в себе всеобщей природы, то различие между злом и добром относительно. Зло, по Гегелю,— это форма утверждения добра.

Идеалистической гегелевской диалектике не удалось до конца преодолеть заблуждения теодицеи. (Конечное торжество добра над злом наступает с фатальной неизбежностью; из зла так же вырастает добро, как из зерна стебель.) Историзм Гегеля лишен подлинно творческого начала, так как исход борьбы добра и зла уже заранее предопределен сущностью духа. Гегель признает ограниченность нравственности, но видит снятие ограничений не в ее последующем бесконечном развитии, а в переходе к иным ступеням духовности: религии, искусству, философии. На этих ступенях различие между злом и добром, очевидно, теряет свое значение.

Классики марксизма-ленинизма высоко ценили гегелевскую диалектику добра и зла, преобразуя ее в материалистическом ключе. «У Гегеля,— отмечал Ф. Энгельс,— зло есть форма, в которой проявляется движущая сила исторического развития. И в этом заключается двоякий смысл. С одной стороны, каждый новый шаг вперед необходимо является оскорблением какой-нибудь святыни, бунтом против старого, отживающего, но освященного привычкой порядка. С другой стороны, с тех пор как возникла противоположность классов, рычагами исторического развития сделались дурные страсти людей: жадность и властолюбие»[2].

Марксистская диалектика рассматривает добро и зло как две противоположности, борьба которых разрешается в единстве

---

[1] *Гегель.* Энциклопедия философских наук. М., 1977, т. 3, с. 26, 338.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 296.

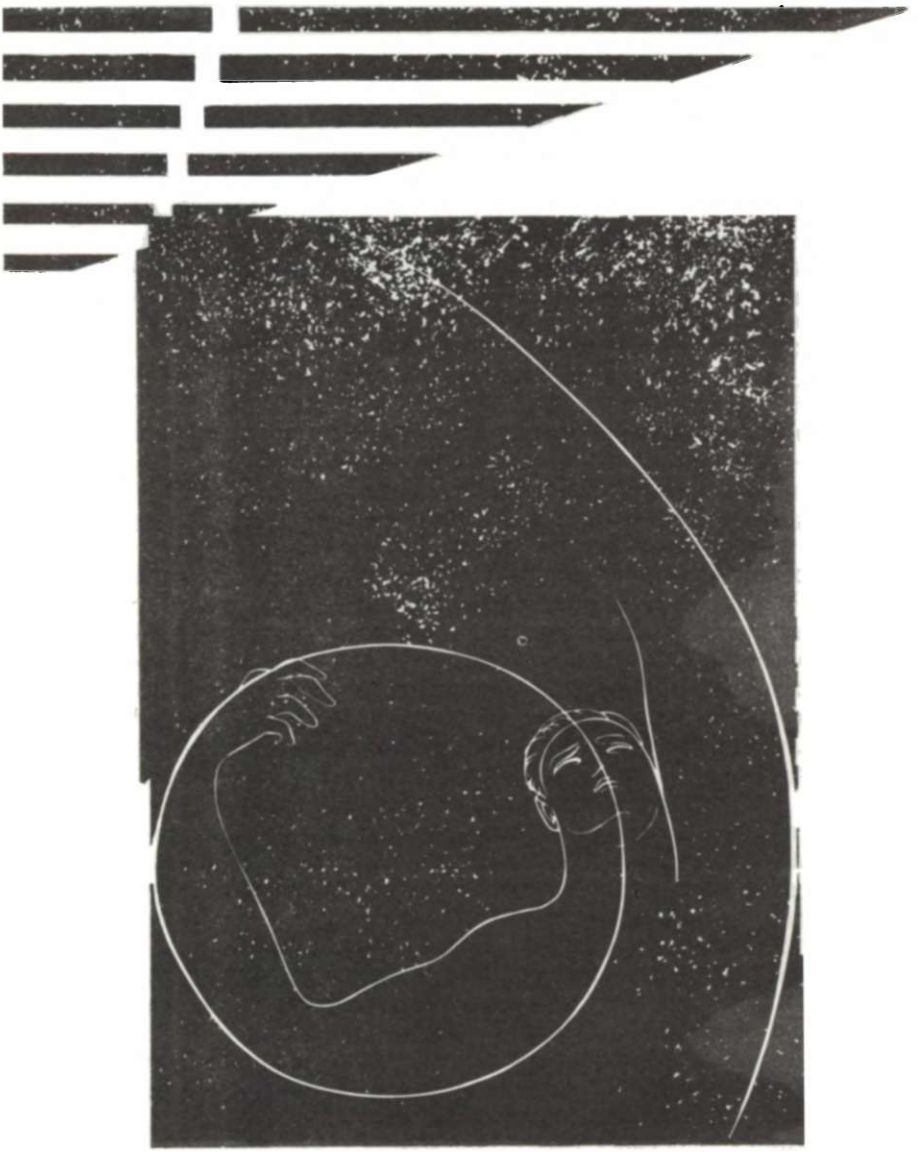
исторического развития общества. Только внутри исторического процесса имеет значение различие добра и зла. Оно производится моралью как особым практически-духовным способом освоения мира, тесно переплетенным с другими способами, материальным производством, наукой, искусством и т. д. Уже в своем функциональном содержании мораль противоречива. С одной стороны, она надстраивается над материальными общественными отношениями и призвана регулировать поведение людей в соответствии с ними; с другой стороны, она устремлена в будущее, нацеливает на поиск и утверждение таких форм поведения, которые отвечали бы сущности человека. Эта внутренняя противоречивость морали способствует тому, что моральные требования то отстают от изменившейся действительности, то забегают далеко вперед, то предписывают верность таким позициям, которые давно изжили себя, то призывают проявлять качества, какие станут возможны только в будущем. В связи с этим то, что считается злом в какой-то конкретной исторической обстановке, может стать провозвестником грядущих способов поведения, а то, что традиционно считалось добром, в новых условиях способно стать тормозом дальнейшего развития.

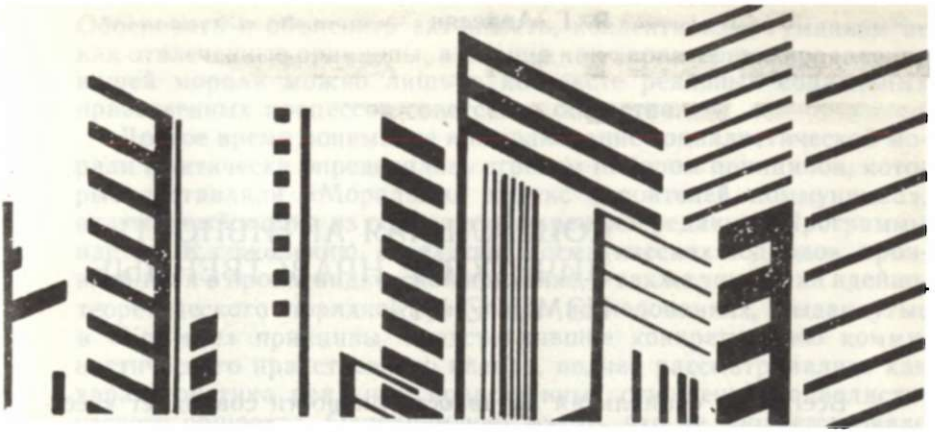
В самом деле, разве история не изобилует примерами, когда преступники одной эпохи становились героями других эпох? Приговоренный к смерти за аморализм, Сократ уже более двух тысячелетий почитается образцом моральности. Сожженный за опасный для общественных нравов еретизм, Джордано Бруно стал символом человеческой самоотверженности, о нем можно сказать его же собственными словами, сказанными о героических личностях: «И смерть в одном веке дает им жизнь во всех последующих веках»[1]. Еще больше можно привести свидетельств того, как с течением времени герои превращались в злодеев. Именно постоянное обновление общественных отношений, сопряженное к тому же со сменой человеческих поколений, объясняет переход зла в добро и добра в зло. Для марксистской теории морали, базирующейся на принципе историзма, существенное значение имеет истолкование нравственного зла как пережитка предшествующих общественных отношений и форм сознания.

Вместе с тем позитивные сдвиги в общественной жизни вызываются не только моральными, но и утилитарными, а также честолюбивыми побуждениями. Моральное зло в виде «фурии частного интереса» приводит в движение огромные резервы общественной энергии. В классово-антагонистическом обществе мораль не может соединить тех интересов, которые объективно несовместимы, примирить друг с другом раба и рабовладельца, кре-

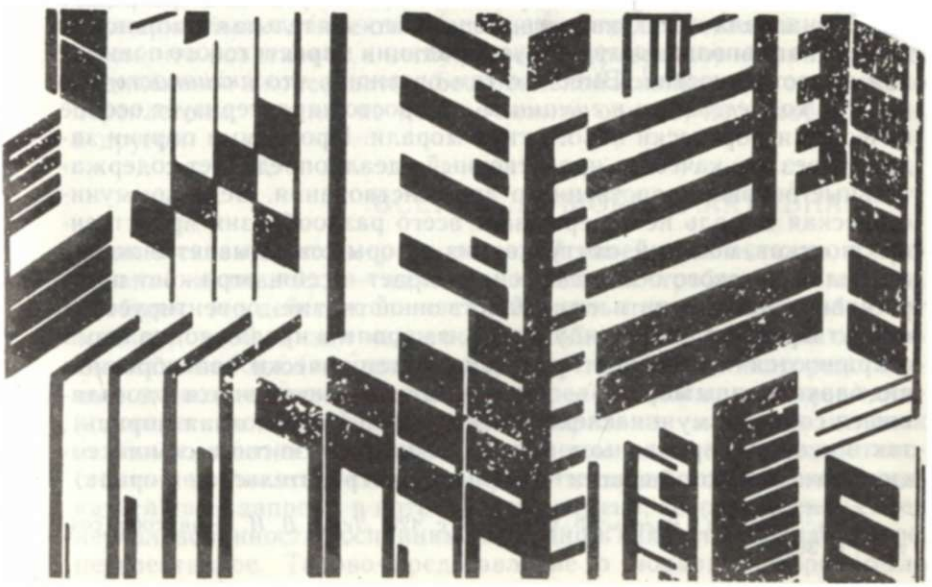
[1] *Бруно Д.* О героическом энтузиазме. М., 1953, с. 32.

постного и феодала, пролетария и капиталиста. Она останавливается в бессилии перед острейшими классовыми коллизиями и перестраивает свои требования, чтобы их разрешить. Будучи порождением общественной жизни, мораль несет в себе ее достоинства и ее недостатки, оправдывает наличные порядки и выносит им беспощадный приговор, защищает какие-то духовные ценности и развенчивает их. Развитие морали столь же бесконечно, как развитие самого общества. Включая одни формы сознания и поведения в разряд зла, исключая другие из этого разряда, мораль делает свою кропотливую работу очищения и совершенствования человеческих отношений.





АКТИВНАЯ ЖИЗНЕННАЯ ПОЗИЦИЯ



Р. Г. Апресян

СОЦИАЛЬНАЯ АКТИВНОСТЬ ЛИЧНОСТИ: НРАВСТВЕННЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ

Всегда ли социальная активность личности совпадает с ее нравственной активностью, а жизненные успехи и материальные приобретения сопровождаются духовным ростом? Нет, не всегда. Именно поэтому так важно критически взглянуть на общественные нравы, чтобы отделить в них подлинные, морально оправданные формы активности от мнимых, нравственно сомнительных. Критика и переоценка ценности реальных форм поведения становятся настоятельной необходимостью прежде всего на переломных этапах развития общества, а значит, и сегодня, на этапе перестройки.

В ряду основных черт коммунистической морали в Программе КПСС названа ее активность, социально-деятельная направленность. И это вполне соответствует традиции марксистского понимания нравственности [1]. Вместе с тем очевидно, что *активность* так же, как *коллективизм* и *гуманизм*, не просто характеризует особое качество исторически нового типа морали. Программа партии задает через эти качества нравственный идеал, определяет содержательные основы нравственного долженствования. Ведь коммунистическая мораль не исчерпывает всего разнообразия нравственных поисков, позиций, поступков, из которых складывается жизнь социалистического общества; она вбирает в себя, отражает прогрессивные тенденции в его нравственной жизни, ориентирует на них, утверждает их. Наряду с этим в морали и нравах социализма сохраняются и получают развитие в исторически своеобразном виде другие типы морали — как родившиеся в иные эпохи и доставшиеся социализму в наследство (например, религиозная мораль), так и «спродуцированные» противоречивым развитием самого социалистического общества (например, потребительская мораль).

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 420; *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 41, с. 309.

Обосновать и объяснить активность, коллективизм, гуманизм не как отвлеченные принципы, а именно как характерные проявления нашей морали можно лишь в контексте реальных социальных нравственных процессов советского общества.

Долгое время понимание и истолкование социалистической морали фактически определялись строгим набором принципов, которые составляли «Моральный кодекс строителей коммунизма», включенный в один из подразделов прежней редакции Программы партии. К сожалению, вследствие догматических подходов, проявившихся в пропагандистской практике, а также упущений идейно-теоретического порядка в научных исследованиях, выдвинутые в «Кодексе» принципы, представлявшие конкретизацию коммунистического нравственного идеала, подчас рассматривались как характеристика реальных нравственных отношений социалистического общества. Одновременно все то, что не соответствовало этим принципам, не подпадало под них, воспринималось как чуждое социализму, как «пережиток», доставшийся от тяжелого прошлого, следствие отставания общественного сознания от общественного бытия, как результат тлетворного воздействия враждебной пропаганды.

Такие порочные явления, как стяжательство, эгоизм, потребительство, бездушие, конформизм, авторитаризм и т. п., прямо противостоят принципам коммунистической морали, но — и в этом весь парадокс — без них картина нравов нашего общества была бы, как это ни печально, явно неполной, нереалистичной. Причем парадоксальная диалектика исторического движения заключается в том, что позитивное и негативное, прогрессивное и реакционное, радикальное и консервативное в реальной жизни порой столь тесно переплетены, что мы не можем понять одного, не разобравшись в другом.

ВСЕГДА ЛИ МОРАЛЬ АКТИВНА?

Можно сказать, что мораль по самой своей сути активна, а требование активности — одно из ключевых требований морали. В общем, это действительно так. Мораль представляет собой тот срез духовной жизни человека, где обнаруживается его относительная свобода (его автономия) по отношению к непосредственным экономическим, политическим, религиозным, социально-психологическим воздействиям. Как моральная личность человек независим от этих воздействий, что дает ему возможность противостоять неумолимому стечению обстоятельств, практически откликаться на те запросы и потребности времени, которые в силу своей нереализованности воспринимаются лишь как должное, идеальное, перспективное. Таково представление о морали, которое было

выработано западноевропейской философией в классический период ее развития — в XVI—XVIII вв., когда философия являлась своеобразной рефлексией буржуазно-революционного преобразования мира.

Данное представление в основных своих моментах сохраняется во многих современных концепциях морали. Однако оно достаточно абстрактно. Это остро почувствовали К. Маркс и Ф. Энгельс, которые переосмыслили понятие морали с позиций материалистической диалектики, историзма. Автономной, устремленной к будущему, апеллирующей к самостоятельной и инициативной личности является отнюдь не всякая мораль, но лишь мораль *прогрессивных* классов и социальных групп. С утратой классом или группой передовых позиций в историческом движении изменяется и мораль, которая постепенно становится лишь идеологической формой самооправдания классом или группой своего существования, одним из средств манипулирования сознанием, сохранения своих социальных привилегий. Так понимали мораль социалисты-утописты, в первую очередь Ш. Фурье, а среди просветителей — французские материалисты Гельвеций и Гольбах, английский моралист Б. Мандевиль. Именно о такой морали говорили в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс.

В соответствии с классическим буржуазным пониманием морали любая активность, утверждающая нравственные принципы, является положительной, заслуживает одобрения и поощрения. Однако само понятие активности не является простым и однозначным. В практической деятельности социальная активность и нравственная активность могут не совпадать, а то и противоречить друг другу; в разных общественных условиях возможности реализации требования активности могут быть различными, да и само это требование по-разному формулируется в отдельных системах или кодексах нравственности. Наконец, роль морали в обществе, характер ее воздействия на сложившийся порядок вещей изменчивы. Стало быть, как и понятие морали, понятие активности *исторически конкретно*. Нравственно-этический анализ социальной активности личности в социалистическом обществе проясняет это в полной мере.

С марксистской точки зрения любая моральная система имеет свою историю, свой путь в развитии общества. И ее действительная историческая роль обусловливается тем, в какой мере она сохраняет способность конструктивно преодолевать естественные на пути ее развития противоречия между сущим и должным, старым и новым, прошлым и будущим, а не камуфлировать эти противоречия, прикрываясь привычными шаблонами поведения и мышления, социальной демагогией, лицемерием, словесно-моралистической эквилибристикой.

Мораль социалистического общества, многообразная и развивающаяся, также имеет свою историческую динамику. В ней обнаруживаются перспективные тенденции, связанные с осуществлением коммунистического идеала, и такие тенденции, в которых отражается опосредствованность функционирования морали социальными институтами и организациями, всей социальной структурой, то есть сложившейся системой общественных отношений — сущим. Это мораль, не только критикующая и преобразующая мир, но и стабилизирующая, гармонизирующая общественные связи и отношения. Словом, это мораль, *внутри себя* содержащая противоположность сущего и должного, имеющая свое прошлое (как позитивное, так и негативное) и свое будущее.

Когда мы применяем к морали понятия «прошлое» и «будущее», речь, разумеется, идет не о хронологии в развитии нравственности, а о *ценностном содержании* общественных явлений. Ясно, например, что бюрократизм или потребительство — явления до боли современные, которые нельзя не включать в представление о хронологически настоящем, но в ценностном, нравственном отношении они противостоят перспективным тенденциям развития нашего общества, тянут нас назад. Точно так же в настоящем мы находим ростки нового, ростки будущего. Именно так в свое время В. И. Ленин оценивал первые опыты коммунистических субботников. Таковыми можно считать эксперименты на рубеже 50—60-х и в начале 70-х годов с бригадными формами организации коллективной деятельности, которые сегодня получают массовое распространение и наконец могут действительно укорениться благодаря начинающейся коренной перестройке управления экономикой, в частности благодаря принятию Закона о государственном предприятии (объединении). Таковым, безусловно, является творчество педагогов-энтузиастов, новаторов, таких, как Ш. Амонашвили, И. Волков, С. Лысенкова, М. Щетинин и другие, которое широко признано общественностью, однако в силу ведомственно-бюрократических амбиций ряда чиновников от просвещения (среди которых немало остепененных, а в соответствии с официальным реестром даже весьма заслуженных) фактически остается делом их личной инициативы, энтузиазма, оптимизма.

После апреля 1985 г. были переосмыслены многие реалии нашей общественной жизни. Этот процесс, зародившийся в лоне публицистики и постепенно проникающий в обществознание, получил благотворный импульс на XXVII съезде КПСС, а затем на январском (1987 г.) Пленуме ЦК КПСС. Императив нового мышления побуждает по-новому подойти и к пониманию исторического своеобразия функционирования морали в социалистическом обществе, и к пониманию активности личности. Очевидно, что речь идет не просто о смене «объяснительных схем», а об изменении роли и по-

ложения этики в обществе, о повышении научного потенциала марксистской этики в разработке практических социальных и нравственных проблем, где в прошлом морализаторство и «схоластическое теоретизирование» давали о себе знать в наибольшей мере.

СОБСТВЕННОСТЬ, МЕХАНИЗМЫ УПРАВЛЕНИЯ, «ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ НРАВЫ»

Одной из задач, встающих перед марксистской этикой в свете требований нового мышления, является задача уточнения концепции социалистической морали, приведения ее в соответствие с реалиями нашего общества. В первую очередь предстоит выявить те объективные факторы, которые определяют мораль и нравы социалистического общества.

В качестве объективных факторов функционирования морали в социалистическом обществе обычно называют общественную собственность и отсутствие эксплуатации, определяемую этим возможность свободного труда на благо общества, гуманистическую социальную политику, направленную на удовлетворение разнообразных материальных и духовных потребностей людей. Соответственно социалистическая мораль[1] характеризуется отсутствием острых противоречий между социальными группами, утверждением в обществе отношений солидарности и коллективизма, добросовестного отношения к труду, гуманных отношений между людьми. Коренное единство личных и общественных интересов открывает простор для социальной активности человека; а неуклонный рост его благосостояния создает предпосылки для всестороннего и гармоничного развития личности.

Названные характеристики сами по себе верно отражают основные особенности морали социалистического общества. Но, взятые вне социального контекста, они сближают социалистическую мораль с коммунистической. Тем самым социалистическая мораль предстает лишь с идеальной стороны; реальности же существующей нравственности во всем их разнообразии, в их неоднородности и противоречивости остаются в тени.

Принято считать, что *общественная собственность* на средства производства определяет коренное единство интересов социалистического общества, добросовестное отношение к труду, торже-

---

[1] На наш взгляд, понятия «социалистическая мораль» и «коммунистическая мораль» не следует смешивать. Первое обозначает нравственные отношения, систему ценностей и требований, которые *реально существуют* в социалистическом обществе. Второе обозначает *нравственный идеал*. Содержание этих понятий совпадает лишь частично.

ство принципов взаимопомощи и коллективизма. Однако необходимо отметить, что сама по себе общественная собственность — явление неоднородное [1]. Вспомним, что еще в 1918 г. В. И. Ленин предостерегал от сведения обобществления к конфискации, к национализации [2]. Последняя являет собой одну из простых и неразвитых форм обобществления. Действительное обобществление предполагает *социалистическое преобразование производства, изменение характера отношений между людьми как субъектами общественных отношений.* Но главное — это то, что право собственности немыслимо без права пользования и распоряжения собственностью. Между тем реально с конца 20-х годов в нашей стране сформировалась такая система социально-экономических и политических отношений, которая привела фактически к доминированию одной формы общественной собственности — *государственной собственности* с персонификацией до недавнего времени в разветвленном ведомственно-бюрократическом аппарате. Можно сколько угодно говорить о необходимости формирования чувства хозяина у работника, о воспитании бережного отношения к социалистической собственности, о стимулировании инициативного и творческого отношения к труду. Но когда непосредственные производители фактически не могут распоряжаться собственностью и в этом смысле лишены реальной ответственности за нее, когда хозяином собственности оказывается чиновник или ведомство, все эти правильные слова становятся пустым звуком, оборачиваются морализаторством, лицемерием.

Есть глубокая связь между абсолютизированием государственной формы общественной собственности и разрастанием бюрократического аппарата, утверждением бюрократического стиля управления. А это, в свою очередь, порождает определенный тип нравственности — бюрократическую «нравственность» с характерной иерархией целей и ценностей, способами обоснования и оценок поступков, кодексом поведения. В последнее время в научной публицистике появилось немало работ, посвященных анализу бюрократии именно в той своеобразной форме, которую она получила в нашем обществе [3]. Что представляет собой бюрократия с нравственной точки зрения, как специфическая социальная «активность»?

---

[1] См.: *Горбачев М. С.* О задачах партии по коренной перестройке управления экономикой.— Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 25—26 июня 1987 года. М., 1987; *Яковлев А. Н.* Достижение качественно нового состояния советского общества и общественные науки.— Коммунист, 1987, № 8; *Попов Г.* Перестройка экономики и индивидуальный труд.— Наука и жизнь, 1987, № 9.

[2] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 36, с. 294.

[3] См.: *Шубкин В.* Бюрократия.— Знамя, 1987, № 4; *Попов Г.* С точки зрения экономиста.— Наука и жизнь, 1987, № 4; *Выродов И.* Материальная база бюрократизма.— Московская правда, 1987, 18 августа.

Бюрократизм порождается в процессе обособления критериев и ориентиров деятельности руководящих и исполнительных органов политико-административной власти от находящихся на их попечении сфер жизнедеятельности общества. Бюрократия функционирует в обществе как «замкнутая» система, точнее, системы. Объективно лица, включенные в эти системы, призваны служить государственным интересам, но реально самой своей социально-нравственной позицией они оказываются противостоящими как частным лицам, так и социалистическому обществу в целом. При этом бюрократия держит в своих руках исполнение таких социально важных и необходимых функций, которые придают ей действительную силу, «вес» и власть.

Государственные учреждения и организации призваны выступать безусловными представителями и выразителями государственных интересов. Конечно, они и являются проводниками государственных установлений. Но в условиях, когда деятельность обюрократившихся руководителей, управленцев, чиновников оказывается вне контроля со стороны рядовых членов общества, когда эти лица не подотчетны обществу, государственная цель, государственный интерес могут быть превращены и нередко превращались ими в личную цель, в личный интерес, эксплуатировались и по существу оказывались преданными. Такова оборотная сторона деятельности бюрократии, ее социальной активности. С «фасада» же она не воспринимается как противоречащая государственному, шире — общественному интересу.

Одновременно не принадлежащие к бюрократии рядовые члены общества, предъявляющие бюрократии претензии, оказываются в положении «противников» государственного интереса. Даже тогда, когда бюрократия не организует против этих лиц преследование, а снисходительно не замечает или прощает их несогласие, они оказываются отстраненными от государственной, общественной жизни, лишенными права на выражение общественного интереса.

В свое время К. Маркс писал, что бюрократизм предполагает точку зрения, «согласно которой граждане государства делятся на две категории — на категорию активных, сознательных граждан, которые управляют, и пассивных, несознательных граждан, которыми управляют...»[1]. Нет нужды говорить, что эта элитарная точка зрения является прямым следствием отчуждения должностных лиц от потребностей и интересов конкретных людей. Но в этих условиях люди, которые зависят от бюрократов, вынуждены подлаживаться под бюрократические нравы и порядки, резонно полагая, что, приняв роль «маленького человека», они скорее добьются своего от бюрократа. Как это ни парадоксально, но страдающие

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 202.

от бюрократии способствуют ее процветанию! Со своей стороны, бюрократ стремится поставить отношения с зависимым лицом на вполне практическую основу, даже организационно закрепить эти отношения, пусть и ценой деформации своего статуса как должностного лица, деформации учреждения, организации как *социалистического* учреждения и *социалистической* организации.

В свете сказанного становится понятным «высокомерно-бюрократическое невнимание к тому живому делу», о котором говорил В. И. Ленин [1]. Бюрократ не желает знать «живого дела» не только из-за своей «испорченности» или чванства. «Живое дело» опасно для него. Ведь бюрократизм является удобной формой сокрытия *некомпетентности* должностного лица, самоотстранения от ответственности. При условии, что любая ошибка, отступление от правила-стереотипа (и в этом смысле активность) наказывается, а бездействие, если в его рамках не нарушаются нормы и установления, не совершаются ошибки и т. д., поощряется, бюрократизм оказывается удобной формой поддержки бюрократом своего «статус-кво». В то же время отсутствие «живого дела» или нежелание заниматься им пробуждает бюрократа к мнимой активности, замкнутой в самой бюрократической системе. При этом бюрократ мастерски адаптируется к любым переменам курса в государственной политике, в общественной атмосфере, вплоть до того, что при случае готов самолично вступить в «борьбу с бюрократизмом», если это окажется единственным способом самосохранения.

Мы привыкли связывать бюрократизм с государственно-чиновничьим аппаратом. Но бюрократизм в годы застоя пышным цветом расцвел и в различных общественных организациях, обществах, многие из которых в силу этого утратили свою основную функцию — быть проводниками общественной инициативы, выражать интересы общественности и по существу превратились в свою противоположность. Увы, и это не исчерпывает бюрократизм как явление. С ним можно столкнуться во многих сферах общественной жизни, если понимать под бюрократизмом не просто подмену дела делопроизводством, бумаготворчеством, но забвение, утрату за делопроизводством и даже делом *человека*. Зеленый лик бюрократа зловеще проглядывает в разнохарактерных лицах администратора гостиницы и регистратора поликлиники, заведующего клубом и дежурного отделения милиции, приемщицы ателье и методиста роно. Их всех — многоликих! — объединяет одно — безразличие к конкретному человеку, «казенное равнодушие к правам и нуждам людей, пренебрежительное отношение к общественному мнению и социальному опыту трудящихся»[2].

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 42, с. 339.

[2] Материалы XIX Всесоюзной конференции Коммунистической партии Советского Союза, с. 128.

Отсюда понятно, что борьба с бюрократизмом, кем бы она ни проводилась, предполагает, во-первых, перестройку системы управления и механизмов хозяйствования, что позволяет максимально приблизить интересы управляемых и управляющих, демократизировать все сферы общественной жизни. Она предполагает, во-вторых, перестройку массового сознания, формирование нового стиля мышления, здоровых общественных нравов, высокой политической, гражданской культуры широких слоев населения. «Живое творчество масс,— говорил В. И. Ленин,— вот основной фактор новой общественности... Социализм не создается по указам сверху. Его духу чужд казенно-бюрократический автоматизм; социализм живой, творческий, есть создание самих народных масс»[1].

Принятая на июньском (1987 г.) Пленуме ЦК КПСС программа коренной перестройки системы управления предусматривает, в частности, «переход от чрезмерно централизованной, командной системы управления к демократической, развитие самоуправления, создание механизма активизации потенциала человеческой личности...»[2]. Это станет возможным лишь при условии резкого расширения границ самостоятельности объединений и предприятий, перевода их на полный хозяйственный расчет и самофинансирование. Но для осуществления намеченной программы необходимо широкое свободное участие в данном процессе самодеятельного населения. И в этом гарантия того, что и ее не постигнет печальная участь реформ, предпринимавшихся в середине 50-х, а затем в середине 60-х годов.

ТРУД, РАСПРЕДЕЛЕНИЕ, ПОТРЕБЛЕНИЕ

Социальная активность человека проявляется прежде всего в труде. Мы говорим о трудолюбии, о добросовестном отношении к труду как высших нравственных ценностях социалистического общества. Разумеется, речь идет о труде на общее благо, об общественно полезном, общественно ценном труде — труде производительном [3]. Именно труд на общее благо, будь то труд металлурга или землепашца, инженера или руководителя разных рангов, ученого или художника, отношение человека к этому труду, к резуль-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 35, с. 57.

[2] Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 25—26 июня 1987 года. М., 1987, с. 47.

[3] Производительным считается труд, в ходе которого реализуются цели данного общества: при капитализме — это труд, приносящий прибыль (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 26, ч. I, с. 133—300), при социализме — труд, приумножающий народное богатство (вне зависимости от того, имеется ли в виду труд на государственном предприятии или кооперативный, индивидуальный труд).

татам своего и чужого труда — важный критерий нравственной, гражданской оценки личности. Но и здесь общественная практика ввергает человека в непростые социальные и нравственные коллизии. Как быть с добросовестностью, если человек, выполняющий определенное дело, понимает, что в силу объективных причин то, что он производит, не отвечает сегодняшним потребностям общества и конкретных потребителей либо же производится на устаревшем оборудовании, на котором при всем желании невозможно производить качественную продукцию?

Основополагающим принципом социалистической справедливости является принцип: «От каждого — по способностям, каждому — по труду». Эту формулу можно рассматривать и как принцип согласования, соподчинения общих и частных, общественных и личных интересов. К сожалению, чаще обращают внимание на вторую часть этой формулы: «по труду», первой же — «по способностям» — реже уделяется внимание. То, что человек не всегда имеет возможность работать (отдавать обществу) «по способностям», обнаруживается не только в сохранении значительной доли физически тяжелого, низкоквалифицированного труда (речь должна идти именно о таком, а не только о ручном труде, который может быть и высококвалифицированным, и чрезвычайно интересным). Сама система организации и стимуляции труда не способствует максимальной отдаче от каждого труженика. Это обнаруживается на уровне бригад, предприятий [1]. Хотим мы или нет, отмечалось на июньском (1987 г.) Пленуме ЦК КПСС, но сложившийся хозяйственный механизм «сориентирован на среднюю и даже плохую работу»[2]. 40-летний рабочий оказывается незаинтересованным в повышении своей квалификации, потому что к этому возрасту он уже, как правило, достиг «потолка» в действующем квалификационном реестре и сколь угодно серьезное повышение им своего мастерства никак не стимулируется имеющимися тарифами и нормами. Система оплаты труда инженера, конструктора, ученого фактически не ориентирует их на поиск новых, эвристически насыщенных решений, а бюрократические препоны отбивают желание доводить решения до практических разработок.

Аналогичная ситуация сложилась и в хозяйственной, управленческой сфере, когда эффективное хозяйствование часто приходило в драматическое столкновение с инструкциями, принятыми чуть ли не полвека назад и отражающими принципиально иное положение дел в экономике. Инициативность, предприимчивость руководителя часто противоречила жестко централизован-

---

[1] См.: Интервью с академиком А. Г. Аганбегяном.— Огонек, 1987, № 29, с. 4.

[2] Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 25—26 июня 1987 года, с. 49.

ному планированию, ведомственным и местническим интересам. Сплошь и рядом в условиях застоя случалось так, что активность и новаторство, поиск и нестандартность решений оказывались наказуемыми как в административном, так и в правовом порядке. Социальное творчество, таким образом, как бы приравнивалось к социально опасным и преступным действиям; грань между подобающим и низким, должным и противоправным размывалась, исчезала.

Несколько лет назад наша пресса обратила внимание на своеобразное явление в «хозяйственно-организационных» нравах: оно заключается в том, что выговор и аналогичные ему санкции в отношении хозяйственников воспринимаются как обычное и повседневное, чуть ли неизбежное дело. Более того, выговор из средства наказания постепенно стал символом «бывалости» руководителя, его опытности, деловитости. «Девальвация выговора» стала следствием такой управленческой практики, когда проявление предприимчивости, гибкости, маневренности неминуемо приводило к нарушению разного рода многочисленных установлений, фактически противоречащих целям и принципам социалистического общества.

Близкой к этому является и такая острая нравственная проблема, как проблема *доверия* — доверия к личности, к ее разуму, гражданственности, способности принимать решения и эффективно их реализовывать. «Дефицит доверия», с одной стороны, отражает сомнение должностных лиц, а в иерархической системе — вышестоящих по отношению к нижестоящим, в компетентности работника, а с другой — провоцирует снятие человеком с себя ответственности, ограничение ее именно рамками, задаваемыми инструкцией. При этом недостаток доверия к нижестоящим сочетается с удивительной доверчивостью к вышестоящим. Дополнением к этому оказывается диспропорция между *правами* и *обязанностями* должностных лиц и исполнителей: разрастающиеся до гипертрофии обязанности не оставляют места правам.

После апрельского (1985 г.) Пленума ЦК КПСС партия проводит огромную работу по раскрепощению инициативы и творчества трудящихся, по экономическому, организационному и политическому стимулированию наиболее эффективной и плодотворной деятельности на благо общества. Однако выработанная десятилетиями психология «забитости» и порожденного ею равнодушия подчас с трудом поддается этим усилиям.

В свете всего этого понятно, почему выдвижение в середине 70-х годов лозунга активной жизненной позиции не привело к конструктивным результатам, а только усилило противоречивые тенденции в моральном сознании и нравах общества. Правомерность этого лозунга самого по себе не вызывает никаких сомне-

ний. Более того, его выдвижение было вызвано определенными причинами, связанными с известным снижением заинтересованности в труде, с распространением различных форм явного или скрытого уклонения от общественно значимой и тем более официально санкционируемой активности — так называемого морального квиетизма [1], или «этики ухода». Парадоксальность заключается в том, что в результате принятых на рубеже 60—70-х годов юридических актов резко усилились процессы централизации, регламентации, канонизации во всех сферах общественной жизни. Возвышенный нравственный, гражданский призыв, безусловно, отражал объективные потребности общественного развития, однако блокировался реальной практикой общественных отношений.

В формуле «От каждого — по способностям, каждому — по труду» вторая часть отражает существо распределительных отношений при социализме. Несовершенство последних, о чем сейчас много говорится и пишется, выражается, в частности, в нарушении принципа распределения именно по труду, точнее, распределения в соответствии с общественно необходимыми затратами труда. Именно против такой порочной практики выступили рабочие бригады Потапова (в пьесе А. Гельмана «Заседание парткома», а затем в поставленном на ее основе фильме «Премия»), отказавшиеся от премии, назначенной им в результате приписок, на которые пошло руководство стройки.

В то же время вознаграждение за труд должно более или менее соотноситься с набором товаров и услуг, которые предлагаются в обществе. Оплата по труду теряет смысл, если она не дает человеку возможность удовлетворять свои разумные (соответствующие уровню развития данного общества и оптимальные с социальной и медицинской точки зрения) потребности. Увы, результаты труда обесцениваются нередко в силу того, что человек как обладатель честно заработанных денег постоянно сталкивается с тем, что многих крайне важных товаров и услуг он просто не находит в продаже, цена же других не соответствует их реальной способности удовлетворять его потребности.

Социально-психологические, нравственные, гуманистические проблемы, связанные с потреблением, существенно обострились в нашем обществе в последние полтора десятилетия. К сожалению, этот широкий комплекс проблем нередко сводят лишь к вопросу о размерах потребления.

Марксизм, как известно, исходит из кардинальной задачи всестороннего, целостного развития личности. Всесторонне развитая, гармоничная личность и представляет нравственно-эстетический

---

[1] См. об этом: *Ландесман П. А., Согомонов Ю. В.* Спор с пессимизмом. Злоключения массового буржуазного сознания. М., 1971.

идеал человека в марксистском понимании. Но развитие личности выражается в разнообразии ее материальных и духовных потребностей, которые суть оборотная сторона возможностей и способностей человека, одно из выражений общественного богатства. Аскетическое, «военно-коммунистическое» истолкование данной проблемы ориентирует на ограничение личностного развития, а в конечном счете — на консервацию, замораживание социально-экономического развития общества. Можно сказать, что застойные тенденции в нашем обществе в 70-е годы породили не явно аскетическое истолкование разумности потребностей, а превратное представление о порядке и масштабе удовлетворения потребностей, со своей стороны закрепляли и стимулировали эти неблагоприятные тенденции.

Это побуждает шире подойти к осмыслению проблемы *потребительства*, заставляет взглянуть на него как на одну из форм и одновременно как на нравственное измерение социальной активности человека. Нередко потребительство трактуется как психология и поведение, ориентированные на потребление вещей. Однако суть этого явления гораздо глубже. Потребительство — это такое отношение к миру, при котором не только вещи, но и услуги, идеи воспринимаются человеком как источник наслаждения, как средство решения им своих проблем.

Сама по себе ориентация на потребление естественна для человека. Без потребления немыслимо производство, распределение, обмен, то есть процессы, составляющие экономический базис общества. Нормы и характер потребления являются важным фактором социализации человека, включения его в систему разнообразных общественных отношений. Стихийные и регулируемые изменения в стандартах потребления (к примеру, динамика моды) представляют собой незаменимый элемент общественного развития, гибкое средство «проветривания» нравов, общественного мнения.

Однако в силу определенных экономических, социально-психологических причин эти процессы получают в сознании многих людей превратное отражение, так что потребление ради удовлетворения потребностей уступает место потреблению напоказ, демонстративному потреблению.

В потребительстве потребление перестает быть самоценным; оно меняет свой характер, ибо значение вещи (услуги, или идеи, или личности, которые человек воспринимает как вещи) задается не самим потребителем, а окружением. Потребитель находит наслаждение не в потреблении вещей, а в их присвоении и обладании ими, ибо в глазах подобных ему потребителей его достоинство как раз и определяется теми вещами и услугами, которые он оказывается способным приобрести. Наслаждения потребителя носят отчужденный характер — это удовлетворенность от сознания об-

ладания и соответствия стандарту, сложившемуся в том «круге» людей, к которому он себя причисляет. Мещанское «Чем я хуже других?» лишь первый шаг к «высотам» потребительского сознания. Активность потребителя перерастает в погоню не просто за вещами, а за престижными вещами, «фирмовыми», дефицитными.

Потребительство влечет за собой все большую дегуманизацию личности, ибо потребляющая личность сводится здесь к сумме вещей, которыми она обладает, и мера ее человечности исчерпывается ее способностями к приобретению, ставшему преобладающим мотивом ее поведения. Потребляющий субъект обезличивается во имя вещи, растворяется в ней.

Порой можно услышать мнение, что потребительство провоцируется нерешенностью экономических, хозяйственных проблем, связанных с производством и распределением товаров и услуг. Стоит-де эти проблемы решить, как сами собой снимутся острые нравственные, психологические коллизии, возникающие вокруг и по поводу этой болезни роста — потребительства. Отчасти это верно: потребительские страсти в значительной мере подогреваются наличием дефицита на многие виды товаров и услуг. Когда на заработанные деньги нельзя приобрести необходимые вещи и человек оказывается вынужденным большую часть досуга уделять отысканию этих вещей, тогда, естественно, процесс потребления оказывается средоточием всех мыслей, забот, дел. Более того, в таких условиях происходит известная переориентация сознания. Психологи утверждают, что активизированная потребностью психическая функция затухает далеко не сразу после удовлетворения потребности. По инерции она продолжает находиться в состоянии активности и оказывает порой обратное воздействие на потребности организма. Так и в потреблении. Купив (достав, отхватив) вожделенный предмет, человек не успокаивается, он испытывает даже некоторое разочарование. В покупке, даже удачной, достигается цель. А между тем, сформировавшаяся установка на поиск, борьбу, то есть на соответствующую активность, по инерции сохраняется. Сам по себе поиск оказывается увлекательным, интересным. Не успокоенная, но только раззадоренная натура вновь рвется в игру, жаждет для себя дела. Ведь, будучи вовлеченным объективным стечением обстоятельств в потребительскую деятельность и освоившись в ней, человек обнаруживает, что эта деятельность тоже может быть выражением свободы выбора, хотя бы выбора покупки, приобретения. Потребительство, таким образом, выступает своеобразной компенсацией ограниченности возможностей активности человека в общественно полезных видах деятельности.

Но не только сложившаяся система потребления порождает потребителя с вполне определенными свойствами. Для многих приобретение вещей и пользование услугами обусловлено не

столько потребительскими амбициями, сколько необходимостью достижения или оправдания определенного социального статуса. Обладание дефицитными, модными, дорогими вещами — своего рода визитная карточка для тех, от мнения или отношения которых нередко зависит наш успех. Вот и получается, что ценности потребительства, вещизма становятся императивами, начинают регулировать поведение даже тех, кто эти ценности не разделяет. Но то же самое, мы видели, происходит вокруг бюрократизма: в бюрократические игры включаются те, кто страдает от них, кого они глубоко удручают, поскольку вне их бывает трудно решить важные для себя, для дела, которым занят, для своего коллектива проблемы.

Иными словами, характер потребления, характер удовлетворения потребностей диктуется не только системой производства, но в известном отношении и укладом общественной жизни. Однобокое развитие потребностей, удовлетворение всех своих потребностей за счет удовлетворения лишь нескольких или даже одной выражает в конечном счете несбалансированность в развитии общественного организма [1].

Те обличители потребительства, которые видят в этом явлении лишь временное следствие известных хозяйственных трудностей, явно или неявно предполагают, что возможна такая организация общественной жизни, при которой в одинаковой степени могли бы удовлетворяться все потребности. Но в том-то и дело, что при динамичном развитии общества резко усиливается действие закона возвышения потребностей. При продуманной организации распределения и обмена можно добиться такого положения дел, когда свободно удовлетворяются привычные, массовые запросы и потребности. Но всегда будет сохраняться некоторая доля товаров и услуг — сверхмодных, новейших,— в которых временно будет испытываться некоторый недостаток. И даже при полном удовлетворении потребностей нет гарантии того, что само по себе потребление перейдет на второй план в жизни тех или иных людей, а духовные, культурные ценности будут определять их ведущие ориентации.

АКТИВИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ФАКТОРА: ОБЩЕСТВО, МОРАЛЬ, ЛИЧНОСТЬ

Негативные стороны нравственной жизни нашего общества не случайно связываются с развившимися в последние полтора-два десятилетия процессами застоя, упадка. Обострение противоречий

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 246, 252.

в моральной сфере является отражением неблагополучия в социальной, материальной сферах. Поэтому начавшиеся по инициативе партии преобразования в экономике, политике, социальной сфере, нацеленные на преодоление застоя и обеспечение ускорения социально-экономического развития страны, предполагают и установление такого порядка вещей, который стимулировал бы активность каждого человека, направленную на благо других людей, всего общества, который сближал бы общие и частные интересы, общественные, коллективные, личные цели.

Однако было бы неверно думать, что нравственность представляет собой только производный от экономики и политики элемент, что стоит наладить механизм оптимального хозяйствования, установить справедливые отношения распределения, развить традиции демократизма и т. д., как общественные нравы обретут гармонию. В динамично развивающемся обществе соотношение возможностей и потребностей, частных и общих интересов всегда подвижно, чревато конфликтами и противоречиями. Решать эти конфликты, преодолевать противоречия должен человек.

Социальная задача заключается в том, чтобы приблизить все формы общественной активности к потребностям и нуждам отдельного человека, создать такие условия его деятельности, когда он в общественно значимом и полезном труде сможет найти предпосылки для разностороннего и последовательного самоосуществления; когда деятельность, направленная на достижение общественных и групповых целей, не будет противоречить его личным целям. Выдвинутое Программой КПСС положение об *активизации человеческого фактора*, по сути дела, отражает необходимость решения именно этой проблемы — функционирование социалистического общества должно быть сориентировано на человека, на разностороннее и целостное развитие его индивидуальности.

С этим связан и курс на демократизацию советского общества. Он предполагает раскрепощение активности человека не только как производящего агента, как добросовестного исполнителя поставленных задач, но и как субъекта, принимающего решения, сознательно организующего свою деятельность, определяющего перспективы совершенствования своего образа жизни, приобщающегося тем самым к судьбам других людей, ближних и дальних. Значение же предпринимаемых в этом направлении усилий человека определяется принципами, которыми он руководствуется, ценностями, которые утверждает своей жизнью, качествами, которыми обладает. Никто не может принять ответственность за нравственный облик и образ жизни человека, кроме него самого.

Правда, если обратиться к традициям нашего нравственного воспитания, то придется признать, что с понятием «нравственная личность» главным образом связывалось ее отношение к обязан-

ностям перед обществом; обязанности перед другими людьми трактовались и раскрывались через общественные обязанности, а обязанности человека перед самим собой, как правило, ограничивались лишь областью самообразования (повышения уровня культуры) и личной гигиены. XXVII съезд КПСС указал на оторванность идеологии и пропаганды от реальных жизненных проблем, от задач социально-экономического и культурного строительства [1]. В сфере воспитания это проявилось в отрыве выдвигаемых нравственных задач от потребностей, устремлений и забот конкретного, отдельного, реального человека. В сложившейся обстановке система воспитания и обучения, которую разработал и осуществил в Павлышской школе В. А. Сухомлинский, не может не оцениваться как выдающееся начинание. Ведь самой организацией жизни и занятий своих учеников он перевел высокие слова об идейности, патриотизме, коллективизме, солидарности, гуманизме на язык живых, трепетных чувств, язык добрых человеческих отношений [2]. Сейчас звучит парадоксально, но для общественной атмосферы конца 60 — начала 70-х годов было вполне закономерно, что замечательного советского педагога обвинили в абстрактном гуманизме и сентиментальничании!

Мораль как межличностное отношение, как выражение сокровенных сторон миросозерцания личности была отодвинута в обществоведении и педагогике на задний план, ее осмысление было отдано на откуп публицистике, художественной литературе.

В справочных и учебных изданиях, затрагивающих этические проблемы, внимание было сосредоточено главным образом на моральных требованиях, обращенных от общества к личности, выражающих обязанности индивида перед обществом. Эти требования, безусловно, важные. Социалистическая мораль действительно предстает прежде всего как мораль трудолюбия, подчинения личного интереса общественному, коллективному, как требующая от человека самоотверженности в интересах общего дела (которую, правда, иногда толкуют как самоотречение, жертвенность, то есть полный отказ личности от самой себя), а социальная активность личности трактуется в ней как самораскрытие индивида в первую очередь в трудовой, общественно полезной деятельности. Вместе с тем нельзя отделять от нее и такие понятия (и требования!), как милосердие, благодеяние, сострадание, благотворительность, которые нередко истолковывались и воспринимались только как выражение «лицемерной христианской морали» либо «абстрактного буржуазного гуманизма» и на этом основании отсекались. Но можно ли, отсекая или отодвигая на второй план многие

[1] См.: Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 163.

[2] См.: *Сухомлинский В. А.* Рождение гражданина. М., 1971.

общечеловеческие нравственные ценности, добиться создания такой моральной атмосферы, которая способствовала бы максимальной самореализации личности и, следовательно, утверждению в жизни тех принципов, на которых зиждется коммунистический нравственный идеал? Ведь забота об обществе начинается с бережного отношения к природе, к памятникам истории и культуры, коллективизм — с альтруизма, гуманизм — с заботы о конкретном человеке, активность — с деятельности, направленной на удовлетворение реальных интересов людей.

Но дать человеку максимально проявить себя — это значит возложить на человека *ответственность* — за себя, за людей, за тот мир, в котором он живет. Нравственность, как бы она ни проявлялась, начинается с личной ответственности, с честности, с готовности предъявить к себе самый высокий счет, невзирая на обстоятельства.

Иными словами, мораль ориентирует человека на самодеятельность и личное нравственное творчество; она требует от человека своим образом жизни утверждать нравственные принципы, стремиться к нравственному идеалу. Стремление к нравственному совершенству не только возвышает личность, но и создает благозвучную тональность в обществе. Ведь личное совершенство теряет смысл, если оно не отливается в добрых поступках.

Вот почему стремление к совершенству и стремление к доброте как бы дополняют друг друга. Грустно констатировать, что в массовом моральном сознании, таятся подозрительность и негативизм в отношении сочувствия, доброжелательности, милосердия, неожиданной щедрости, бескорыстия. Доброжелательность, бескорыстие предполагают достаточно высокий уровень внутренней культуры; они немыслимы вне понимания другого человека, вне сопереживания, восчувствования. Таким образом, благожелательность в общении оказывается воплощением и принципиальности, и последовательной убежденности.

Наконец, нравственная активность человека невозможна без *стойкости в исполнении долга*. Перед лицом неблагоприятных, а то и прямо враждебных обстоятельств необходимо мужество для наступления на обстоятельства, для утверждения высших нравственных ценностей.

Итак, перестройка, обновление общества начинаются с сознания человека, с перестройки его души. Да, необходимо создать объективные социальные, политические, культурные условия, чтобы каждый человек мог себя реализовать как личность, воплотив в жизни не только свои знания и умения, но и свои убеждения и принципы. Но в то же время каждый должен уметь отстаивать свои убеждения и принципы, чтобы можно было изменять, обновлять жизнь, двигаясь по пути к коммунистическому общественному и нравственному идеалу.

НРАВСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ ОБЩЕСТВА:

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В. И. Толстых

О БЮРОКРАТИЗМЕ И БЮРОКРАТИЧЕСКОЙ «ЭТИКЕ»

Что делает бюрократа бюрократом? На этот вопрос часто отвечают: формализм, бездушие, другие отрицательные качества людей. Не является ли такой ответ поверхностным и морализаторским? Ведь бюрократами не рождаются, ими становятся, причем в совершенно определенных условиях. Поэтому надо докопаться до глубины, до тех первых причин, которые порождают, воспроизводят бюрократа вместе с его извращенной этикой.

Читатель, конечно, знает и помнит «Баню» Маяковского и согласится с тем, что ничего определеннее и выразительнее Победоносикова вместе с его «оруженосцем» Оптимистенко в нашей литературе по части изображения и разоблачения бюрократизма с тех давних пор не появлялось. Почему? На это аргументированный ответ может дать, видимо, серьезное историко-эстетическое и социологическое исследование. Но и без него можно сказать, что настойчивые призывы клеймить, «чистить и чистить» нашу жизнь от бюрократов пока так и остались призывами, реальность почти не затронув. Получается, во-первых, что на деле оказывались нужны именно такие Щедрины и Гоголи, которые «нас не трогали», то есть как раз бюрократов, отождествляющих себя с Советской властью; во-вторых, что само явление бюрократизма, казалось бы такое всем знакомое и понятное, художественно выразить, запечатлеть не так-то просто (отдельные запоминающиеся попадания в мишень, как, например, образ бюрократа «от культуры» Огурцова в блестящем исполнении Игоря Ильинского, это лишь подтверждают). Нет уверенности, что, возьмись сегодня за создание современной «Бюрократиады», художники обязательно справятся с этой задачей. Ведь не справились они с экранной «Прохиндиадой», где нашло отражение все, что угодно, но только не опасность агрессивной обывательщины, прохиндеев порождающей

и питающей. А если принять во внимание, что нынешние победоносиковы весьма отличаются от своих недавних предшественников, то задача борьбы с бюрократизмом, в том числе и художественными методами, намного усложняется.

Попытаемся же разобраться, что делает бюрократа бюрократом, а бюрократизм — социально-нравственной проблемой, без решения которой ускорение социально-экономического развития страны, духовное обновление общества просто невозможно.

ПРИМЕТЫ И СУЩНОСТЬ

Существует расхожее представление о бюрократизме, фиксирующее отдельные приметы и свойства, но отнюдь не сущность этого социального феномена. На первый план здесь выходят некоторые внешние признаки и проявления: волокита, канцелярщина, формализм. Бюрократизм и определяют как «выдвижение на первое место формальной стороны в ведении каких-либо дел, пренебрежение существом дела ради соблюдения формальностей». И, соответственно, бюрократ — это «должностное лицо, выполняющее свои обязанности формально, в ущерб делу»; бюрократический стиль руководства, управления — «казенный», «канцелярский» (вспомним, как «положительнейший бухгалтер» Ночкин гневно бичует Победоносикова: «портфель набитый», «клипса канцелярская», «Вам только чтоб образцам да параграфам соответствовало»).

Однако суть бюрократизма этими определениями не схватывается, и если бюрократ не узнаёт себя в обличительных очерках и фельетонах, полагая, что это не про него, а «про знакомого», то прежде всего потому, что «ругани» здесь, как правило, больше, чем *понимания* природы критикуемого явления. Кроме того, поклонение форме, бездушную непреклонность легко можно выдать за нравственную суровость, выполнение долга. Не случайно малорезультативными оказываются попытки преодолеть бюрократические наросты с помощью переаттестации, установления «служебного несоответствия» должностного лица своему назначению. Бюрократами не рождаются, ими становятся, причем в совершенно определенных условиях. Поэтому важно добраться, докопаться до первопричины, до механизмов и отношений, бюрократа порождающих и воспроизводящих. Они-то и должны оказаться в центре внимания общественности, чего не наблюдается даже в нынешней ситуации гласного и резкого неприятия бюрократизма.

Вот как ставил вопрос о бюрократизме В. И. Ленин: «Я его (бюрократизм.— *Авт.*) от души ненавижу, не имея, конечно, при этом в виду того или иного отдельного бюрократа. Последний может быть дельным человеком. Но я ненавижу систему. Она парализует

и вносит разврат как внизу, так и наверху»[1]. Поэтому неверно было бы сводить суть проблемы к личным качествам или недостаткам, просчетам, ошибкам людей, облеченных властью (из чего не следует, что надо занять позицию всепрощенчества и пренебрегать личностными признаками и особенностями). Ибо тогда, как заметил К. Маркс, специально изучавший явление бюрократии, критика ее строится на допущении совершенства самого института управления и несовершенства человеческой природы. А именно: «...*объективные недостатки* самого института ставятся в вину *отдельным лицам* для того, чтобы, не улучшая дела по существу, создавать видимость улучшения...»[2]

Читатель знает, как много развелось у нас подобной «видимости». Например, не секрет, что освобождение от должностей одних и замена их другими, равно как и любое количество строгих взысканий за плохую работу и руководство, само по себе не гарантирует улучшения деятельности того или иного учреждения, ведомства, отрасли. Ведь со сменой лиц нередко ничего не меняется в существе дела, которое новые лица возглавили. Наглядное подтверждение тому — сфера торговли, где меняются руководители, абсолютные цифры и показатели товарооборота, но не полки магазинов, на которых не появилось товаров больше и они не стали лучше качеством. Более того, всё новые продукты, изделия попадают в реестр «доставаемых», а не просто покупаемых.

Если понятно, что бюрократизм порождается не личностями как таковыми, то можно пойти дальше и поставить под сомнение укоренившуюся привычку рассматривать борьбу с ним как борьбу с «начальством», что абсолютно неверно. «Бюрократ» и «начальник» совсем не синонимы, хотя бюрократизм, безусловно, проистекает из источника, именуемого *властью*. Бюрократ немыслим без того, что можно назвать *ощущением власти*, без «губительной страсти — повелевать» (используем точный образ из стихотворения современного поэта), вскармливающей и питающей вседозволенность. Но ведь над нами «властвуют» не только администраторы, руководители всех рангов и постов. Бюрократами могут стать и врач, больше думающий о заполнении «Истории болезни» (на случай проверки его работы), чем о здоровье пациента; и захваченный процентоманией школьный учитель, занятый всем, чем угодно, но только не заботой о душах своих питомцев; и редактор-перестраховщик, озабоченный не смыслом и общественной значимостью книги или статьи, а их «проходимостью»; и продавец, упивающийся своим «могуществом» перед покупателями в условиях дефицита и неисчезающих очередей, и т. д. и т. п. Присмотревшись

---

[1] Воспоминания о В. И. Ленине. В 5-ти т. М., 1969, т. 5, с. 16.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 4.

внимательно, следы обюрокрачивания можно обнаружить во многом: и в ложно понятой социальной активности, измеряемой «валовыми» показателями числа участников и суммы проведенных мероприятий, необходимость которых нередко никем всерьез не осознается; и в необоснованной трате рабочего времени и общественных средств для целей, не имеющих прямого отношения к основному занятию тружеников и производственным задачам предприятия, учреждения; и в распространении того, что В. И. Ленин называл «лишним, раздутым ведомственным интересом»[1], и т. д. и т. п.

Но нас интересуют, однако, не эти повсеместные, почти бытовые проявления бюрократического мышления и поведения, а бюрократизм людей, *профессионально занятых управлением делами* и *людьми*. Как возникает, на чем «держится» и каким образом проявляет себя бюрократизм руководителей? Вопрос важный и актуальный в свете объявленной XXVII съездом КПСС решительной и беспощадной войны бюрократизму, требований, предъявляемых к руководителям в настоящий момент.

Особого внимания заслуживает при этом бюрократическая «этика», рассматриваемая не как сумма регламентаций и поведенческих норм, а в качестве специфического среза, аспекта бюрократической деятельности в целом. Самоутверждение бюрократии происходит под флагом «высших» моральных ценностей и соображений, на которые она то и дело претендует и ссылается, считая себя воплощением и образцом единства долга и совести. Но если освободить «этику» бюрократа от «лесов» благолепия, которыми она окружена его же стараниями, то выяснится, что зиждется и держится она на следующих принципах — «китах». Это прежде всего разделение всех людей на управляемых и управляющих, наделенных соответствующими их статусу моральными качествами. Это, далее, полное пренебрежение достоинством личности, низведение «управляемых» до уровня «винтиков» или всего лишь работников, жизнь которых слагается из труда и потребления. Это — узурпирование права говорить от имени общества и требовать жертв, разумеется, во имя общества, каких-то «высших» целей, не считаясь с желаниями и интересами людей.

АПОЛОГИЯ МНИМОЙ ЖИЗНИ

Простейшее наблюдение: при встрече с бюрократом, от которого зависит решение интересующего нас вопроса, почти автоматически возникает «магнитное поле» обоюдного непонимания и отталкивания. Что нас — подателей просьб, жалоб и предложений —

[1] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 45, с. 365.

раздражает, обижает, возмущает прежде всего и что делает невозможным нормальный человеческий контакт? Вдумываясь, начинаешь понимать, что казенный или канцелярский стиль мышления и поведения имеет под собой некое объективное основание, на поверхности проступающее как формализм или волокита. Бюрократ принадлежит, как говорится, душой и телом совсем другой действительности, чем мы, «простые смертные». Это не «ясная как день действительность» (К. Маркс)[1], в которой мы все существуем и которая требует к себе прозрачного и непредвзятого отношения. Нет, это совсем иная действительность — разного рода актов, предписаний, инструкций, распоряжений, правил, приказов, ставшая «альма-матер» чиновничьего бытия и образа жизни. В том-то и состоит парадокс, что для бюрократа «настоящей», «истинной» является не та «ясная как день действительность», из которой мы к нему пришли, а именно эта, официально удостоверенная, зарегистрированная, материализованная в определенных установлениях, и все, что ей противоречит или с нею не совпадает, рассматривается им как проявление «беспорядка», «хаоса», одним словом — нечто подозрительное [2].

Разумеется, поскольку существует государство и необходим аппарат власти, без постановлений, распоряжений, предписаний и т. п. не обойтись. Беда в том, что чиновник, представляя «государственный порядок», основывается и в способе восприятия, и в своих оценках реальной действительности только или преимущественно на официальных данных о ней, как будто в них содержится вся истина и дается адекватная ей картина. Но, как верно замечено, бюрократия представляет собой такую систему сбора и обработки социальной информации, которая даже и не ставит себе цель «совпасть» с реальностью, находящейся перед глазами каждого. «*Действительная* наука,— отмечает К. Маркс,— представляется бюрократу бессодержательной, как действительная жизнь — мертвой, ибо это мнимое знание и эта мнимая жизнь принимаются им за самую сущность»[3]. Выстраивая «бюрократическую действительность», чиновник постоянно препарирует, омертвляет живую жизнь, отсекая от нее, как ему кажется, все лишнее, ненужное. Тоже своего рода скульптор, но с отрицательным знаком. Ибо художник одухотворяет мертвый кусок камня, вдыхая в него жизнь, а бюрократ из любого дела вынимает душу живу. Хотите

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 200.

[2] Подробнее о взглядах К. Маркса на бюрократию и бюрократизм см. в кн.: *Макаренко В. П.* Анализ бюрократии классово-антагонистического общества в ранних работах Карла Маркса. Ростов-на-Дону, 1985. См. также: Проблемы борьбы против буржуазной идеологии (Бюрократия в структуре государственно-монополистического капитализма). Л., 1975.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 272.

увидеть, как «мертвое хватает живое», всмотритесь внимательнее в деятельность бюрократа. Обвиняя его в формализме, надо постоянно делать оговорку, что имеется в виду не интерес чиновника к форме, которая тут вообще ни при чем (порядок и организованность всегда важны и нужны), а отсутствие интереса к содержанию, безразличие к смыслу факта, события, проблемы.

Меньше всего бюрократа интересует реальное положение вещей, действительный ход событий, и более всего — *соответствие* последних «бюрократической реальности». Приписки, которые мы так охотно обличаем, не уточняя, кому они надобны и выгодны,— это любимое детище, изобретение бюрократа. Это с их помощью он согласует и гармонизирует взаимоотношения двух реальностей, подчиняя то, что *есть*, тому, что *должно* (обязано!) *быть*. Психология очковтирательства неотделима от заботы бюрократа о собственном служебном положении. Вообще важно не то, что ты собой представляешь в действительности, и даже не само дело, каким ты занимаешься, а его видимость и то, как ты при этом «деле» выглядишь, «смотришься». И становится понятным, почему бюрократы так не жалуют критику, подозрительно относятся к любой аналитике существующего и происходящего и всегда озабочены тем, чтобы ее было поменьше.

Несовпадение обычной и бюрократической реальностей таково, что, вынужденный по воле бюрократа на время перейти из одной в другую, человек невольно теряется, начинает не понимать происходящее с ним и вокруг него. Так бывает с каждым, кто оказывается во власти бюрократического своеволия, становясь потрясенным свидетелем превращения очевидного в невероятное и невыносимое. Люди возмущаются отписками, приемами «спихотехники» (как ее именуют в просторечии), и мало у кого хватает упорства, терпения и сил, чтобы справиться с «нашими милыми бюрократами» (как иронизировал в этих случаях В. И. Ленин), преодолеть глухую стену равнодушия, которую они возводят в решении порой самого простого, «ясного как день» вопроса.

Непроницаемость и непробиваемость бюрократического отношения к реальной действительности имеет под собой вполне объективное основание. Дело в том, что, когда бюрократия получает возможность развернуться, показать, на что она «способна», она, не спрашивая ни у кого на то согласия, образует особое, замкнутое общество в государстве, представители которого ведут сословный, «чиновничий», образ жизни и исповедуют чиновничью психологию. Сословный потому, что основой, принципом существования бюрократа выступает не то общее, что его как-то связывает с другими людьми, а именно различие, отрыв от них. Объединяет бюрократов не только общность занятий, прав и привилегий (именно это делает их неким сословием), но и строго выдержи-

ваемое иерархическое отношение к действительности, безусловность авторитета должности, порой приобретающего характер культа. Суть бюрократизма применительно к социалистическому обществу, согласно ленинской характеристике, состоит в невероятном разбухании административного начала, засилье чиновников и превращении их в замкнутую касту. Бюрократический этос (характер и нрав) определяется тем, что каждый из бюрократов, какого бы ранга он ни был и какой бы пост ни занимал, выступает по отношению к другим, «нижестоящим», людям как вершитель их судьбы, всячески эксплуатируя мотив подчинения и зависимости их от его воли, могущества.

Разумеется, бюрократы догадываются о том, что их не любят, по меньшей мере, недолюбливают, и им совсем не нравится, что их постоянно ругают, клеймят, обличают, но они не собираются что-либо менять по существу в своем образе жизни и мышлении под влиянием критики. Для этого бюрократ должен был бы отказаться от своей сущности, от самого себя, то есть перестать быть чиновником в душе, вести чиновничий образ жизни и мыслить чисто бюрократически. Он живет с убеждением, что начальство все лучше знает, да и реальность, с его точки зрения, не так уж плоха, как об этом думают, говорят и пишут. Бывают ли *хорошие* бюрократы? Бывают, если они перестают быть... бюрократами.

Подобная метаморфоза иногда происходит с бюрократом, когда он на время или навсегда выпадает из «чиновничьей действительности» и вынужден вести непривычный ему «реальный» образ жизни. Так случилось однажды с Сергеем Тимофеевичем Абрикосовым, героем фильма «Частная жизнь» (А. Гребнева и Ю. Райзмана), которого очень убедительно сыграл Михаил Ульянов. Нет, Абрикосов не бюрократ в собственном смысле слова, но болезнью «обюрокрачивания» явно страдает. Перед нами типичная жертва отделения служебного, делового от жизненного, печальный пример одномерного, «частичного», существования, пагубно отразившегося и на деле, которым Абрикосов занимается, и на самой его личности. Его не чувствуют, не понимают даже самые близкие люди — жена, сын, невестка, боятся теща и секретарша. Освобожденный от руководящей должности, он, привыкший видеть город, улицы, магазины только из окна черной «Волги» и знакомиться с людьми в кабинете и на совещаниях, теперь, как иностранец, попавший в незнакомую страну, будто впервые видит, узнает и познает то, что для массы людей каждодневно, естественно, важно. Мягко, лирически-сочувственно (авторы любят своего героя) в фильме показано, какими психологическими и моральными потерями оборачивается для руководителя отрыв от реальной жизни, в которой, заметим попутно, то же самое явление выглядит гораздо непригляднее, «прискорбнее».

Суть дела ведь не в том, что люди типа Абрикосова целиком отдаются государственной или хозяйственной деятельности (это похвально и прекрасно), и не в том даже, что они пользуются рядом привилегий, которые их отдаляют, а некоторых, увы, и *отделяют* от реальной жизни, мешая им острее чувствовать нужды подавляющего большинства граждан. Суть в том, что бюрократ, достойный этого малопочтенного звания, вообще не живет нашей с вами жизнью, дорогой читатель, а именно от него часто зависит и наше благополучие, и решение важных для нас вопросов. Ведя сословный, «чиновничий», образ жизни, бюрократ отгорожен от нее и от тех, кому он служит, не столько статусом официального лица, сколько незнанием и непониманием реальных забот и трудностей людей. Вряд ли обюрократившийся чиновник, скажем, чувствует с той же остротой «продовольственную проблему» или гримасы медицинского обслуживания, как рядовые граждане.

Социализм, или, согласно В. И. Ленину, «*не* полный коммунизм»[1], не может обойтись без неравенства в сфере распределения и потребления. Но надо бы давно уже разграничить неравенство справедливое, обусловленное формулой «От каждого — по способностям, каждому — по труду», и неравенство несправедливое, трудно объяснимое, не согласуемое с принципами социалистического бытия. Вряд ли можно объяснить и понять, исповедуя эти принципы, почему качество услуг и потребления для бюрократии так заметно отличается от обслуживания и потребительского стандарта остальной части трудящихся, занятых в материальном и духовном производстве. Зато нетрудно понять и доказать, что именно отрыв от реальной жизни и проблем так называемых «простых тружеников» питает, взращивает, усиливает, укрепляет бюрократизм, а самого бюрократа развращает, деформирует как личность.

До сих пор не выходит из головы знакомый — вполне здоровый, полный творческих сил руководитель одного солидного учреждения, который предпочел перейти на пенсионное положение, чтобы сохранить полагающиеся ему должностные привилегии, вместо того чтобы занять положение рядового профессора одного из столичных вузов. Пример отнюдь не единичный, весьма типичный для бюрократии, которая не только держится за различия, неравенство своего положения в обществе, но и пытается практическую целесообразность предоставленных в его распоряжение привилегий возвести в этический принцип.

Не приходится удивляться тому, что, беря пример со старших, и молодой человек нередко выбирает не интересную работу, не трудное, но перспективное в творческом и духовном отношении де-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 33, с. 98.

ло, а должность с набором соответствующих привилегий. А молодой бюрократ особенно опасен и непривлекателен. Внешне все в нем безукоризненно, как бы отполировано, отутюжено. Гладкие щеки, гладкие глаза, гладкая улыбка. Румянец — не потому, что молод и здоров, а потому, что ничто его не тревожит. Ревностен, старателен, с «чего изволите?» во взгляде, обращенном к начальству. И всегда прав, когда оказывается перед подчиненными. Знает свое место, вперед не забежит, со «своей» точкой зрения не высунется. Тут все в своем предельном выражении, как говорится, все кончено и уже ничем не помочь...

Бюрократ абсолютно уверен в том, что своей деятельностью выражает интересы народа — *наши, мои* интересы. Но это не совсем так, вернее, совсем не так. Выступая «от имени» трудящихся, бюрократизм на деле узурпирует право на власть, отстраняет массы от управления обществом, государством, хозяйством и пытается доказать, что никакого другого, кроме чиновничьего, способа решения жизненных вопросов просто не существует. Возникает перевертыш: «Не аппарат для народа, а народ для аппарата» — таков «символ веры» бюрократизма. Этическим эквивалентом этого перевертыша выступает представление, которое бюрократ любит внушать другим,— общественное выше личного, не договаривая при этом, что его «личное» выше личного всех остальных. Свою привилегию участия в управлении государственными или общественными делами бюрократ воспринимает как нечто данное ему «свыше» и навсегда, в качестве своеобразной ренты за его умение «делать дело», а это умение — он убежден! — недоступно другим. Он настолько свыкается с данной мыслью, что при отстранении от должности долго не может понять, почему в нем перестали нуждаться и как без него отныне могут обойтись.

Один из героев пьесы В. Дозорцева «Последний посетитель», бюрократ от медицины Валерий Ермаков, в порыве откровенности раскрывает внутреннюю, моральную основу своего умения «делать дело». Надо, по его мнению, овладеть лишь одним — законом больших чисел. «Есть закон больших чисел, и все. Это не только в медицине. Это — везде. Это — где хочешь. Между прочим, самый демократичный подход к делу: все в интересах большинства. Можно думать о человеке, а можно — о людях. Что важнее? Вот тут у тебя тонет десять пионеров, а там, дальше — еще один. Кого будешь спасать? Ну кого, кого? Это, знаете, у вас там, в девятнадцатом веке, людей было мало и можно было подумать о каждой живой душе. А у нас, в двадцатом, по одному не тонут. Народу стало... черт возьми. Мы имеем дело с массами...»

Вот такой же апологет «больших чисел» упрекал недавно обществоведов с трибуны философского учреждения в том, что они слишком увлеклись в последние годы темой личности, в то время

как следует-де заняться массовым поведением и массовым сознанием. Как будто можно изучать и что-нибудь понять в психологии и деятельности масс, не имея четких представлений о личности. И выходит, надо даже дипломированным философам напоминать о ленинском понимании массы, которую, по свидетельству Клары Цеткин, вождь революции никогда не сводил к количеству и не рассматривал как нечто безличное, серое, рыхлое, настаивая на «качестве в количестве», из которого и следует исходить в оценке действий масс. Для В. И. Ленина масса, состоящая из бесчисленных отдельных личностей, есть сосредоточение и сплочение всего лучшего в рвущемся ввысь человечестве [1].

Вопрос принципиальный и не только теоретический. Приверженцы «закона больших чисел» (а их немало развелось во всех сферах деятельности) даже не подозревают, что решение многих экономических и социальных проблем упирается сегодня в сознание и поведение не масс, а именно отдельной личности, которая своим молчаливым «не хочу», «не буду» делает беспредметными, недейственными, мертвыми распоряжения и установления. Расчет или упование на коллектив (массовую «ячейку»), который всегда может *заставить* каждого хорошо работать, правильно жить, весьма проблематичны. Как правило, они дают результаты, «срабатывают» лишь тогда, когда человека рассматривают всего лишь как фактор производства, общественной деятельности вообще, но это измерение человеческой личности отнюдь не единственное и далеко не исчерпывающее.

А если внимательнее приглядеться к философии «больших чисел», пренебрегающей такой «малостью», как отдельный человек, то можно заметить в ней и более существенный изъян, порок. В спектакле «Диктатура совести» (по пьесе М. Шатрова) в Московском театре им. Ленинского комсомола пытается «оправдаться перед историей», защитить свою позицию Андре Марти, бывший член и один из руководителей Французской коммунистической партии, исключенный из нее за приверженность к взглядам и методам казарменного, бюрократического коммунизма (вплоть до использования полицейских методов руководства партией и массами). Марти тоже «за» массы, за всемерное использование их энтузиазма, однако считает их заведомо незрелыми, неготовыми решать серьезные вопросы и потому недостойными доверия. Марти полемизирует с основоположниками марксизма-ленинизма, противопоставляя их подходу и воззрениям точку зрения, как он убежден, представителей «истинного социализма». «Великим старикам,— говорит он,— легко было фантазировать в тиши Лондонской публичной библиотеки — живое творчество масс, освобожде-

[1] См.: Воспоминания о В. И. Ленине. В 5-ти т., т. 5, с. 64—65.

ние сил труда, демократия, гласность, нравственность, инициатива и прочий набор прекраснодушных фраз. А если смотреть реально? Надо быть абсолютно слепым, чтобы не видеть нынешнюю незрелость массы, абсолютно глухим, чтобы не услышать, что уничтожение частной собственности нисколько не уничтожает жажду собственности. Человек тот же, что и много веков назад — он всегда всего хочет и всегда всего боится... Каждый нуль, и только когда они встают за единицей, они превращаются в тысячи и миллионы, шаг которых грозен и неумолим. Тотальное самоотречение, тотальный контроль, тотальная регламентация всей жизни — и жертвы наши не будут напрасными...»

Бюрократ «от революции» распознается, как ни странно, с помощью этики. Оказывается, достаточно и морального критерия, чтобы разоблачить антиреволюционную сущность «философствования» Марти. Справедливо критикуя идею так называемого «этического социализма», мы не должны пренебрегать моральными соображениями и критериями обоснования социализма как наиболее справедливого и гуманного общественного жизнеустройства (попутно заметим, что известная идея «социализма с человеческим лицом» вырастает помимо всего прочего из недооценки социально-нравственного смысла социализма). Марти видит в человеке лишь орудие, средство, инструмент революционного переустройства мира и полон недоверия, подозрительности к нему ввиду его «несовершенства». Он рассуждает и мыслит как истинный бюрократ, у которого на первом месте в шкале нравственных ценностей стоит кто и что угодно, но только не реальный человек со всеми его очевидными «несовершенствами». И тогда пустое «свято место» приходится заполнять чем-то «высоким», но обесчеловеченным — красивыми лозунгами, призывами, слишком абстрактными, бесплотными, чтобы они могли кого-то надолго захватить и воодушевить на подвиги и самопожертвование.

В очерке советского философа Э. В. Ильенкова «Почему мне это не нравится» убедительно разоблачается бюрократическая казуистика любителей совершать человеческие жертвоприношения во имя «прогресса» и тому подобных красивых слов и лозунгов. «В хорошем фильме «Суд» по Тендрякову,— говорится в очерке,— есть такая сцена. Председатель сельсовета, чтобы освободить «нужного человека» от тяжести подозрения в нечаянном убийстве, решает пожертвовать «никому не нужным» стариком егерем, свалить вину на него.— Ты же знаешь, что я не убивал? — спрашивает его с горечью старик.— Знаю! — патетически восклицает председатель.— А надо! Ради дела! Ради нашего общего дела! Да я ради общего дела не только тебя, я и себя не пожалею!

Всмотритесь в шкалу его ценностей. Как будто все верно. «Общее дело» на первом месте. Серьезное дело.

А на втором — «я». И уж на третьем «он», другой человек. Вот она, самая отвратительная казуистика, превращающая «общее дело» в звук пустой, в ширму, в абстракцию. Ибо конкретная реальность этого «общего дела» только в том и состоит, что я его делаю сообща, *вместе с другим человеком*. А если я ради «общего дела» решил пожертвовать другим человеком, то и превращается тотчас это дело в мое, в эгоистическое дело...

И уж если ты настолько умен и дальновиден, что рассчитал совершенно точно — обстоятельства сложились так, что за прогресс приходится платить самой дорогой платой во вселенной — человеческой жизнью, человеческой кровью, человеческим здоровьем, человеческим счастьем (случается, увы, еще в наш век и такое), то уж будь настолько благороден — плати прежде всего из своего собственного кармана.

И отвечает старик егерь председателю: «Себя — можешь. А меня — спроси сперва, согласен я али нет?»[1]

Откуда проистекает эта философия «пожертвования» за чужой счет, из какого основания? Дело в том, что бюрократический способ управления обществом, как хорошо показал когда-то К. Маркс, исповедует определенное представление об обществе и его гражданах. Представление иерархическое: граждане делятся на благонамеренных и неблагонамеренных (в этическом плане — на добрых и злых, хороших и плохих), причем именно чиновникам как «наследственным арендаторам политического разума» (используем слова К. Маркса)[2] общества принадлежит право решать, насколько тот или иной гражданин наполнен и преисполнен «благих намерений». Бюрократ любит при случае напомнить формулу «Государство — это мы», но в «мы» он включает прежде всего себя и «своих», а также тех граждан, которые, по его мнению, доросли до понимания, как иронически заметил Маркс, «мудрых взглядов бюрократии». Итак, сначала чиновник отождествляет себя с государством, «особенный» интерес выдает за всеобщий, а свой вполне ограниченный разум считает «государственным разумом». И затем на этой чисто субъективной основе строит свое отношение к людям, свои оценки их образа мысли и действий.

«Посетитель», оппонент Ермакова, отвечает разоткровенничавшемуся чиновнику: «...Вам нельзя иметь дело с массами, потому что для вас жизнь одного человека ничего не стоит. У вас вот такая (показывает) дыра в этике. И я вам не верю! Не можете вы болеть интересами большинства — вы ими только прикрываетесь. Нет никаких законов больших чисел — есть непроломный карьеризм и восторг чиновника!..» Стоило бы внимательнее приглядеть-

---

[1] Культура чувств. М., 1968, с. 43—44.
[2] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 83.

ся к практике так называемого «разумного карьеризма», под которую иногда пытаются подвести теоретическое обоснование в газетных дискуссиях. Деловитость и предприимчивость хороша и нужна, но не стоит все-таки путать умение делать дело с умением делать карьеру, которая, что ни говори, заканчивается все той же погоней за чинами и привилегиями.

БЫВАЮТ ЛИ ХОРОШИЕ БЮРОКРАТЫ?

Бюрократизм — это не только особая форма бытия, но и особый способ мышления, стиль общения и поведения. Это — и особая бюрократическая «этика».

Психологически емкий портрет-характеристику бюрократа дает Андрей Платонов в «Ювенильном море». Один из так называемых «невыясненных», директор скотоводческого хозяйства Умрищев, «совершал свои замечания по гурту. Выйдя в пекарню, он отпробовал хлеба и сказал ближним подчиненным: «Печь более вкусный хлеб». Все согласились. Выйдя наружу, он вдруг задумался и указал Високовскому и Божеву: «Серьезно продумать все формы и недостатки». Божев сейчас же записал эти слова в свою книжку. Увидя какого-то человека, тихо шедшего стороною, Умрищев произнес: «Усилить трудовую дисциплину». Здесь что-то помешало Умрищеву идти дальше; он стал на месте и показал в землю: «Сорвать былинку на пешеходной тропинке, а то бьет по ногам и мешает сосредоточиться». Божев наклонился было, чтобы сразу уничтожить былинку, но Умрищев остановил его: «Ты сразу в дело не суйся,— ты сначала запиши его, а потом изучи: я же говорю принципиально — не только про эту былинку, а вообще, про все былинки в мире».

Читая Платонова, я вспомнил десятилетней давности разговор, в котором один руководящий товарищ объяснял мне трудности пребывания на ответственной должности. «Понимаете, вся трудность в том, чтобы не выходить за рамки. Ежедневно быть активным, деятельным, но ничего не решать по существу. Надо встречаться с людьми, советоваться, собирать материал и готовить справки, когда спрашивают, осторожно, обязательно с оговорками «мне кажется», «я не уверен, но...» высказать свое мнение, вообще, не сидеть сложа руки, и при этом — ничего не решать, не торопиться со своими оценками и предложениями. Над тобой столько начальников, целая лестница «вышестоящих», у каждого имеется «свое» мнение, и никто из них не любит, если нижестоящий оказывается сообразительнее, прозорливее, умнее...» Так что ничего сатирического или иронического в платоновском изображении умрищевых я лично не вижу — вполне реальное, бытовое наблюде-

ние. Тот, кто так долго прятал повесть Платонова от общественности, прекрасно знал, что он прячет, скрывает от народа. Ведь писатель уже в 1934 г. угадал тенденцию, впоследствии расцветшую и ныне активно критикуемую.

Бюрократ исходит из своего идеала и мечты, из своих представлений о совершенстве общественной организации. Воображение подсказывает Умрищеву такой образ и перспективу «социалистического» преобразования действительности: «Каждому трудящемуся надо дать в его собственность небольшое царство труда — пусть он копается в нем непрерывно и будет вечно счастлив... Один, например, чистит скотоместа, другой чинит по степи срубовые колодцы, третий пробует просто молоко — какое скисло, какое нет,— каждый делает планово свое дело, и некуда ему больше соваться. Я считаю, что такая установка даст возможность опомниться мне и всему руководящему персоналу от текущих дел, которые перестанут к тому времени течь. Пора, товарищи, социализм сделать не суетой, а заботой миллионов. Собрание молчало...» И собрание можно понять. Устройство и порядок, прокламируемые Умрищевым, видимо, очень импонируют бюрократу вообще (совершенствуя организацию какого-либо дела, современный чиновник никогда не забывает о том, чтобы ему было «удобнее» руководить, «легче» управлять). Но людей, обладающих сколько-нибудь развитым чувством собственного достоинства, вдохновить, увлечь бюрократы никак не могут.

У кого-то простодушие умрищевских представлений об идеальном жизнеустройстве (с точки зрения бюрократически понятого, «казарменного» коммунизма) может вызвать улыбку, и только. Но комическое, как однажды продемонстрировали всему миру полпотовцы, легко и быстро перерастает в трагическое, если умрищевым дать разгуляться, осуществить свой идеал на практике. Разумеется, все это крайности, но ведь и крайности тоже имеют свое начало.

Одним из таких питательных источников обюрокрачивания действительности является отождествление государственного и общественного начал жизнеустройства. В условиях социализма государство и общество едины, связаны общностью интересов и целей, между ними нет антагонизма. Но это не значит, что между ними нет и не может быть никаких различий. На практике то и дело наблюдается подмена общественного начала государственным, неоправданное «огосударствление» тех сторон общественной жизнедеятельности, которые в этом совершенно не нуждаются. Даже разного рода фестивали, встречи общественности порой настолько «зарегулированы» и «запротоколированы» вмешательством государственных учреждений, ведомств, органов, инстанций, что участие и инициатива трудящихся по сути своей сводится к го-

лому исполнительству принятых «свыше» рекомендаций и решений.

Не преуменьшая значения и роли государства, надо, однако, иметь в виду, что оно лишь орган и инструмент в руках общества, и те, кто этот орган представляют, всего лишь *слуги народа*, как когда-то их точно назвали. И пока они «слуги» и по определению, и по действительному содержанию своей деятельности, по фактическому характеру их связи с массами, опасность бюрократизации минимальна. Перевертывание отношений, в результате которого «слуги» постепенно присваивают себе функции «хозяев», делает процесс бюрократизации общественной жизни неизбежным, что приводит к разделению людей на активных, сознательных граждан, которые управляют и потому имеют право поучать, «как жить» и «что делать», и на пассивных, несознательных граждан, которыми управляют. Не имея ничего против того, чтобы граждане обсуждали, голосовали, вообще «принимали участие», бюрократ отказывает им в праве *решать* не только, что и как надо делать, а что и почему делать не надо, но и свою собственную судьбу. И очень не любит бюрократ, когда заговаривают о «самоуправлении», до которого массам конечно же «ой как далеко». Излюбленный принцип его взаимоотношений с руководимым им коллективом — «знай свой шесток». Ни один бюрократ, помнится, не возмутился некогда весьма популярным тезисом о людях — «винтиках» единой государственной машины (некоторым он и сейчас нравится), не восстал против распространенной сегодня формулы: «Я, знаете ли, человек маленький»,— демонстрирующей отнюдь не скромность, а нежелание «добровольно маленьких» граждан брать на себя ответственность. Даже образованного, «политически подкованного» бюрократа не смущает полное несоответствие излюбленного оборота: «У нас незаменимых нет!» — марксистскому, ленинскому пониманию социалистической коллективности и индивидуальности.

ПРАВО РЕШАТЬ — И ДОЛГ ОТВЕЧАТЬ

Все эти далекие от научного социализма представления, формулы и словесные выкрутасы, пустившие корни не только в мышлении бюрократов, искажают, деформируют самую суть социализма, которую В. И. Ленин видел в *живом творчестве масс*. Они должны быть искоренены не только в сознании, но и в бытии, причем в бытии — прежде всего. Не путем словесного обличительства, чего всегда было предостаточно, а путем решительного преобразования самого механизма управления, его безусловного «разбюрократчивания». Критерий и показатель здесь один — *мера включенности*

масс в управление обществом, государственными делами, хозяйством. Только не надо судить о степени достигнутой «разбюрокраченности» по абсолютным цифрам принявших участие в голосовании или обсуждении вопросов, которые иногда ни о чем не свидетельствуют и ничего не доказывают. Включить массы в процесс управления — это значит *соединить* их *ответственность* с *правом решать* то, за что они отвечают. Соответственно, те, кто по долгу службы поставлен *решать*, должны научиться *отвечать* за последствия своих распоряжений и установлений. Лишь в этом случае можно будет покончить с психологией и практикой кипучей бездеятельности и коллективной безответственности.

Ситуации порой возникают почти кафкианские, подвластные разве что драматургии «театра абсурда». Кто виноват в том, что был открыт зеленый свет так называемой «затратной экономике», затормозившей развитие народного хозяйства? Неизвестно. Более пятидесяти кинокартин лежали годами на полках, и никто не может внятно сказать, кто именно и за что положил их на полку. А между тем те, кого А. Гельман остроумно и точно назвал «новыми недовольными», считают, более того, убеждены в том, что они-то лично, «персонально», совсем не повинны в метаморфозах бытия, от которых мы сегодня пытаемся избавиться. Например, в том, что вместо роста производительности труда мы получили рост проблем, приписок и ложных авторитетов, превращение в дефицит даже того, что таковым не является по природе своей. Что они, оказывается, «ни при чем» в оказенивании, убиении энтузиазма и живого творчества масс и не ответственны за распространение социальной скуки, которую никаким вином не зальешь...

Поэтому больше всего, помимо потери чинов и привилегий, бюрократ боится гласности, открытого обсуждения своей деятельности. И постоянно не готов к прямому разговору с теми, чьи интересы он призван выражать, не способен в открытом споре отстоять свою точку зрения по любому серьезному вопросу, будь то реформа управления хозяйством или бессмысленное уничтожение памятников старины, культуры. Как правило, он уклоняется от непосредственного контакта с людьми из «ясной как день» действительности, которым ничего, кроме ссылок на официальные данные и мнение начальства, предложить не может. Бюрократ принципиально неинтеллигентен: личина образованного, просвещенного, озабоченного руководителя, которую он любит на себя надеть, обманывать не должна. Потому что интеллигент начинается с умения и готовности самоотверженно служить — не прислуживать, а именно служить! — интересам общества и народа, который и является подлинным хозяином страны.

Для того чтобы справиться с бюрократизмом и бюрократами, не надо ничего особого, нового придумывать. Достаточно взять на

вооружение — и не как красивую цитату, а в качестве критерия оценки деятельности каждого и любого руководителя — известные ленинские слова о людях, передовых и действительно просвещенных, «за которых можно ручаться, что они ни слова не возьмут на веру, ни слова не скажут против совести», которые бы «не побоялись признаться ни в какой трудности и не побоялись никакой борьбы для достижения серьезно поставленной себе цели»[1]. Разоблачая «голых королей» недавнего прошлого и настоящего, надо поддержать и со всей силой подчеркнуть значение руководителей, лидеров нового типа, готовых и умеющих работать с народом и для народа, сознающих свою ответственность перед будущим нашего общества. Подобно тому как изобретатели новой техники создают систему «защиты от дурака», надо выработать и внедрить в механизм управления «систему поддержки» инициативности, деловитости, самостоятельности, предупреждающую от коррозии косности, невежества, некомпетентности и самодовольства.

В ходе перестройки предстоит распрощаться с меркой, внедренной в практику Оптимистенко и ему подобными: «Мы уважаем то лицо, которое поставлено и стоит». Противопоставив ей другую, соответствующую природе социализма: достоин всяческого уважения и признательности руководитель, тесно связанный с массами, преданный делу партии, ответственный, мыслящий, деятельный. Для того чтобы покончить с «сорной травой бюрократизма», предупреждал В. И. Ленин, понадобятся время и «сотни мер», первая и главная из которых — постоянный, неослабный, строгий *контроль снизу,* развитие форм непосредственной демократии[2]. Без широкого развития общественной самодеятельности масс, приобретающей качественно новые черты и формы по мере роста их общей, правовой и нравственной культуры, с бюрократизмом не справиться. Включение широких масс трудящихся в управление обществом — это и есть *социализм на деле.*

Процесс этот «на деле» осложняется тем, что буквально на ходу приходится преодолевать десятилетиями насаждаемый и укореняемый неписаный принцип: «Я человек маленький». Не секрет, что многие из нас даже сознательно отказались от прав *хозяина* общества, всецело передоверив это право — то есть право решать наши жизненно важные вопросы — руководителям, ученым, идеологам, вообще *другим.* Отказались даже от права собственного суждения, оценки происходящего на глазах. Вот как мыслит себе решение серьезных социальных и моральных вопросов рабочий-сварщик Владислав Леонович, опубликовавший свои записки «На

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 45, с. 391—392.

[2] См. там же, т. 36, с. 206.

работе и дома»[1]: «Есть же у нас институты по общественным вопросам, по отношениям между людьми, есть же ученые, умные головы, которые должны работать в этом направлении. Работать. Пора подумать по-настоящему. Мы сыты, обуты, одеты (большинство даже разодеты), в основном устроены с жильем, а вот с досугом, видимо, не устроены... Сейчас много пишут о проводимой школьной реформе. Своевременно и примечательно. Вот и пусть ученые головы смелее, откровеннее, всенароднее займутся вопросами морали. Конечно, это дело в первую очередь каждого в отдельности. Если я, к примеру, выпивоха, кто за меня должен ломать голову, как мне выбраться из болота? Да, но если бы я был один... Так что есть о чем подумать и им...» Такое раздвоенное сознание, знающее «свой шесток», вполне устраивает как раз бюрократа, укрепляя в нем веру в свое историческое предназначение и незаменимость. Ведь он способен совладать (разумеется, в союзе с учеными!) даже с алкоголиками, не говоря уже о бракоделах и «несунах».

Объявляя беспощадную войну бюрократизму и бюрократам, партия сознает, что это противник сильный, хитрый, изворотливый, умеющий подстроиться под любую перестройку. Бюрократизм, как было веско сказано на XXVII съезде КПСС,— одна из серьезнейших преград на пути решения нашей главной задачи — ускорения социально-экономического развития страны, материального и духовного роста общества. Борьба с ним должна вестись по всем направлениям и на всех участках. Чтобы бюрократизм потеснить и затем искоренить, необходимо прочно утвердить в нашей жизни деловитость, гласность, контроль снизу, соответствие слов и дел. Повсеместное утверждение этих норм социалистического общежития, хозяйствования и демократии — задача всех и каждого.

---

[1] См.: Новый мир, 1985, № 10.

Ю. Н. Давыдов

ЦЕННОСТИ СЕМЬИ И РОМАНТИЧЕСКИЙ КУЛЬТ «СТРАСТИ»

Что скрывается за романтическим культом «страсти» — свобода от оков ханженства? Нет! Здесь уместней говорить об отсутствии нравственной воли. В жизни и литературе страсть ныне чаще именуется «сексом», влюбленные — партнерами. Необязательность в отношениях между мужчиной и женщиной стала делом настолько обычным, что находит даже своих литературных адвокатов. Не свидетельство ли это духовной деградации личности? Несомненно! Мораль не может быть делом моды, а семейные ценности — предметом торга, платой за удовольствия!

Читатель, видимо, уже догадался по названию статьи, что в ней будут сопоставлены два ряда так или иначе, позитивно или негативно сопрягаемых ценностей — ценность семьи, издавна почитаемая как одна из высших этических ценностей, и утверждаемая искусством, прежде всего литературой, любовная «страсть» как наивысшая ценность романтической эстетики (соответственно и романтической этики). Причем нас будет интересовать не исторический, а *современный* аспект означенной проблемы. Иными словами, мы попытаемся осмыслить, чем стала романтическая «страсть», чем обернулась она в наше время, на исходе XX века. Именно сегодняшнее состояние «страсти», какой она предстает у ее нынешних певцов и защитников, мы попытаемся привести в теоретически артикулируемую связь с современным состоянием семейных ценностей как в самой жизни, так и в ее литературных (включая литературно-критические) отражениях. Теоретически осмыслить эту связь представляется тем более важным, что не только в нашей литературе, но и в литературной критике (от которой следовало бы ожидать гораздо большей раздумчивости) эти явления фигурируют подчас как принадлежащие совершенно различным, не соприкасающимся друг с другом «мирам».

Некоторые из известных наших критиков, подключенных к системе массовых коммуникаций, по-прежнему продолжают пускать под откос поезда семейных ценностей, защищая от них ценность «страсти», взятой во всей ее позднеромантической идеологизированности. При этом они полностью игнорируют вопрос о том, *прикрытием какой реальности* становился романтический культ «страсти» на протяжении XX столетия. Читая их статьи и слушая их выступления по радио и телевидению, можно подумать, что в опасности сегодня именно «страсть» (хотя едва ли когда-нибудь в истории она пользовалась таким массовым благорасположением, как в наше время), а не семья (хотя никогда еще, исключая разве что мифические времена никогда не существовавшего «первобытного промискуитета», не встречала она столь широкой — и легкомысленно-бездумной — оппозиции).

Проблематика «семья и страсть» (семейные ценности и литературные стереотипы), взятая применительно к современности, едва ли не полностью лишившись «эпического» звучания, предстала как реальный конфликт ценностей, за которыми стоят люди, утверждающие определенный образ жизни. Для одних важнейшим элементом «этоса», выражающего их образ жизни, по-прежнему, несмотря на террор «интеллектуальной моды» и «новейших умонастроений», остаются ценности семьи. Для других на месте этих ценностей стоит одна-единственная ценность — «страсть». При этом предполагается не дополнение семейных ценностей «страстью». И даже не компромисс между ними и ею. А именно *альтернатива:* «или — или». Ибо предмет спора (а он, как каждый из нас знает на собственном житейском опыте, возникает не так уж редко) — *чему отдать предпочтение?* Что поставить выше, а что ниже в иерархии ценностей? Чем пожертвовать можно, а чем — нельзя, не утратив нравственного равновесия с самим собою? И в том, что можно прочитать сегодня о «семье и страсти» в художественной и критической литературе, слышатся отзвуки этого глубоко драматического спора.

Поэтому мы поведем здесь речь не только (и не столько) о том, что «констатируется» в тех или иных произведениях литературы, но и о том, что стоит за этими «констатациями»: какова *система ценностей*, на основе которой они утверждаются, подчас как окончательные и не подлежащие критике истины.

ЛЮБОВЬ И НРАВСТВЕННАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ЛИЧНОСТИ

Каждый, кто скажет, что семье явно не повезло в нашей современной литературе, рискует попасть пальцем в небо. Ведь как давно уже было написано:

...Все романы обычно
на свадьбах кончают недаром,
Потому что не знают,
что делать с героем потом.

Тем не менее в поэме Константина Симонова «Первая любовь» еще допускалась связь между страстями «первой любви» и семьей, хотя и стоит эта связь уже под большим знаком вопроса. Автор приведенных строк и впрямь не знает, что делать с романтическим героем после свадьбы, когда отзвучат хмельные «горько!».

Но вот более поздняя реплика к разговору на ту же тему, звучащая уже почти по-мефистофельски и своим сарказмом едва ли вообще не снимающая запоздалый вопрос о возможной связи между любовной страстью и чем-то выходящим за ее сиюминутные пределы:

Ты спрашивала шепотом: «А что потом? А что потом?»

Никаких «потом»! Причем они здесь? Пристойно ли в «прекрасное мгновенье» любовной страсти *помнить* о его возможных «после»? Не бросает ли уже сам этот вопрос тень сомнения на *подлинность* страсти? Где же тогда великолепное беспамятство («себя не помнила») страсти (или — как там у поэтессы? — «высокая степень безумства»)? (Правда, кое-что помнить даже в мгновенье любовного экстаза кому-то все-таки позволено: чтобы была «расстелена» постель, как сообщается в стихотворении, нужно, чтобы кто-то ее предусмотрительно расстелил. Впрочем, это «детали»; главное же в том, что страсти пристойно быть «самозабвенной», не знающей никаких «потом», среди которых может ведь — так некстати — промелькнуть и перспектива «семейных уз», «связей», «цепей» и т. д.)

И наконец, заключительные страницы темы «семьи» в современной литературе, которые открывает недавняя (конца 70 — начала 80-х годов) проза бывших «сорокалетних» — авторов, чьим героям пришлось-таки перешагнуть порог презренного «потом», вступив в «семейный круг». Для резюме этих страниц дадим слово критику Н. Ивановой: «Под всеми утонченными восторгами по отношению к более юным представительницам женского пола и неприязнью по отношению к «женам» кроется, к сожалению, мысль простая, как мычание: найти бы партнершу посвежее, помоложе, простодушнее. А когда герой обуреваем козлиным восторгом, то и она, какова бы ни была на самом деле, кажется и умнее, и тоньше, и идеальнее. Тем более, что с нею не нужно вставать затемно, чтобы отвести в детсад ребенка, ездить по больницам, врать о срочных вызовах на работу,— а можно поужинать в ресторане, посетить выставку, поговорить о прекрасном,— в общем, культурно провести досуг»[1].

[1] Литературная учеба, 1983, № 5, с. 120.

Резюме это звучит довольно грубо на фоне женственно-утонченного романтического культа «неземной» (точнее — внесемейной) любовной «страсти», зато оно более созвучно пословице: «Любовь зла — полюбишь и козла». Так народное сознание характеризует «любовь-страсть», в отличие от другой любви — супружеской, суть которой точно передается двумя словами с взаимопроникающим смыслом: «Любовь да совет!» Этими словами обычно встречали молодых на пороге «семейного круга».

Что же касается приведенного резюме, выражающего своего рода «предустановленную гармонию» между литературным пониманием *любви* и общественным состоянием *семьи*, то оно побуждает задаться одним-единственным вопросом: как мы дошли до такой «точки»? Как литература, развивавшаяся не в социальном вакууме, оказалась готовой к тому, чтобы либо вообще снять проблему семьи (соответственно «семейной» — супружеской — любви) «с повестки дня», либо представить ее лишь в негативной ипостаси — объектом скептического, иронического, пессимистического, ворчливого, угрюмого, истерического *развенчания и разоблачения*?

Правда, только стоит коснуться этого вопроса, как авторы, культивирующие «небесную страсть» (с ее весьма земными подробностями, придающими ей «клубничный» запах), неожиданно обнаруживают тяготение к «социологизму». Причем к такому, который профессиональные социологи не могли бы обозначить иначе, как «вульгарный социологизм». (Да-да, тот самый, что был злейшим врагом литературы в оные времена.) Критикам, обращающим внимание на то, что некоторые литераторы, показывая в своих произведениях тенденции разложения семьи, прямо-таки «купаются» в освобождающей от всяких обязательств атмосфере такого разложения, писатели возражают, что они-де лишь «отражают» со всею «очевидностью» определенные процессы, происходящие в «самой действительности».

То, что у критиков вызывало острую тревогу как утрата супружеской любви, на которой традиционно покоилась семья [1], литераторами, вроде практика и теоретика-пропагандиста «прозы сорокалетних» Руслана Киреева, переживается меланхолически, как исчезновение любви «лирической», «романтической» — словом, «внесупружеской» и «внесемейной». Эту любовь Р. Киреев воспринимает как «нечно уходящее»: «Разлука без надежды на встречу. Прощание с любовью...»[2] «Исчезновение любви» — вот

[1] Среди авторов многочисленных статей и рецензий, так или иначе выражающих озабоченность «адюльтерным бумом» в нашей литературе, помимо уже упоминавшейся Н. Ивановой можно назвать, например, И. Дедкова (статья «Когда рассеялся лирический туман» — Литературное обозрение, 1981, № 9), Б. Сушкова (статья «Ах, Амур проклятый!», или Адюльтер оптом и в розницу» — Литературная учеба, 1985, № 1).

[2] Литературная учеба, 1983, № 5, с. 108.

здесь-то и таится корень своеобразного «вульгарного социологизма» — воспринимается в духе «свинцового» (если воспользоваться эпитетом Т. Манна) *фатализма*: как некий «естественноисторический процесс», как если бы эта любовь была чем-то независимым от индивида с его уникальностью, от личности, от интимнейших движений человеческой души. Чем-то таким, за что мы *не несем никакой ответственности*. Ведь тут *процесс*, так сказать, «объективный», от нашей воли и сознания, а главное — от нашей *совести* независимый!

Не правда ли, удобная позиция? Не мы с вами виновны в девальвации любви, не мы разменяли Любовь на множество (измеряемое подчас десятками) «страстей», а точнее, страстишек (там, где их много, другого слова не подберешь). Она сама во всем повинна: вот была-была, а теперь нет ее. Ну, а если даже в самом глубочайшем, интимнейшем своем мы, оказывается, не властны над собой, то где же тогда мы полновластны и самостоятельны? Где и за что мы тогда ответственны?

Когда-то «свинцово»-детерминистически настроенные социологи пытались нам доказать, что человек — это чистое производное от исторической необходимости («комар на рогах у быка», как выразился один из подобным образом ориентированных критиков). Потом сами же социологи пришли к выводу, что человек кое-что все-таки значит даже в качестве участника общественно необходимого процесса. А что касается «частной» жизни (темы «личной и мелкой»), то здесь индивид уже признавался ими в достаточной мере свободной и ответственной личностью, которая может и должна отвечать за свои поступки, этически и юридически. Мало-помалу те же самые социологи начали приходить к заключению, что «частная» жизнь — не такая уж и «частная», а «личное» — не столь уж и «мелко» и не стоит сопрягать их отождествляющим союзом «и». А стало быть, тема личности и истории должна быть осмыслена гораздо глубже, диалектичнее.

И в этот самый момент писатели из числа «сорокалетних» преподносят открытие: оказывается, самое личное, интимное, взывающее ко всей полноте человеческой ответственности, к свободе нравственного решения и выбора между добром и злом, любовью и ненавистью, красотой и безобразием, совестью и бессовестностью,— оно-то как раз и не находится в человеческой власти, а целиком подвластно некоему анонимному «процессу», социальному «детерминизму», повернувшему нас прочь от человеческой любви. Всепрощающему божеству, которое призвано специально для того, чтобы «освободить» нас от укоров совести.

Возникает вопрос: сам ли общественный «процесс» (вызывающий в таком его толковании далеко идущие ассоциации с «Процессом» Ф. Кафки) *повернул нас* в сторону от любви? Или, на-

оборот, мы повернули его в этом направлении? Причем «мы» предстает здесь не в качестве чего-то анонимно-безличного, а как то, что имеет прямое отношение к каждому из нас. Это наша совесть и ответственность, наша воля и решение, наши индивидуальные вкусы, эстетические симпатии и антипатии, которые мы — в качестве писателей, критиков, эстетиков и т. д.— *активно утверждаем* даже тогда, когда делаем вид, что выступаем в роли беспристрастных «летописцев» современности.

Признав свою причастность к процессам «эмансипации» современного человека от любви, зададимся вторым вопросом: а так ли уж монолитен и однотонен этот процесс? Нет ли внутри и вовне этого процесса противостоящих ему тенденций? Не оборачивается ли он драмой, трагедией, действующими лицами которой — и одновременно ее творцами — являются люди по крайней мере двух различных типов?

Для одного типа людей характерно тяготение к «эмансипации» от любви и замене ее адюльтером, будто бы более соответствующим «современной эпохе». Другому же человеческому типу свойственно «традиционное» (и, разумеется, совершенно устаревшее, с точки зрения людей первого типа) убеждение в том, что по-настоящему свободен человек именно в любви, тогда как в адюльтере он всего-навсего раб. Раб низшего, безличного начала, таящегося в «исподе» его души, раб физиологически окрашенных автоматизмов, остающихся животными как раз в той мере, в какой они устранены от оценки в категориях добра и зла, в понятиях долга и ответственности.

Исходя из такого противостояния, можно сказать, что объективным, достоверным изображением «очевидностей», связанных с современной «ситуацией любви», должно быть отражение *обеих сторон* разверзнувшейся антиномии. Представлять же под видом «очевидности» нечто, мягко выражаясь, не вполне очевидное и на этом основании выносить ему свой «приговор», как это сделали прозаики бывшей «московской школы сорокалетних», представившие в виде монотонного и однолинейного «фатально-необходимого процесса» то, что на самом деле внутренне расщеплено на противоборствующие тенденции, по меньшей мере, *некорректно.* Сделав это, они показали себя отнюдь не как непредвзятые свидетели («добру и злу внимающие равнодушно»), а как пристрастные апологеты одной из двух тенденций. Чем, впрочем, лишь доказали, что в вопросе «любовь или адюльтер?» вряд ли можно добиться полнейшей беспристрастности.

Относительно «новым», что внесли в нашу литературу приверженцы «московской школы сорокалетних», была вовсе не «очевидность» факта распространенности «бытового адюльтера», лишенного каких бы то ни было остатков романтического флера. Этот

факт и до них был отмечен обыденным сознанием и литературой. «Новое» заключалось *в оценке* этого факта: в стремлении рассматривать его так, как если бы адюльтер и в самом деле победил любовь окончательно и бесповоротно. И любви теперь ничего не остается, как самоустраниться из-за полнейшей своей «несвоевременности» и бесперспективности.

Итак, если вдуматься в то, что, согласно их собственным заявлениям, составляет пафос литературного творчества «сорокалетних» («не плакать, не смеяться», а свидетельствовать, доводить до сведения читателей — и критиков — некоторые «очевидности»), придется признать: в вопросе «любовь или адюльтер?» даже им не удается удержаться на позиции беспристрастия. Здесь беспристрастие — всего-навсего поза, литературный жест, за которым скрывается точка зрения, что «процесс», устраняющий любовь из области взаимоотношения полов и заменяющий ее адюльтером, в общем ведет «куда следует». Это поза и жест человека, принимающего *свое удовлетворение* определенной тенденцией, пробившей себе дорогу в сферу межличностных отношений людей, за ее фатальную необходимость. Проголосовав за «полную и окончательную» победу адюльтера над любовью, он «умыл руки», подобно Понтию Пилату: освободил себя от ответственности за утверждение принципа любви в отношениях между мужчиной и женщиной.

Позиция, противоположная этой, предполагает не только совершенно иное ви́дение современной «ситуации любви», но и оценку ее в качестве *этически значимой,* то есть прямо относящейся к совести и ответственности каждого из нас. Она предполагает также совсем иные результаты ви́дения «ситуации любви», совсем другую ее картину. Ведь, коль скоро мы не исключаем из этой картины *самих себя* со своими стремлениями *противостоять* потоку, вытесняющему любовь из межчеловеческих отношений и заменяющему ее адюльтером (который сегодня даже его защитники уже не сопрягают со словом «любовь», заменяя его более адекватным — «секс»), для нас уже в принципе оказывается исключенным вывод о «нулевом уровне» любви (и, соответственно, «абсолютном безлюбье») в сегодняшних отношениях между мужчиной и женщиной.

«ЛЮБОВЬ-СТРАСТЬ» И «ЛЮБОВЬ-ЖАЛОСТЬ»

Уточнив, как следует, на наш взгляд, понимать «процессы», имеющие отношение к *этическому измерению человеческого существования* (а то, что любовь имеет к этому измерению вполне определенное отношение, вряд ли решится отрицать кто-нибудь, кроме,

разве, вульгарнейших из натуралистов), попытаемся раскрыть и наше собственное понимание любви.

В предыдущем разговоре одно и то же слово «любовь» скрывало по крайней мере две ее ипостаси, причем настолько различные, что каждая из них не всегда даже могла посчитать другую за любовь. В романтически-лирической своей ипостаси любовь представала как *чисто эротическая* «страсть». Здесь, как говорится, «не нужно двух слов»: любовь — это «страсть», а «страсть» — это любовь, в каком бы ключе она ни изображалась — энтузиастическом или меланхолическом, оптимистическом или скептическом. В другом случае под любовью понималась любовь супружеская, «семейная», поскольку взаимная любовь супругов неотделима от их любви к детям. В такой любви соотношение чисто эротического и нравственно-этического начал существенно отличается от того, какое наблюдается при романтически-лирической «страсти». В народе издавна было принято отличать эту любовь от «страсти» (не имевшей, кстати, положительного оценочного знака) как *любовь-жалость,* или просто «жалость». Когда женщина говорила о мужчине, что она его «жалеет»,— это на ее языке означало нечто неизмеримо более глубокое, чем «страсть». Речь шла о нравственно преображенном, *духовно пресуществленном* эротическом влечении. Но это вовсе не означало, что Эрос вообще исчезал из такого рода влечения. Он лишь обнаруживал свои более глубокие истоки. Ведь, когда женщина говорит о своем избраннике: «Я его жалею», она как бы подчеркивает, что ее отношение к нему не ограничивается влечением. Но «не ограничиваться» — не значит «исключать». Да и может ли вообще жалость исключать любовь? Исключать страсть — да! Любовь — ни в коем случае!

Однако — и в этом сказалось преобладание в обыденном сознании пережитков романтически-лирического обожествления «страсти» — даже в тех случаях, когда мы хотим акцентировать в понятии любви именно вторую ее ипостась, мы не всегда решаемся строго отличить ее от первой. Здесь, видимо, нами руководит неосознанная боязнь того, что, взятая отдельно от «любви-страсти», «любовь-жалость» показалась бы чем-то слишком уж эфемерным, неспособным противостоять волне модного нынче «безлюбья». И в этом одна из главных наших ошибок, поскольку истоки нынешней модной волны — *те же самые,* что и истоки романтического «культа страсти», обернувшегося сегодняшним «безлюбьем».

В самом деле, что такое «страсть» вообще? Нам кажется, что здесь все понятно «само собой». И мы редко обращаемся к словарю, чтобы отдать себе отчет в том, что же, собственно говоря, нам здесь так «понятно». А следовало бы.

Вот, например, как толкует это слово Владимир Даль, отправляясь от русской языковой традиции (которая соответствовала общечеловеческой культурно-исторической традиции): «СТРАСТЬ ж. и *стра́сти* мн. *(страдать)* страданье, му́ки, маета́, мученье, телесная боль, душевная скорбь, тоска; особ. в значн. подвига, сознательное принятие на себя тяготы, мученичества. *Страсти Христовы. Страсти св. мучеников*...||Страх, испуг, ужас, боязнь. *Ух, какие страсти! Со страстей без ума стал. Страсть берет глядеть на это!*...||Бездна, про́пасть, тьма, множество, сила, ужас что; ужас как, весьма сильно, крайне, страх много или страшно сильно. *У них страсть денег. Страсть, как больно. Страсть хочется. Страсть, как он скуп*...|| *Страсть*, душевный порыв к чему, нравственная жажда, алчба, безотчетное влеченье, необузданное, неразумное хотенье. В животном *страсти* слиты в одно с рассудком, образуя *побудку*, а потому *в страстях животного* всегда есть мера; *страсти человека*, напротив, отделены от разумного начала, подчинены ему, но вечно с ним враждуют и никакой меры не знают. *Всякая страсть слепа и безумна*, она не видит и не рассуждает. *Человек в страсти пуще зверя. Страсть к игре. Скупость легко обращается в страсть. Нет страсти неистовее безумной любви, но и она гаснет со временем; напротив, властолюбие, обратившись в страсть, растет с годами. Любовь и не́нависть противоположные страсти. Его обуяла несчастная страсть. В нем есть страстишка к картёжи*»[1].

Если обобщить все приведенные Далем значения слова «страсть», то получится, что оно означает прежде всего *болезненное состояние души*, связанное с *нарушением* присущей ей *меры*. В первую очередь это — *страдание* души, вызванное либо страданиями тела («страсть» как переживание человеком его телесных страданий), либо нарушением *равновесия* его душевных способностей, состоящего в соподчинении высших и низших способностей, субординации разумного и неразумного начал. Особо подчеркивается в народной языковой традиции *слепота* страсти, ее противоположность *зрячему* разуму. Поскольку страсть выходит из-под контроля разума, она неизбежно оказывается *разрушительной:* не ведает, что творит. Ее разрушительность — в *безмерности*, неспособности положить ограничение, «предел» самой себе. Возникая из нарушения соразмерности душевных сил человека, она не может не быть тяготением к безмерному — «бездне», «тьме», «пропасти» и т. д. Отсюда близость «страсти» и «страха», взятого как состояние, в котором, если человек ему поддается, он уже *не владеет* собой. *«У страха глаза велики (да ничего не видят)»*[2].

---

[1] *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980., т. 4, с. 336.

[2] Там же.

Как видим, оценочный баланс, с каким слово «страсть» фигурировало в традиционном обиходе русской речи, был скорее отрицательным, чем положительным. «Упоение» страстью в таком ее понимании вызывало так же мало энтузиазма, как, скажем, у Платона — приверженность человека к *неистинным* наслаждениям, каковыми он считал удовольствие от переживания страха или от почесывания участка человеческого тела, порожденного кожным заболеванием. Согласно античному мыслителю, хотя в обоих случаях и можно испытать некое наслаждение, однако истинным, то есть соответствующим норме (мере) нашей души или нашего тела, его назвать невозможно. А поскольку для Платона это — парадигматические примеры безмерности страстей, влечения к ничем не ограниченным наслаждениям, постольку и страсть, как таковая, не вызывает у него особого энтузиазма. «Меру» же страстям задает нечто *внеположное* им — их предмет. Он-то и важен.

Воспроизведенная у В. Даля *традиционная* оценка содержания понятия страсти в российском словоупотреблении сохранялась вплоть до конца XIX в. На Западе же, начиная с эпохи Возрождения, а в особенности — XVIII столетия, утверждалось — в параллель традиционному и во все дальше заходящей конфронтации с ним — совсем иное понимание страсти, для которого характерна позитивная, идеализирующая ее оценка. Причем «страсть», взятая во всей ее безмерности (и разрушительности), слепоте (и противоразумности), как «безотчетное влеченье, необузданное, неразумное хотенье», оценивалась *тем более положительно,* чем решительнее и неотъемлемее она отождествлялась с половой, «чисто эротической» страстью. То, что вкус и рассудок не решались еще простить иным страстям (скажем, страсти к деньгам), не только прощалось в случае сексуальной страсти, но прямо-таки возводилось на пьедестал, освященное возвышенным словом «Любовь».

Постепенно половая любовь стала как бы замещать в общественном сознании все остальные проявления Любви — любовь родителей к детям, детей — к родителям, братскую и сестринскую любовь и т. д. Завершению этого процесса способствовало распространение на Западе психоаналитического учения австрийского психиатра З. Фрейда, увидевшего во всех без исключения проявлениях любви один и тот же сексуальный источник. Под влиянием идей Фрейда «страсть» стала отождествляться с сексуальным влечением (знаменитое фрейдовское «либидо»), превратившись из спутницы любви (к тому же лишь в одной ее разновидности и главным образом на одном, начальном, ее этапе) в ее *самое существенное,* если не единственное, содержательное определение.

Во всяком случае именно так произошло в рамках романтиче-

ской литературной традиции, возводящей себя к ренессансным началам. «Страсть» оказалась здесь настолько всепоглощающей, что она поглотила и саму Любовь, сохранив от нее (и присвоив себе) одно лишь имя. И постепенно дело дошло до того, что каждый, кто захотел бы утверждать *нетождественность* Любви и «страсти», *несводимость* первой ко второй, рискует оказаться обвиненным как защитник «бесстрастной» любви, если не заклятый враг любви как таковой.

А между тем вопрос вовсе не в том, возможна ли «бесстрастная» любовь. Как и всякое чувство, сопряженное с влечением, любовь не может быть «бесстрастной» уже по определению. Вопрос в другом: какова природа Любви, объединяющей все ее специфические проявления, включая и супружескую любовь? Может ли она быть сведена к *слепой* (а стало быть, и безличной) «страсти»?

«Половая жизнь» животных, равно как и безлюбый «секс» людей (о котором так много можно узнать из прозы «сорокалетних»), со всей убедительностью свидетельствуют, что сексуальная «страсть» и любовь — вещи нетождественные (даже когда речь идет о чисто половой разновидности любви, в отличие от всех иных ее разновидностей [1]). Как это ни парадоксально, но именно для того, чтобы *возвыситься* до любови [2], слепая и безличная сексуальная «страсть» должна превратиться в свою противоположность — стать зрячей и избирательно-личностной. Пока же этого нет, «страсть» — слепое буйство в человеческой душе безличного фрейдовского «Оно» — остается, быть может, и необходимым, однако недостаточным условием даже для половой любви.

Верно заметил З. Фрейд, чье понимание безличной «страсти» было тем более проникновенным, чем меньше он понимал избирательно-личностный смысл любви: «страсть», представляющая собой кульминацию полового напряжения, угасает тотчас же, как только это напряжение «разряжается» (пользуясь фрейдовской терминологией). Что же касается любви, то ее особенность в том и заключается, что «разрядка» страсти вовсе не сопровождается «разрядкой» любви. Напротив, критерием половой любви как раз является то, сохраняется ли она после того, как спадает сексуальное напряжение, или нет. В первом случае это в самом деле любовь,

---

[1] Подтверждением этого «от обратного» может служить и тот факт, что в обществах традиционного типа (как засвидетельствовано литературными источниками, гораздо более древними, чем древнегреческие) отрицательная оценка половой «страсти» вовсе не мешала мужчинам и женщинам любить друг друга совсем не «бесстрастной» любовью.

[2] Что вовсе не исключено, в особенности в случае — как правило, предельно «абстрактных» (и в этом смысле также не особенно «зрячих») — юношеских увлечений.

во втором — страсть в физиологически точном (фрейдовском) смысле слова.

Иначе говоря, даже относительно половой любви, взятой во всей ее специфичности, приходится констатировать, что ее *ритмы* и *судьба* вовсе не совпадают с ритмами и судьбою «страсти». И тот, кто не почувствовал, не пережил всей глубины этого различия, пусть не считает, что он познал любовь. Ему даже отдаленно не удалось представить, что это такое. Она осталась для него непостижимой «вещью в себе».

Глубинным источником разновременности ритмов и разнонаправленности судеб любви и «страсти» является *противоположность* безличного равнодушия «страсти», способной удовлетворяться любым, чаще всего первым попавшимся, «близлежащим» объектом, и в высшей степени *избирательной устремленностью* любви с ее поиском единственного и неповторимого, незаменимого и незаместимого человека — личности. Ведь любовь, в отличие от «страсти», стремящейся к «самореализации», «самоосуществлению», то есть в конце концов *к себе же самой,*— это прежде всего *утверждение бытия другого человека — любимого* во всей его своеобычности, неповторимости и незаместимости. И уже только затем (*и через* такое утверждение бытия другого) утверждение бытия самого любящего, его самоутверждение, смысл которого — в самораскрытии *навстречу другому,* то есть обогащение в дарении. Бытие как самоотдача, как утверждение другого во всей его индивидуально-неповторимой целостности, в его «так-бытии». Таково *зрячее* бытие любви, которая именно поэтому не может не быть в высшей степени избирательно-личностной, в отличие от слепой «страсти» со свойственной ей самоустремленностью, с неотъемлемым от нее ощущением «мимолетности» объекта.

Но это значит, что любовь, понимаемая в народе как «жалость», как бескорыстное стремление помочь другому, облегчить его жизнь, сделать ее ярче и богаче, оградить от возможных опасностей и т. д. и т. п.,— такая любовь в конечном счете гораздо более *субстанциальна* и *онтологична.* Она черпает свою силу из гораздо более глубоких источников, чем слепая в своей самоустремленности сексуальная «страсть», не знающая о своем собственном бытии именно потому, что слепа к бытию другого, которое в силу этого и предстает перед нею лишь в односторонне-ограниченной форме «объекта». И нет никаких оснований для опасения, что «любовь-жалость» может утратить что-то от этой своей глубинности и изначальности, представ как нечто менее «весомое» и «фундаментальное», чем «любовь-страсть». Да и вообще: до каких это пор мы будем исходить из молчаливой предпосылки, что «физиологически подкрепляемая» сексуальная страсть непременно должна быть более сильной, чем («физиологически не

обеспеченная») жалость? Признаем же мы, что похоть властвования или страсть к богатству способна овладеть человеком гораздо сильнее, чем страсть половая, хотя в первых двух случаях ни о каких «физиологических подкреплениях» вовсе не может идти речи?! Очевидно, глубинным источником нашей молчаливой предпосылки в первом случае и нашего открытого признания ее во втором и третьем является тот факт, что во всех трех случаях идет речь о злых (или, применительно к сексуальной страсти, не очень-то добрых) страстях, тогда как сострадание, а значит, и «любовь-жалость» представляют собой *безусловно добрую* страсть. А мы почему-то привыкли априори считать злое более мощным (потому что «более реальным») началом, тогда как доброе, как правило, представляется нам чем-то бессильным, ибо оно — «идеально».

Боязливое стремление «любви-жалости» укрепить свои позиции за счет союза с «любовью-страстью» — вот что опасно для нее сегодня, когда «любовь-страсть» явно исчерпала свой кредит. И только прочно укоренившаяся путаница понятий — прикрытие возвышенным словом «Любовь» самых различных, подчас диаметрально противоположных вещей — мешает ясному осознанию этого факта.

ДЕВАЛЬВАЦИЯ РОМАНТИЧЕСКОЙ «ЛЮБВИ-СТРАСТИ»

Культ «страсти», получивший в наш технический век явно *оргиастический* характер, на Западе вылился в так называемую «сексуальную революцию» со всеми ее зловещими гримасами, предвещающими конец подлинной человеческой интимности (мира, доступного только ему и ей), а вместе с нею и индивидуальности как таковой. Этот культ с неизбежностью влечет за собой девальвацию любви, у которой «страсть», как правило, заимствовала свои одеяния. Такова плата любви за то, что она дала высокое имя многому из того, что на самом-то деле не имело отношения к ее истинной сущности и подчас находилось в вопиющем противоречии с нею. Такая подмена понятий мешает, однако, осознать, что, *по сути дела,* речь идет о девальвации не любви вообще и не супружеской любви, а лишь укутанной романтическим флером чисто эротической «любви» и в этом своем «чистом» эротизме «вне-» и «антисемейной». Нынче цена *такой* «любви» — копейка в базарный день, если воспользоваться грубоватым народным выражением. Слишком уж она стала доступной.

Что же касается любви супружеской, то, превратившись в «редкость» (однако вовсе не сойдя от этого со сцены!), она, напротив, решительно повысилась в цене. Вот почему тем, кто хо-

тел бы защищать сегодня ценности любви, не следовало бы подводить ее «под одну шапку» с романтически толкуемой «страстью».

Поэтому можно сказать, что в споре двух позиций, представленных Р. Киреевым и Н. Ивановой, относительная правота — на стороне обоих, но если иметь в виду правоту «безотносительную», то она определенно на стороне Н. Ивановой. Р. Киреев прав, констатируя факт «исчезновения» любви (и не только из любовной лирики), если под нею понимать романтическую «любовь-страсть». Она обесценилась настолько, что и «физики», и «лирики» предпочитают, говоря о ней, обходиться без слова «любовь»: «секс» — это еще куда ни шло. Но права и Н. Иванова, явно понимающая под любовью не только «любовь-страсть» и даже не столько этот романтический идол, сколько любовь в более широком и одухотворенном понимании, ориентированном прежде всего на образ «любви-жалости».

Такая любовь не ушла из литературы, а только еще приходит в нее. И приходит тем решительнее и энергичнее, чем больше «поднимается в цене» любовь супружеская — единственная, которая может вывести из тупика инфляции «современную эротику», преобразовав ее на нравственных основаниях. И это последнее обстоятельство свидетельствует в пользу не одной лишь «условной», но и безусловной правоты Н. Ивановой. Принцип, который лежит в основе позиции Н. Ивановой и ее единомышленников, «более мощный» не в социально-историческом, а в антропологическом и даже онтологическом смысле.

Если же подойти к проблеме в широком культурно-историческом плане, можно сказать, что романтическая «любовь-страсть» всегда обретала ту или иную ценность в общественном сознании в значительной мере *за счет* самоценности любви супружеской («семейной»). Только на фоне устойчивых, прочных семейных связей — и в виде оппозиции к ним, побуждающей соответствующим образом живописать в литературе отношения мужа и жены,— могла романтическая «любовь-страсть» получить свою «общественную ценность», *превышающую* ее реальную значимость. Когда же семейные связи начали ослабевать и деформироваться (не без помощи своеобразной идеологии адюльтера, апеллирующей к «страсти» как к высшей ценности и оправданию той или иной формы «сексуального поведения»), стремительно стала падать и ценность романтически толкуемой страсти. На том «нулевом уровне», которого она достигла сегодня, уже мало кто решается называть ее любовью («...звать любовью чувственную дрожь»?). И если романтически толкуемой «любви-страсти» суждено еще покинуть этот «нулевой уровень» и возрасти в своей общественной ценности, то это произойдет лишь *на основе* (и за счет) возрастания ценности любви супружеской.

Впрочем, «первичность» («субстанциальность») супружеской любви, «любви-жалости» по отношению к надстраивающейся над нею и норовившей жить за ее счет романтически толкуемой «любви-страсти» выражается не только в том, о чем здесь говорилось. Как *альтернатива* «семейной любви», а именно в этом качестве «любовь-страсть» институционализировалась на Западе, начиная с эпохи Ренессанса, эта (вторая) ипостась любви с самого начала взывала к одному решающему преимуществу перед первой. Она не требовала от «партнеров» сколько-нибудь серьезных обязательств и не предполагала никаких ответственных решений.

Уже само понятие страсти изначально несет на себе печать изменчивости, непостоянства и мимолетности. Это «дитя свободы» (вернее — произвола) может быть сильным («непреодолимая страсть»), даже глубоким чувством («всепоглощающая страсть»), однако продолжительность не относится к числу его «субстанциальных» свойств. Стихия любовной страсти — это экстаз, ничего не желающий знать ни о «вчера», ни тем более о «завтра». И тот, кто хотел бы от страсти неизменности, долговременности и постоянства, просто не знает, с чем он имеет дело. А раз это так, то о каких обязанностях и обязательствах по отношению друг к другу может идти речь у людей, «объятых страстью», «одержимых» этой по-женски капризной стихией?! Тем более что и сама она не требует от людей, ею охваченных, никаких дополнительных усилий,— достаточно лишь «отдаться» ей, покорствуя ее велениям.

Однако там, где меньше самостоятельного внутреннего усилия, *личного напряжения,* там меньше и духовности, ибо дух — это *напряженное противостояние энтропии* и усилие преодолеть ее. Что же касается напряжений, в заколдованный круг которых вовлекает человека стихия эротической страсти, ей отдающегося, то они не являются напряжениями его личности: они «вне»-, а точнее, «до»-личностны. Не случайно даже фрейдизм, рассматривающий «либидо», тот же физиологически истолкованный «эрос», как фундаментальное человеческое влечение, обозначает его с помощью безлично-неопределенного местоимения — «Оно», а не личного Я (эго). Не Я как самостоятельная и свободная личность овладеваю здесь стихией с помощью своих смыслополагающих усилий и напряжений. Но она, стихия, овладевает мною, вызывая телесные и душевные напряжения. И они тем сильнее, чем меньше я опосредствую их своим нравственно ориентированным сознанием и волей.

И не так уж далеки от истины были западные идеологи гедонистической «сексуальной революции», когда утверждали, что человеческое Я (самосознание) — злейший враг эротической стихии, от которого необходимо избавиться, коль желаешь получить

максимум наслаждения от любовной страсти. А это лишь обнажало глубину связи, существующей между «чистой» эротической страстью и тенденциями социокультурной энтропии, «играющей на понижение» человеческой духовности.

*Само*разрушительные (а не только разрушительные по отношению к супружеской любви) свойства любовной страсти давно уже не являются секретом для литературы и искусства. Однако именно они использовались в литературе начала нашего века для того, чтобы сообщить романтическому культу страсти «второе дыхание» путем его своеобразной «брутализации»:

Делай, что хочешь.
Хочешь, четвертуй.
Я сам тебе, праведный, руки вымою.
Только —
слышишь! —
убери проклятую ту,
которую сделал моей любимою!

А вот лейтмотив той же оперы, хотя и разыгрываемой в иных культурно-исторических декорациях:

Пусть прокляну впоследствии
Твои черты лица,
Любовь к тебе — как бедствие,
И нет ему конца.

«Проклятая», «прокляну» — слова, вовсе не случайно примененные к объекту романтической страсти. Они отчетливо выявляют амбивалентность (двузначность, двусмысленность, внутреннюю разорванность), присущую «любви-страсти» в противоположность «любви-жалости». Амбивалентность эта была глубочайшим образом прочувствована уже Ф. М. Достоевским, который в романе «Идиот» — вполне последовательно — завершил «предельную» («всепоглощающую») любовную страсть... убийством объекта этой страсти. Не дожидаясь, когда «праведный» уберет «проклятую, ту», Рогожин делает это сам, совершая высший акт своей «любви-ненависти» («любящей» ненависти и ненавидящей «любви»). «Всепоглощающая» страсть, которой фантазия автора «Идиота» позволила «реализовать себя» («самоосуществиться») до конца, с *психо*-логической неизбежностью должна была поглотить, пожрать, уничтожить и свой собственный объект.

С точки зрения культурно-исторической убийство Рогожиным Настасьи Филипповны, обозначившее кульминационную точку темы романтической любовной страсти в мировой литературе, прозвучало одновременно и как заключительный аккорд этой темы. Дальше развивать ее было уже некуда: было сказано о ней все самое существенное. Оставалось лишь варьировать орнаментации этой темы: либо охрипло-надрывная, либо «лирически»-бессильная, либо натуралистически-безвкусная (многочисленные

пассажи в романах Ж. П. Сартра и его философских эссе), либо эстетски-порнографическая (набоковская «Лолита» и бертолуччиевский фильм «Последнее танго в Париже»). Все это фазы упадка и саморазрушения темы «любви-страсти», заявленной Ренессансом и еще раз возрожденной романтизмом, чтобы уйти в песок по мере ее «омассовления» в XX столетии. («Мне бы лучше вон ту, сисястую,— она глупей».)

Очевидно, что романтически толкуемая «любовь-страсть» никак не могла быть вписана в рамки супружеской («семейной») любви, несмотря на все усилия ее умеренно-прекраснодушных защитников. Она могла существовать лишь как идеология и практика адюльтера, выполняя подчас и некоторую компенсаторную функцию (например, как компенсация избыточного ригоризма пуританской семьи). Адюльтер же (в переводе с французского — нарушение супружеской верности, супружеская измена, прелюбодеяние) — это «весомое, грубое, зримое» воплощение принципа, решительно противостоящего семье на общем для них поле любви. Это семья, взятая со знаком «минус», или «антисемья». Это энтропия, обступающая семью извне, как ахейцы Трою, и, подобно ахейцам, пытающаяся проникнуть вовнутрь семьи с помощью троянского коня, в роли которого должна выступить «любовь-страсть», если, конечно, ее удастся представить в качестве «модели», «образца», «идеала» истинной любви.

Пока слова: «Старый муж, грозный муж, режь меня, жги меня» — имели какой-то смысл, на это еще можно было рассчитывать. Однако, чем меньше риска было в том, что «грозный муж» станет «резать» и «жечь» жену, предающуюся адюльтеру, романтизировать «любовь-страсть» в качестве высшей ипостаси любви становилось все труднее. Тут уж приходилось играть на диаметрально противоположных эмоциях, с большим трудом поддающихся романтизации: «Мой муж, быть может, честный, хороший человек, но ведь он лакей! Я не знаю, что он делает там, как служит, а знаю только, что он лакей» (это уже из «Дамы с собачкой» А. П. Чехова). А почему не «лакей», скажем, Гуров? Такой вопрос мог бы возникнуть, если, не «вживаясь» вместе с Анной Сергеевной и самим Гуровым в «предлагаемые обстоятельства», глянуть на этого героя-любовника со стороны, предположив возможность другой точки зрения, кроме его собственной (в пределы которой виртуозно вовлекает нас автор).

Если даже А. П. Чехову, наделенному невероятным чувством юмора, приходилось балансировать на грани опереточного: «Там только деньги, а здесь любовь и песни», когда он пытался влить «новое вино» в сильно потертые и даже местами продырявленные «мехи» идеологии адюльтера, то есть ли реальная, культурно-историческая перспектива у дальнейшего развития этой идеологии

сегодня, сто лет спустя после того, как Парфен Рогожин воткнул нож «под самую левую грудь» Настасьи Филипповны?

Даже если представить, что романтическая тема («любовь-страсть» как «внесемейная» и «антисупружеская») утверждается *на героический манер* — «наперекор стихиям, рассудку вопреки»,— то возникает вопрос, существует ли человеческий материал для ее реализации сегодня, пусть даже в той — ясно сниженной и оттого еще более противоречивой — форме, в какой она отлилась в образе чеховского Гурова? Существуют ли еще источники *духовного пафоса,* который поддерживал бы у сегодняшних гуровых *иллюзию,* что их «вариант любви» представляет собою нечто более высокое, чем, скажем, та же супружеская любовь: любовь-жалость, любовь-открытость, светлая любовь, а не любовь «под покровом тайны, как под покровом ночи»?

Даже верящие в эту иллюзию вынуждены признать, что «человеческий материал» нынешних гуровых отмечен печатью повышенной рассудочности: «...ума коснулась прежде всего пресловутая акселерация — ума, не пробудив души, и та мало-помалу костенеет, заброшенная»[1]. Но дело не только в этом: «ум» сегодняшних гуровых научен горьким опытом «превратностей любви», и прежде всего «любви-страсти», свидетелем которых был наш век. Вот почему этот «ум» не рискует уже сопрягать «страсть» к «клубничке» со словом «любовь», подыскивая для нее более адекватные выражения.

И сколько бы цинизма ни заключалось в этих выражениях, которые привели бы в ужас «настоящих» гуровых конца прошлого — начала нынешнего века, в этом сдвиге заключен определенный прогресс, хотя бы с точки зрения нашей возрастающей способности называть вещи своими именами. Что же касается истинного духовного пафоса, необходимого для того, чтобы назвать, например, «кошку» каким-нибудь новым словом, то откуда ему взяться? В особенности перед лицом картины «большого погрома», который учинила эта (явно одичавшая и продолжающая дичать на наших глазах) «кошка, которая гуляет сама по себе». Да и слова-то здесь пообтрепались и уже не в силах скрыть зияющую под ними пустоту душевного бессилия, энтропии, одолевшей духовное измерение любви.

СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ ВЗЫВАЮТ К МУЖЕСТВУ!

Подчеркнем еще раз, что девальвация романтической «любви-страсти» произошла вовсе не автоматически, «сама собой». «Процесс» этот имел своих активных носителей, извлекавших из про-

[1] Литературная учеба, 1983, № 5, с. 110.

исходящего свои большие или малые выгоды, срывая то тут, то там «цветы удовольствия». Здесь ведь с самого начала не было «свинцовой» необходимости: человек всегда имел выбор — либо унизиться до уровня охватившей его эротически-чувственной «страсти», либо, наоборот, попытаться возвысить эту «страсть» до уровня ценностей, гораздо более возвышенных, чем она. Попытаться с решимостью даже пожертвовать ею, коль скоро не удастся ее *очеловечить*, связав с такими общечеловеческими категориями, как *долг, совесть, сострадание, забота о близких* и т. д. И «нынешние гуровы» тоже каждый раз делали свой выбор. Причем он, как правило, оказывался не в пользу ценностей более возвышенных и духовно-содержательных, чем «страсть», день ото дня все больше утрачивавшая прежний ореол любви, приобретая характер бытовой «сексуальной озабоченности».

И утверждение Р. Киреева: «Искусство мертво без страстей, а как раз страстями зачастую и обделен современный герой»[1] — требует поэтому уточнений. Во-первых, не «обделен» страстями наш сегодняшний Гуров, а *сам себя обделил* (обокрал), пройдя, по удачному выражению Н. Ивановой, «через несколько раскладушек» (в иных случаях слово «несколько» приходится заменить словами «неопределенное множество»), на которых вкушались унылые радости безлюбой «любви-страсти», механический скрежет которой заглушался разве лишь сознанием «партнеров», что они *не* муж и жена. (Заметим, кстати, что описываемая ситуация,— пожалуй, едва ли не единственная, для которой и впрямь подходит одновременно «игровое» и бюрократически-анонимное слово «партнер», введенное в оборот «сексологами». Теперь, угнездившись в области социологии семьи, это словцо норовит перекочевать и в область этики.) Во-вторых, не «без страстей» мертво искусство, а *без любви,* так как без нее — или хотя бы ее отблесков, иллюзий — мертвеет и сама страсть, превращаясь в холодный пепел похоти. Массу свидетельств этому дала именно литература XX века, когда золотой век любовной «страсти» по порядку сменялся серебряным, бронзовым и железным, чтобы полностью «исчерпать тему» в пластмассовом веке (его можно назвать также и веком пилюль, окончательно снявших вопрос «а что потом?» с повестки дня, переведя его в чисто медицинскую плоскость).

Причем и здесь дело не обошлось без нашего активного участия, поскольку мы по-прежнему упорно не желали замечать *вторичности* эротической «страсти» по отношению к любви, имеющей свои истинные истоки вовсе не в лоне самой «страсти», а *высоко над нею.* Не хотели понять, что в определенном смысле «чистая

[1] Литературная учеба. 1983. № 5. с. 110.

страсть» всегда жила за чужой счет — за счет той любви, которую отрицала, будь то супружеская любовь, любовь к детям, к близким, заимствуя свои положительные характеристики именно у любви, отрицаемой ею. А не хотели понять, не проявили доброй воли к пониманию по той простой причине, что так было удобнее: *легче было обманывать свою совесть*. Ибо в противном случае во весь рост встала бы проблема решительного изменения привычного образа жизни, к чему гуровы — и прошлого, и современные — никогда не были способны.

Вот почему так риторично (даже несерьезно) звучит в статье Р. Киреева неведомо откуда явившаяся тема иной «любви», к которой по какой-то причине устремились нынешние гуровы, отвернувшись от той, которую утверждали всю свою прошлую жизнь как «любовь-страсть». На самом же деле то, что они имели раньше и имеют сегодня, *все та же* «страсть», но только окончательно освобожденная от всех былых «зависимостей и ограничений» и представшая в *чистом виде* («голенькой»). Может быть, эти убежденные борцы за «свободную любовь» (страсть, «ответственную лишь перед самой собой») возмечтали о том, чтобы она перестала быть такой уж свободной? Но тогда где же логика, где «геройство последовательности», издавна отличавшее мужское мышление от женского?

Правда, со времен «настоящего» Гурова, который, как известно, «боялся» своей жены, которому было «скучно, не по себе» «в обществе мужчин» и который «чувствовал себя свободно», лишь «когда находился среди женщин», традиционное требование, чтобы образ жизни мужчины и его поведение были действительно *мужскими*, все более ослабляется. И «феминизированный мужчина», о котором так много говорят и пишут сегодня,— в такой же мере свое собственное создание, в какой и создание тех женщин, с которыми ему приходилось делить раскладушку. Поэтому не будем требовать от него традиционных мужских добродетелей. Вместо этого предположим, будто просто-напросто он прослышал, что «раскладушечные» его доблести не вызывают уже прежних романтических реминисценций, а выглядят скорее жалким фарсом.

Одним словом, все говорит за то, чтобы отказаться от принципа романтически толкуемой «страсти» как основы современной любви. Пришла, видимо, пора *вспомнить* о другом принципе, который долгое время оставался в тени, поскольку не отвечал той общей «игре на понижение» нравственных требований к человеку, каковой временами отдавала немалую дань и литература. Альтернативной пустыне безлюбья, оставленной после себя гуровыми прошлого и настоящего, может быть только *супружеская любовь*, ценность которой, как уже говорилось, выступает со всею ясностью и отчетливостью как раз на фоне нынешнего адюльтера.

Однако простой факт возрастания акций «семейной» любви в современных условиях сам по себе еще не решает дела. Нужно, чтобы кто-то начал приобретать эти акции, сделав *ставку на повышение* «семейных» ценностей и нравственных требований к человеку вообще. А для этого потребны немалые усилия — дóлжно решиться идти против давно уже определившегося «потока», против того, что считается правилом хорошего тона как у современных гуровых, так и у их «партнерш».

Для решения этой — в высшей степени важной и значимой как с точки зрения нравственной, так и в аспекте культурно-историческом — задачи гуровы не подходят в силу присущих им основополагающих *жизненных установок*, соответствующих их *человеческому типу*. С одной стороны, они женственно-податливы (не Гуров ли предвосхитил довольно распространенный, однако не ставший от этого менее фарсовым тип современного «феминизированного мужчины»?) и рабски послушны всем велениям Ее Величества Моды (опять-таки не вполне мужская черта). А с другой — инертны и консервативны в слепом следовании всему привычному и устоявшемуся. Между тем задача решительного утверждения — после столь длительного периода их осмеивания и развенчания — ценностей супружеской любви чревата одновременно и опасностью «отставания» от моды, и перспективой коренной ломки привычного образа жизни.

Вот почему современным женщинам долго, очень долго пришлось бы ждать ответа от своих «партнеров», коль скоро им пришла бы вдруг в голову «блажь» — поставить вопрос о *фундаментальной переоценке ценностей* современной «свободной любви» в пользу любви «семейной».

Для того чтобы дать сегодня определенный и однозначный положительный ответ на этот вопрос, нужны *настоящие*, а не «феминизированные» мужчины, застывшие в позе «радикальной необязательности». Причем они должны иметь не только мужской характер, но и мужской склад мышления, которое не уклоняется от ответственности за результаты однажды принятых решений.

В. Н. Шердаков

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЛЮБВИ И НРАВСТВЕННОМ ДОЛГЕ

Можно ли любовью, сильной страстью оправдать безнравственный поступок? Нет. А если всегда блюсти нравственность, следовать долгу, подавляя в себе чувства, влечения, то не будет ли жизнь ущербной, скучной? Будет. Где же выход?

Старец Зосима из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы», задавшись вопросом: «Что есть ад?» — рассуждает так: «Страдание о том, что нельзя уже более любить»[1]. Можно выразить его мысль иначе: худшее из всего, что человек может сделать,— это лишить себя возможности любить, ибо жизнь есть любовь. «Я дышу — и, значит, я люблю! Я люблю — и, значит, я живу!» — пел и наш современник В. С. Высоцкий. Но нужна и ненависть. Тот же Высоцкий пел: «Что нужнее сейчас? — ненависть!» Верно и это. Оба, казалось бы, противоположные утверждения нетрудно согласовать между собой, если согласиться с тем, что ненависть нужна в конечном счете для того, чтобы между людьми установились братские отношения, то есть нужна для любви. Враждой и отрицанием жить нельзя. Ненависть мы должны всякий раз оправдывать перед собой. И оправдываем ее тем, что ненавидим мешающее нам жить, как должно, мешающее установлению хороших, справедливых взаимоотношений между людьми, основанных на братских чувствах. Словом, для возвышения чувства любви есть все основания. Не случайно большинство великих мыслителей прошлого считали любовь одной из основных нравственных ценностей.

«Любовь зла не мыслит» — гласит пословица. Однако сколько преступлений и зла содеяно по причине любви и во имя любви! «Законов всех она сильней». Любовь может вдохновить на подвиг, но может и толкнуть на преступление. При этом стоит заме-

[1] *Достоевский Ф. М.* Собр. соч. В 10-ти т. М., 1958, т. 9, с. 403.

тить — любовь в последнем случае считается если не оправдывающим, то смягчающим вину обстоятельством. Любовь-страсть лишает рассудка, лишает воли. В состоянии аффекта человек бывает почти невменяем. Конечно, далеко не все можно простить человеку, которым владеет любовь-страсть. И все же шутливые слова: «Вы не любили, вам не понять!» — не лишены смысла.

Анна Каренина, отстаивая свое право на любовь и личное счастье, ушла из семьи. Она, по убеждению Л. Н. Толстого, не только бросила вызов предрассудкам общества, в котором жила, но и пренебрегла непреложными нравственными обязанностями. Ее страдания и смерть — расплата за то, что стремление к счастью было поставлено ею выше нравственного долга.

Другой взгляд на проблему дал А. П. Чехов в рассказе «О любви». Здесь любящие, дорожа благополучием друг друга и близких, боясь оказаться непорядочными в отношении к тем людям, которые им доверяют, не решились даже и признаться в любви друг другу. Грубо оборвать «счастливое течение жизни ее мужа, детей, всего этого дома, где меня так любили и где мне так верили. Честно ли это?» — рассуждал герой. Но в минуту прощания с той, кого любил, он вдруг со жгучей болью в сердце понял, «как ненужно, мелко и как обманчиво было все то, что нам мешало любить», понял, что «когда любишь, то в своих рассуждениях об этой любви нужно исходить от высшего, от более важного, чем счастье или несчастье, грех или добродетель в их ходячем смысле, или не нужно рассуждать вовсе»[1].

Казалось бы, позиции Толстого и Чехова решительно расходятся. Однако обратим внимание на такой объединяющий их пункт: исходной точкой во взгляде на любовь, по мнению обоих писателей, не должно быть наше счастье. Исходить нужно из чего-то высшего и более важного, замечает Чехов. Герои же рассказа «О любви», как и Анна Каренина, за исходный пункт в размышлениях и оценках любви брали именно счастье. Рассказ «Крыжовник», составляющий вместе с рассказами «Человек в футляре» и «О любви» чеховскую «маленькую трилогию», выражает мысль, глубоко импонировавшую Толстому: «...если в жизни есть смысл и цель, то смысл этот и цель вовсе не в нашем счастье, а в чем-то более разумном и великом. Делайте добро!»[2]

Итак, нельзя судить о любви только с точки зрения счастья и несчастья, которые она приносит или может принести. Любовь следует рассматривать в свете высшего смысла человеческого существования. Здесь есть над чем задуматься. «Тайна велика сия есть»,— сказано о любви в глубокой древности. Не менее зага-

---

[1] *Софокл.* Антигона. М., 1986, строки 450—460.
[2] Там же, строки 615—620.

дочна и тайна нравственного бытия человека, смысла его существования. И. Кант говорил, что есть две вещи, над которыми, чем больше задумываешься, тем больше приходишь в изумление: вид звездного неба и созерцание нравственного закона в душе человека. Что же представляют собой так называемые законы нравственного мира?

Нравственные установления кажутся чисто условными, временными и относительными. Но таковы они лишь по внешней форме выражения. В сущности же они отражают закономерности существования и развития духовной сферы жизни. Особенность человека как существа духовного состоит в том, что он не остается равным себе всегда и при всех обстоятельствах, подобно тому как рыба остается рыбой, птица птицей и т. д. Он может перестать соответствовать понятию «человек», перестать быть человеком, утратить это достоинство, может даже и не подняться до него. Более того, чтобы сохранять духовный уровень существования и соответствовать понятию «человек», каждый постоянно должен находиться в состоянии борьбы с той силой, которая тянет его вниз, преодолевать себя и владеть собой. В противном случае неумолимо срабатывает закон духовного падения.

Сократ подчеркивал важность девиза «Познай самого себя!», полагая, что из знания того, что есть человек, будет вытекать и знание того, что он должен делать, каким он должен быть. Но человек не может ограничиваться целью быть самим собой, динамизм и противоречивость нравственной жизни побуждают его не оставаться равным себе, а постоянно превосходить себя, выходить за пределы данного существования, имея в виду сверхмасштаб — представление о том, каким должен быть человек.

С древнейших времен существует поверье, что человек неминуемо расплачивается за зло. Не является ли оно предрассудком? Разве не убеждает нас опыт, что люди, творившие зло, могут безнаказанно и благополучно кончить свой век? Правило, по которому порок наказывается, а добродетель торжествует, кажется, годится только для драм в стиле классицизма. Но не так дело обстоит, как кажется. Нравственное преступление неминуемо несет с собой расплату. И здесь нет никакой мистики. Дело в том, что зло оказывает воздействие не только на того, на кого оно направлено, но и на того, кто его совершает. Сознавая или чувствуя, что поступает неправильно, человек меняет свое психическое бытие, иссушает душу и теряет себя. Раскольников после убийства старухи постигает, что совершенное им злодеяние обращается против него самого, и уже не может жить, как жил раньше: не старуху убил, а себя убил.

Замечено, что народ относился к уголовным преступникам, каторжникам, прежде всего как к людям несчастным, достойным

жалости. И не по причине потери свободы и каторжных лишений, а прежде всего потому, что они сгубили себя нравственно, в человеческом смысле слова. Человек теряет себя, лишает себя возможности подлинного существования, когда попирает правду. А ведь ради настоящей жизни, ему казалось, он и шел на преступления. Один из жизненных парадоксов: обретая (блага, власть и т. д.), человек теряет много больше, ибо потеря себя — самая страшная, самая тяжелая из всех потерь. Возмездие обычно приходит и со стороны внешней — люди чувствуют падение личности и лишают маскирующегося порочного человека любви и уважения. «Но ведь злодеи могут властвовать?!» — слышу я возражение возможного оппонента. Да, так бывало, и нередко. Однако властвование над людьми не дает очень часто счастья, жизненного удовлетворения. Не случайно опять-таки в народе власть традиционно воспринималась как тяжелая ответственность, ноша: чтобы управлять другими, надо иметь уверенность в своей праведности, в своем моральном праве на власть.

Преступление и наказание как нравственная проблема — одна из центральных тем русской художественной литературы, начиная с А. С. Пушкина. О том, как понимал он эту проблему, интересно говорится в статье В. Непомнящего «Пророк», опубликованной в первом номере журнала «Новый мир» за 1987 г. «Преступление происходит в этом мире тоже неслучайно и неспроста. Но отнюдь не потому, что оно обусловлено сутью и правдой этого мира,— напротив. В том-то и дело, что преступление как раз и начинается с отвержения этой правды, точнее — с убеждения, что наличие правды можно отвергнуть, что «нет правды на земле. Но правды нет — и выше». То есть всякое преступление есть не что иное, как пере-ступление правды. И остаться без последствий оно не может: преступление есть падение, и в пушкинском мире это почти буквально: преступивший правду и в самом деле теряет почву под ногами и падает, проваливается в область мрака и хаоса — в такую область, где все ложно, все перепутано и разорвано, все вверх ногами... один удивляется и возмущается тем, что, убив младенца-царевича и узурпировав престол, не может купить за «злато» и за «новые жилища» народную любовь, хотя удивляться и возмущаться тут нечему... Попрание совершается не вслепую, не нечаянно или случайно, оно происходит свободно — потому что правду знают все. В том числе и «преступники». Знают — и попирают»[1].

Можно не считаться ни с нравственным законом, ни с законами природы. Однако последствия и в том и в другом случае неминуемы. Уже в древности было достигнуто ясное понимание

[1] Новый мир, 1987, № 1, с. 140, 141.

онтологической основы нравственных законов, их большей непреложности по сравнению с сознательными установлениями. Конечно, и в те времена знали о различиях нравов разных народов и об их изменчивости во времени. Тем не менее Антигона из одноименной драмы Софокла, обращаясь к царю, говорит:

Кем установлен твой закон? Ни Зевсом,
Ни Справедливостью, причастной царству
Богов подземных, он не утвержден.
Указ твой вряд ли властен упразднить
Хоть на день свод божественных законов
Неписаных и нерушимых вечно.
Их не изменят прихоти владык —
Они нетленны, и никто не знает,
Когда нам были явлены они [1].

Можно не верить в бога и быть убежденным в существовании непреложных нравственных законов человеческого бытия, в их безусловности. Таков марксистско-ленинский атеизм. Ему приписывают нередко релятивизм в понимании нравственности, этический релятивизм, который не признает ничего абсолютного и безусловного в области нравственных установлений. К сожалению, такую позицию приписывают коммунистическому учению не только его противники, но иногда и те, кто выступает от его имени. Убеждение в относительности всех моральных ценностей, в их условности, в том, что за ними не стоит ничего, кроме меняющегося общественного мнения, действительно, может размывать нравственное сознание и вести к убеждению, что человек может совершать все, что сочтет нужным, по своему произволу. Такая точка зрения стирает грань между добром и злом. И в теории и на практике логика вседозволенности ведет к оправданию зла практической целесообразностью и к безумию. Это тоже уже понимали и древние.

О, узнай и запомни
Изречения древнего смысл:
Человек, различить неспособный,
Что́ есть зло и что́ есть добро,
К безумию движим
Властью богов и бедою навек заарканен [2].

Прямым безумием и жизненной катастрофой заканчивают свой путь герои романов Ф. М. Достоевского, потерявшие способность различать добро и зло. Нравственные законы нельзя попи-

---

[1] *Софокл.* Антигона. М., 1986, строки 450—460.
[2] Там же, строки 615—620.

рать безнаказанно. Их действие более неотвратимо, чем законов юридических, которые еще можно обойти, можно скрыться от уголовного наказания.

Долгое время в научном мышлении господствовало убеждение о глубокой противоположности между законами духа и материи, души и тела, человека и природы. Это убеждение ныне подрывается со стороны не только гуманитарного, но и естественнонаучного знания. Авторы книги «Порядок из хаоса» — бельгийский физикохимик И. Пригожин и И. Стенгерс пишут, что современные изменения в научной концепции природы и в структуре человеческого общества «породили потребность в новых отношениях между человеком и природой так же, как и между человеком и человеком. Старое априорное различие между научными и этическими ценностями более неприемлемо. Оно соответствовало тем временам, когда внешний мир и наш внутренний мир находились в конфликте... Ныне мы знаем, что время — это некоторая конструкция и, следовательно, несет некую этическую ответственность»[1].

Ф. Энгельс называл бессмысленным и противоестественным представление о противоположности между духом и материей, человеком и природой, душой и телом, которое распространилось в Европе со времени упадка классической древности[2]. Известно, что древние выдвигали в качестве этического постулата мысль: «Живи в согласии с природой». В этой идее есть, видимо, нечто важное, существенное, от чего мы не можем отказаться. Разумеется, законы природы и законы нравственной жизни не одно и то же. Мало жить в согласии с природой. Нравственность предполагает в качестве своего первого условия способность человека к сознательному контролю над своими поступками, умение воздерживаться, владеть собой, ограничивать свои стремления. Это условие определяет отношение человека к себе, к своим желаниям, интересам. Второе требование имеет в виду отношение человека к другим людям, предполагая такие характеристики, как солидарность, товарищество, любовь. Наконец, в-третьих, нравственность определяет отношение человека к миру в целом, заключает в себе понимание своего места в мире и характеризуется чувством родства, единства, вытекающими отсюда обязанностями.

Таким образом, в нравственном мире природные, естественные связи и отношения не исчезают, но получают новую форму воплощения. Древние хорошо улавливали сходство человеческих явлений с природными. Любовь, например, рассматривалась часто

---

[1] *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986, с. 386.
[2] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 496.

как всеобщая космическая сила, действующая везде и всюду. И нет ошибки в том, чтобы видеть связь высших качеств человеческой психики со свойствами природы, даже неживой. Как известно, Ленин находил достойной внимания мысль французских философов XVIII в. о том, что способность ощущения основывается на способности отражения как всеобщем свойстве природы. Ошибочно и отрывать человека от природы, и стирать между ними всякую грань.

Мощный, воинственный Эрос,
Будоражащий тихое стадо,
Дремлющий в нежности щек
Юной отроковицы!
Подвластны тебе и морская пучина,
И убогий приют пастуха.
Ни бессмертных, царящих над миром,
Ни людей-однодневок —
Никогда никого не щадишь
И ввергаешь в безумье, играя!..
Честным внушаешь нечестье,
Искривляешь и путаешь мысли
И разжигаешь вражду
В стане единокровных...
Ты, Любовь, сопричислена к сонму
Главных сил мирозданья,
И послушны деянья твои
Лишь богине богинь Афродите [1].

Возникает вопрос: в каком соотношении с нравственностью находится любовь, если принять данные ей здесь характеристики, то, что она может внушать бесчестье, путать мысли, сеять раздор среди братьев? Представляется, что в ситуациях, когда любовь и долг вступают в конфликт, а их возникало и возникает много, задача нравственного человека — подчинить любовь как страсть нравственному долгу. Но будет ли это действительным решением противоречия между любовью и долгом? Тем более что его можно ощутить в самой общей форме и вне конфликтной ситуации. В самом деле если я что-либо делаю по любви, то нравственной заслуги в этом нет, ибо мне не надо было что-то в себе преодолевать, заставлять себя что-то делать через силу. А вот если я сумел победить страсть и влечение, не стал их рабом, а возвысился над ними, то такая заслуга налицо. Казалось бы, все здесь правильно. Но вообразим теперь, что нам удается всегда и во всем следовать долгу, не считаясь со своими влечениями, страстями, чувствами. Не ущербной ли и унылой будет та жизнь, которая протекает в узких рамках дозволенного и всегда находится под контролем?

---

[1] *Софокл.* Антигона, строки 780—800.

Такую жизнь никак не назовешь полнокровной, счастливой. В то же время, если следовать страстям и влечениям («делай, что хочешь»), не будет ли это распущенностью, безволием, безнравственностью? Неприемлем и этот путь. Во всем знать меру — не выход: умерять любовь и вступать в компромисс с совестью — значит не любить и не жить по совести.

Наилучший вариант был бы тот, когда любовь и долг совпадают. Но во многих жизненных ситуациях это пожелание — чистая утопия.

Психологически невозможно заставить себя любить, любить по долгу, по обязанности. Осуществимо другое — любить, но не позволять себе ничего такого, что пошло бы вразрез с твоей совестью. В этом смысле идеалом остается пушкинская Татьяна Ларина. Анна Каренина, избравшая другой путь, испытывает крах и, конечно, не потому, что лживый высший свет осудил ее. Тут проявился нравственный закон, о котором уже шла речь. Любовью нельзя оправдать неправильного поступка, хотя к такому оправданию прибегали и прибегают повсеместно. Любовь не дает права причинять несчастье или страдание другим. Ни семейные взаимоотношения, ни любые другие не разрешаются однозначно наличием чувства. Эгоизм в любви — все равно эгоизм.

Л. Н. Толстой ставил в образец героиню рассказа А. П. Чехова «Душечка». Она любила всех, не думая о себе, отдаваясь заботам о других — жалея и сочувствуя каждому. Есть основания сказать о ней добрые слова, в особенности в наше время, когда распространено мнение, что наличие влечения уже дает право на супружескую неверность, развод, оставление детей. Но все же идеалом остается Татьяна Ларина. Героиня Чехова не любит в глубоком понимании этого слова, она сочувствует и сострадает, жалеет и заботится. Это наполняет ее жизнь, она нуждается в том, чтобы кого-то жалеть, о ком-то заботиться.

Некоторые считают, что высшей формой любви и является любовь-жалость. При этом ссылаются на то, что в народе слова «любовь» и «жалость» сближаются почти до отождествления. Но в народной поговорке, стоит заметить, говорится: «Я любить-то тебя не люблю, а жалею», то есть различие между любовью и жалостью сохраняется. В любви может быть жалость, но в ней есть и восхищение, любование, умиление. Любовь-жалость не должна испытывать мук неразделенной любви, поскольку в ней нет эгоизма. Но в реальной любви муки есть, даже, можно сказать, без мук любви не бывает.

Свести любовь только к жалости значило бы кастрировать, обесплодить это чувство. Конечно, тем самым многие проблемы и коллизии были бы разрешены... Но цена, посудите, слишком велика. Жизнь есть любовь — этого отрицать нельзя.

Утверждают иногда, что литература и искусство слишком воспели любовь-страсть, вознесли ее на пьедестал, поставив выше нравственного долга. Отчасти это справедливо, однако беды нынешнего дня связаны скорее не с избытком любви-страсти, а с подменою любви влечением. Сильная любовь, способная к трагическим переживаниям, далеко не частое явление. В наш век часто предпочитают эротическое наслаждение, не сопряженное с большими хлопотами и беспокойствами. Это ценят, на это часто обменивают и сильное чувство.

Правильный путь, думаем мы, пролегает не через трансформацию любви в жалость и не через разжигание в себе безумной страсти, не считающейся с нравственными началами. Он в просветлении, человеческом возвышении этого чувства, причисленного древними к «сонму главных сил мирозданья». Любовь — громадная сила, она может быть творческой, созидательной, она может быть и разрушительной, влекущей к нравственному падению.

Нередко многие беды в вопросах любви и семьи пытаются объяснить тем, что слишком мало и слишком стыдливо мы говорим о сексуальной стороне жизни. Появляются призывы сбросить всяческие табу и запреты с этих тем. Забывают, что за этими табу и за стыдливостью скрывается отнюдь не невежество и темнота, а глубокие нравственные чувства, разрушающиеся от вторжений образованного цинизма. Есть сокровенное, что прячется от посторонних глаз, что является и должно оставаться тайной. Семья строится отнюдь не на рациональных лишь основах и половом влечении.

«Не самец и самка, по велению природы совокупляющиеся, чтобы продлиться в природе, а человек с человеком, соединенные для того, чтоб помочь друг другу и обществу, в котором они живут, усовершенствоваться, из сердца в сердце перелить кровь свою и вместе с кровью все, что в них есть хорошее... Экая великая загадка! На постижение ее убуханы тысячелетия, но, так же как и смерть, загадка семьи не понята, не разрешена. Династии, общества, империи обращались в прах, если в них начинала рушиться семья, если он и она блудили, не находя друг друга... С развалом семьи разваливалось согласие, зло начинало одолевать добро, земля разверзалась под ногами, чтобы поглотить сброд, уже безо всяких на то оснований именующий себя людьми»[1] — к такому выводу приходит герой романа В. П. Астафьева «Печальный детектив».

Говорят, что людьми можно управлять только двумя средствами: страхом и корыстью («кнутом и пряником»). Но так го-

---

[1] *Астафьев В. П.* Жизнь прожить. М., 1986, с. 121—122.

ворят тогда, когда не могут «управлять» посредством любви. Любовь способна дать неизмеримо больше, чем самый большой страх и самая большая корысть. Кто больше всего способен отдавать себя всю, не раздумывая,— мать. Любовь к Родине, любовь к народу, к общим идеалам — вот что может подвигнуть на великие дела, на преодоление, казалось бы, непосильных трудностей. «Нет истины, где нет любви». Подлинное творчество существует только там, где есть любовь. Давно сказано, что и познает человек настолько, насколько любит. Без любви человек не может состояться, не может отдать себя целиком какому бы то ни было делу, даже и самому творческому. Быть может, самое плохое, что приходится наблюдать вокруг,— это то, что громадные молодые силы, способности, таланты не находят себе применения и гибнут попусту.

Именно просветленное нравственностью чувство любви дает разрешение мучительным колебаниям человека между влечениями и долгом. Здесь происходит совпадение разумного и доброго, доброго и прекрасного, сливающихся в одно неразделимое целое.

Совпадение долга и любви вовсе не такая уж редкость. Оно встречается, но часто остается незамеченным. Подлинное величие не бросается в глаза. В рассказе «Офицер и крестьянин» А. П. Платонов так говорит об отношении старика крестьянина к своей жене: «Видно, он любил свою жену, или то было чувство еще более надежное и верное, чем любовь: тот тихий покой своего сердца вблизи другого сердца, коих соединяет уже не страсть, не тоскливое увлечение, но общая жизненная участь, и покорные ей, они смирились и прильнули друг к другу неразлучно навек». А о женщинах, подобных жене этого старика, сказано: «Эти ворчащие, бормочущие, озабоченные старые русские крестьянки, народив свой народ, держат его в строгости и порядке и тем сохраняют его в целости, так что их постоянное недовольство и рассерженность есть лишь их действующая любовь, своей заботой оберегающая свой род»[1].

В нашей вечной спешке, стремлении к благоустройству и комфорту мы часто не успеваем образумиться и в нравственной слепоте перестаем отличать высшее от низшего, прекрасное от безобразного, подлинно человеческое чувство любви от животного влечения, стремление к удовлетворению похоти.

Путь развития человечества, а зло — это отклонение от истинного пути, лежит не через стремление каждого к удовольствию, комфорту, а через обретение внутренней целостности, преодоление колебаний между влечением и долгом, что не достигается, повто-

---

[1] *Платонов А. П.* Герои человечества. М., 1985, с. 85, 87.

рим это еще раз, ни корыстью, ни страхом, а лишь просветленной нравственностью, любовью. Но не утопичны ли мечты о таком пути? Утопично как раз рассчитывать, что иными средствами можно разрешить сложнейшие вопросы человеческого существования.

Отнюдь не романтика и прекраснодушие, а самая настоятельная необходимость выражена Ф. И. Тютчевым в стихах «Два единства» — своеобразном ответе тем, кто разделяет позицию трезвомыслящего железного канцлера Бисмарка:

«Единство,— возвестил оракул наших дней,—
Быть может спаяно железом лишь и кровью...»
Но мы попробуем спаять его любовью,—
А там увидим, что прочней...[1]

---

[1] *Тютчев Ф. И.* Соч. В 2-х т. М., 1980, т. 1, с. 212.

К 100-летию со дня рождения А. С. Макаренко

13 марта 1988 г. исполнилось 100 лет со дня рождения талантливого педагога и писателя А. С. Макаренко (1888—1939). Он был человеком, который умел смотреть далеко вперед. Хозрасчет, самоуправление, постоянная сменяемость руководства, гласность — вот принципы, на основе которых строилась жизнь в макаренковских детских коллективах (трудовой колонии им. М. Горького и в детской коммуне им. Ф. Э. Дзержинского). Но время отстало на несколько десятилетий от А. С. Макаренко, его идей и деятельности. В 20-е годы, когда происходили революционные изменения в стране, ее нравственной практике, в советской школе, педагогике, этот опыт не успел получить распространение, а в 30-е годы он оказался не нужен: не было социального заказа на такие идеи и таких людей. Сегодня, в условиях перестройки и гласности, социалистическое общество нуждается не только в идеях Макаренко, но и в таких людях, энтузиастах своего дела, каким он был.

А. С. Макаренко оставил обширное и богатое этическое наследие, которое не только вплетено в его педагогическую теорию, но и представлено специальными исследованиями. Оно, к сожалению, до настоящего времени слабо освоено. Публикуемые здесь статьи венгерского философа Э. Фаркаша и Н. А. Минкиной лишь отчасти восполняют этот пробел, но они, как мы надеемся, привлекут внимание научной и педагогической общественности к этическим идеям классика советской педагогики.

Э. Фаркаш

ЭТИЧЕСКИЙ ВЫЗОВ МАКАРЕНКО

Этика А. С. Макаренко – одна из интересных и пока еще мало освоенных страниц нашей духовной истории. Многое в ней и сегодня сохраняет теоретическую и жизненную актуальность. Прежде всего — это мысли о том, что специфика морали заключается в отношении к перспективе, а подлинный этический реализм — в ориентации на высшие ценности.

Антона Семеновича Макаренко в наше время только уважают, но последователей у него мало. По крайней мере в общественном мнении и современной литературе Венгрии его деятельность воспринимается как нечто исключительное — геройство, большой поход маленького хрупкого человека. К нему относятся как к великому воспитателю-экспериментатору прошлого, но достигнутые им результаты в большинстве случаев ставятся не выше того, что умещается в главу учебника. А что касается его этики, то она даже такой чести не удостоена [1]. Между тем, на наш взгляд, этическая система Макаренко имеет несомненное и очень важное теоретическое значение, являет собой длящийся и по сей день этический вызов.

Венгерское общественное мнение, впервые познакомившееся с идеями Макаренко в 1946—1948 гг., тепло и с искренним ожиданием встретило первые переводы его трудов. Однако начиная с 1950 г. формально его имя начинают окружать ореолом казенщины, по содержанию же его теория обедняется, упрощаясь до беспроблемности.

После XX съезда КПСС, в особенности в 60-е годы, интерес к Макаренко вновь ожил, но в 70-е годы — время торжественно отмечаемых юбилейных дат без дискуссий — опять наступил (ис-

[1] Правда, значительный труд с анализом этики Макаренко впервые был опубликован в Венгрии (*Zrinszky L.* Makarenko etikai nézetei. Budapest, 1964).

пользуем меткое выражение венгерского исследователя Ф. Патаки) период «тихого забытья»[1]. Живая, стимулирующая сила идей Макаренко, несмотря на внешние знаки почтения к нему, практически игнорировалась. По всей вероятности, причин для этого немало, достаточно отметить одну: все то, что в период культа личности пользовалось официальной поддержкой, считалось позитивным, теперь стало восприниматься с подозрением. И это в равной мере относится как к личностям, так и к идеям. Поэтому можно сказать, что в отношении к Макаренко проявляется отношение к нашему собственному прошлому, степень нашей морально-политической зрелости. Это своеобразный показатель того, насколько глубоко мы в состоянии осмыслить ошибочные и положительные процессы своего прошлого, отделить действительные ценности от фальшивых, исторически подойти к собственному развитию. Обдуманное, взвешенное усвоение мыслей Макаренко — очень непростая задача.

Справедливо утверждает жена Макаренко Г. С. Салько, что понимание его педагогической концепции без понимания его этических взглядов — невозможно. Его этические основоположения весьма значительны, по крайней мере с точки зрения истории этики.

Советские исследователи А. Г. Харчев и Б. Д. Яковлев в «Очерках истории марксистско-ленинской этики в СССР» (Ленинград, 1972) отмечали выдающуюся роль А. С. Макаренко в становлении этической мысли 30-х годов. На 20-е годы они эту оценку не распространили, видимо, потому, что в тот период влияние Макаренко на общественное мнение действительно было незначительным. Однако основы своей концепции он закладывает именно тогда. Важно обратить внимание на это обстоятельство, ибо разработку основ своих этических взглядов он вел в чрезвычайно неблагоприятной духовной атмосфере, когда саму этику, да и вообще понятие нравственности принято было относить к буржуазным пережиткам. Помимо представителей педологии (П. П. Блонский, С. Т. Шацкий) такой настрой был характерен и для одного из ведущих педагогов того времени — А. Б. Залкинда и для Н. И. Бухарина, который в 1923 г. пишет, а в 1927 г. подтверждает: «Обычно говорят о так называемой «коммунистической морали». Я считаю такую терминологию неправильной. Как известно, под моралью всегда подразумевались такие нормы, такие правила поведения, которые представляют собой нечто фетишистское... Мы

[1] *Pataki F.* Makarenko pedagógiájának szocializmusképéről. Világosság 1985. ápr. melléklet. Нельзя отказать автору в справедливости такой характеристики, хотя в тот период он сам написал о Макаренко очерк, имевший международное значение, а в 80-х годах в Пече была создана Лаборатория Макаренко.

должны разрушать легенды о всем том, что выходит за пределы рационального познания... Но... нужны свои правила поведения. Их отличие от морали заключается в том, что за ними не стоит неизвестная, никому и никем не объяснимая норма... Я протестую против «моральной оболочки...» [1]. Более того, еще долгое время (до 1925 г.) даже Н. К. Крупская, несмотря на указания В. И. Ленина, не включает понятие «нравственность» в систему позитивных ценностей. Она в то же время пытается согласовать буржуазную педагогику с педагогикой социалистической. Пожалуй, один из моментов, особенно достойных сожаления, состоит в том, что два таких корифея социалистической педагогики и этики, как Н. К. Крупская и А. С. Макаренко, не сразу нашли друг друга, не протянули друг другу руки.

Ощущая в тот период дефицит этических идей и стимулов (к разработке так называемой партийной этики партия в лице Н. К. Крупской, Е. М. Ярославского, А. А. Сольца приступила лишь в 1924 г.), Макаренко вынужден был сам взяться за начертание контуров, заложение основ этики социалистического типа. В этой деятельности он достиг поистине выдающихся результатов. Знакомство с его богатым этическим наследием, отличающимся новизной постановки проблем и плодотворным их решением, позволяет сказать, используя терминологию Д. Лукача, что Макаренко является выдающимся теоретиком периода «первоначального накопления» марксистской этики [2], классиком марксистской этической мысли,. теории социалистической морали. К сожалению, в этом качестве он не получил должного признания.

Теоретическая глубина этики Макаренко доказывается, в частности, тем, что он, подобно всем мыслителям, занимающимся философской этикой, центральное значение придает вопросу об истоках и сущности морали. Что такое мораль — вечная субстанция или постоянно меняющийся феномен? Что она отражает — действительность или царство идей? Возможно ли нахождение нового решения взамен характерных для истории этики ошибочных крайностей?

Макаренко сумел правильно увидеть, что специфика морали заключена *в отношении к перспективе*, напряженности между сущим и должным. Мораль представляет собой отражение напряженности между желаемым, идеальным и реальным, далеко не совершенным поведением, то есть отражение этой действительной, можно сказать, социологической напряженности.

Все мы, разумеется, знаем, что такое желаемое и как мы от него

---

[1] См.: Комсомольский быт. Л., 1927, с. 21—23.

[2] *Lukács G.* Makarenko: Az új ember kovácsa.— In: Szocialista realizmus. Szikra, 1952.

убеждением, что исполненная работа освобождает от каких бы то ни было нравственных обязательств»[1].

Понятийное описание советской (ныне можно уже сказать социалистической) системы моральных ценностей является наиболее интересной частью наследия А. С. Макаренко. И не только потому, что это было первое такое описание. В 1938 г. к нему стали обращаться люди различного общественного положения, искавшие новые советские моральные нормы, желавшие следовать им в своей жизни[2]. А так как в 30-х годах эти нормы еще не были систематизированы, Макаренко сам взялся за решение этой важной теоретической и практической задачи. Несмотря на то что зачастую взгляды его были иллюзорными, работы отмечены излишним пафосом, все же можно сожалеть, что из-за рано наступившей кончины он не смог осуществить своего намерения — создания большой Этики. Поэтому его представления о социалистической морали как целостной системе можно воссоздать лишь в общих чертах. И если бы мы захотели в одной краткой формулировке выразить специфику новой морали, как понимал ее А. С. Макаренко, то можно было бы сказать, что это есть *этика общественной ответственности,* стоящая на почве прогресса и взаимного удовлетворения личных и общественных интересов. На отдельных моментах этой мысли стоит остановиться особо.

Макаренко теоретически осмыслил и сформулировал основную структурную особенность любой морали — *отношения личности и коллектива.* Он также показал, что в условиях социализма постепенно становится возможной гармония (отсутствие антагонизма) личных и общественных интересов. На этих двух факторах он строит ось координат своей этики, а именно: норму взаимообогащения личности и общества. Мерило этики, по Макаренко, «лежит между нашей большой, *отдающей себя обществу работой и нашим счастьем, тем, что мы берем от общества*»[3]. Иными словами, провозглашается единство исполнения долга и радости, взаимность развертывания общественного и индивидуального самоосуществления. «Жизнь есть не только подготовка к завтрашнему дню, но и непосредственная живая радость. Сделать эту радость не противоречащей долгу, стремлению к лучшему — это значит решить вопрос об этике большевистского поведения»[4].

Введение в этику понятия прогресса — теоретическое открытие, принадлежащее Макаренко. Отношение к прогрессу, как и отношения индивида и коллектива, в этических системах прошлых веков, конечно, подразумевалось, но не было ясно сформулиро-

---

[1] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 3, с. 454, 453.
[2] См. там же, т. 4, с. 211—212.
[3] Там же, с. 214.
[4] Там же, т. 7, с. 144.

вано, возведено в норму. В действительности же отношение к прогрессу указывает на конечную аксиоматическую точку моральных ценностей. И это справедливо применительно как к взаимоотношениям больших моральных систем, так и к собственным тенденциям развития какой-либо отдельной моральной структуры. А. С. Макаренко почитал моральной ценностью лишь то, что находилось в согласии с общественным прогрессом, и лишь то общество считал моральным, которое обеспечивало такой прогресс. Стагнация же равна моральной смерти — таков его глубокий и справедливый вывод. «Все дело в остановке. Не может быть допущена остановка в жизни коллектива... Формы бытия свободного человеческого коллектива — движение вперед, форма смерти — остановка» [1].

Макаренко, так же как и классики марксизма-ленинизма и такие марксистские теоретики, как Г. В. Плеханов, А. Грамши, Д. Лукач, Н. К. Крупская, А. В. Луначарский, специфику социалистической нравственности видел в том, что в ее ценностной системе моральная позиция поднимается над микромиром индивида (системой отношений индивида с индивидом, а также индивида и его непосредственного окружения) и охватывает общественное бытие в целом. Человек становится моральным в той мере, в какой он относится к общественным делам как к своим личным. Можно сказать иначе: его моральная позиция возвышается до этики общественной ответственности.

Макаренко исходит из понимания морали как (воспользуемся его удачной терминологией) «общественной соединительной ткани», следуя в этом глубоким марксистским традициям. Своеобразие же его подхода состоит в том, что, с одной стороны, он сближает понятие «ответственность» с понятием «дисциплина», а с другой — с помощью этого последнего намечает путь превращения идеала в непосредственную цель. Как педагог, он озабочен тем, чтобы ответственность не оставалась отвлеченной идеей, стала практической воспитательной задачей.

Наряду с изложением широкого спектра наиболее характерных черт социалистической (советской) морали, Макаренко встроил в свою систему многие другие ценности, прежде всего *общечеловеческие* (например, такие, как автономия личности, умеренность, честность и т. д.). Не будем подробно рассматривать здесь эти вопросы, ибо и без того очевидно, что в 20—30-х годах никто так ясно и реалистично не сформулировал ценностную систему социалистической морали, как он. Мерка была взята высокая, его требования были напряженными, но всегда оставались на почве реальности. Его ценностная система требовала не дедуктивных

[1] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 3, с. 267.

фраз, а утверждения действительных, неопровержимых и осуществимых ценностей. Макаренко считал важным воспитание настоящих личностей коммунистического типа, а не создание коммунистической декорации личности. В интересах этого он считал необходимой разработку всеобъемлющей теории этики, без которой, по его мнению, можно воспитать только «условную коммунистичность», когда, например, коммунизм оказывается фразой, ярлыком, лицемерным прикрытием. Организация действительного коммунистического поведения, коммунистическое воспитание предполагает связь, *единство слова и дела*.

Макаренко считал необходимым также разрабатывать теорию морального воспитания. Он ставил связанные с этим вопросы со всей остротой и давал на них тонкие и каждый раз конкретные ответы. Конечно, некоторые из его ответов очень глубокие, другие недоказательны, одни выдержали проверку временем, другие требуют модификации, одни вошли или войдут в сокровищницу марксистской этики, а другие потеряют свою актуальность. Были у Макаренко заблуждения. Но кто не заблуждается? Можно ответить на это его же словами: лишь тот, кто не творит. А человек, творящий сознательно, идет на определенный риск.

Макаренко по своей натуре как раз и был человеком творческим, не боявшимся риска. Готовность к риску была одной из важных среди провозглашаемых им этических ценностей. Имеем ли мы право рисковать? — задавал он этот вопрос самому себе и отвечал: «Обязательно, потому что отказаться от риска — значит отказаться от творчества» [1]. Тем, кто выступает пионерами в каком-либо деле, подчеркивал он, «свойственно ошибаться. И самое главное — не бояться ошибок, дерзать» [2]. Ибо творческая несостоятельность может обернуться несостоятельностью моральной, чревата моральным разложением.

Среди допускаемых Макаренко в творческом запале ошибок и заблуждений были и такие, которые по ходу дела он сам замечал и исправлял, и такие, до осознания которых он не дошел. Заблуждения его зависели от многого — некоторые были следствием неблагоприятной идеологической обстановки, из-за которой он не раз прибегал к чрезмерной и излишней конфронтации со своими оппонентами, к обострению отношений с ними. А что касается определенной тональности его «голосовой аранжировки», то это отчасти зависело от его собственного характера, отчасти было связано с атмосферой периода культа личности. Но в дискуссиях по решающим, главным направлениям его педагогической и этической деятельности история его оправдала.

---

[1] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 4, с. 232.
[2] Там же, с. 343.

Положение его было парадоксальным, деятельность его оценивалась двойственно, чаще негативно. При жизни (в 20-х и 30-х годах) он противостоял доминирующей теоретической линии в педагогике, представители которой считали его шарлатаном, часто титуловали «несоветским» педагогом. Один из них, например, назвал его главный труд «Антипедагогической поэмой», а другой издевательски переименовал его «Книгу для родителей» во «Вредоносные советы родителям». Нелестно оценивают идеи и деятельность Макаренко и современные буржуазные его противники: обвиняют его в консерватизме, объявляют официальным представителем казенщины периода культа личности. Например, Г. Мебус из ФРГ величает его сталинистским диктатором [1], другой западногерманский теоретик, Э. Фейфел, полагает, что в области педагогики ему была уготовлена роль Лысенко, если бы ранняя смерть не помешала этому [2]. Короче говоря, большинство тенденциозных западных авторов рассматривают Макаренко как типичного выразителя линии сталинизма в педагогике. Этот голос хотя и приглушенно, но слышится и в Венгрии. А. Хегедюш, например, назвал его утопистским мыслителем эпохи культа личности [3].

Конечно, и в системе Макаренко, и в его фразеологии, и в оценках современного ему периода можно обнаружить отпечаток эпохи. Однако на этом основании нельзя относиться к его наследию однозначно негативно. Ибо в те годы находили проявление различные тенденции, которые современный взгляд должен оценивать дифференцированно. Наряду с официальной, бюрократической апологетикой существовал и мессианский оптимизм, построенный на наивной вере. К этому последнему в известном смысле можно отнести и Макаренко, которому казалось, что в советском обществе 30-х годов быстрыми темпами складывается и осуществляется гармония личных и общественных интересов, что вскоре наступит коммунизм. Отсюда и допускаемые им такие, например, формулировки: «Наша этика... будет требовать, чтобы мы были счастливыми людьми... В нашем обществе, где нет эксплуатации, подавления одного другим, где есть равенство человеческих путей и возможностей, несчастий быть не должно... Счастье сделается нашим нравственным обязательством, и иначе быть не может при коммунизме»[4].

Со множеством подобных представлений действительно можно встретиться в его переполненной героическим пафосом ценностной

---

[1] *Möbus G.* Der Pedagogie als Diktator. Zur Kollektiven Pedagogik Makarenkos.— Der Katholische Erziehen, 1955.

[2] *Feifel E.* Personal und Kollektive Erziehung. Freiburg — Wien, 1965.

[3] *Hegedüs A.* Egy igen rokonszenves, tehát igen veszélyes illúzióról. Budapest, 1968/5.

[4] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 4, с. 339.

Н. А. Минкина

ВОСПИТАНИЕ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Время перестройки — это время ответственных решений. Но часто ли находятся среди нас люди, способные взять на себя ответственность за ход перестройки, за судьбу социализма? Всегда ли мы можем распорядиться свободой, демократией, гласностью? Как воспитать социально ответственную личность? Прояснить эти вопросы помогает опыт А. С. Макаренко.

Проблема ответственности приобрела в последние годы исключительную теоретическую и практическую значимость. Она широко обсуждается в научной литературе и периодической печати в связи с осознанием ответственности человечества за судьбы мира, ответственности ученых за социальные последствия их открытий, экологической ответственности и т. п. Процессы, происходящие у нас в стране, поставили вопрос об ответственности поколения за ход перестройки, а в конечном счете — за судьбу социализма. Какую бы сферу жизни нашего общества мы ни взяли, везде для разрешения назревших задач и возникающих противоречий необходимо высокое чувство ответственности. Сегодня действия каждого советского человека становятся социально значимыми. И наоборот, выключение любого человека из процесса активного и сознательного участия в перестройке есть экономическая и социальная потеря для общества.

Проблема ответственности приобрела исключительную значимость и в силу критического состояния современного мира, ставшего ныне настолько взаимозависимым, что разрешение всех социальных, политических, государственных конфликтов с необходимостью предполагает осознание глобальной ответственности человечества за судьбы цивилизации, за сохранение жизни на земле.

Таким образом, на достигнутой ныне критической фазе мировая история ставит членов мирового сообщества при всем разнообразии их интересов, устремлений, позиций в отношения объективной ответственной зависимости, ибо лишь совместными усилиями, сознательной целенаправленной деятельностью можно разрешить назревшие проблемы социального развития, задачи гармонизации взаимоотношений с природой, спасения человечества от угрозы термоядерной гибели. В связи с этим и возникает необходимость формирования индивидуального и массового (классового, общедемократического и т. п.) субъекта ответственных действий.

ОСНОВА И ФУНДАМЕНТ — КОЛЛЕКТИВ

Невозможно переоценить вклад, который внес А. С. Макаренко в теоретическую разработку вопроса об ответственности и в практику формирования социально ответственной личности. Именно он сформулировал вопрос об отношениях ответственной зависимости и сути ответственных связей, уделил особое внимание разграничению вопросов о воспитании ответственности и воспитании ответственностью, коллективной ответственности и ответственности перед коллективом, анализу профессиональной ответственности, ответственности родителей и т. п. Таков далеко не полный перечень проблем, в разработку которых он внес существенный вклад. Его опыт важно сейчас глубоко осмыслить, а идеи развить и конкретизировать применительно к тем задачам, которые поставила сегодня партия перед советским народом. Более того, мы убеждены и постараемся это показать, что разработанные им принципы имеют большое значение для каждого трудового, учебного (как школьного, так и студенческого) коллектива, для каждой семьи и каждой социальной общности в той мере, в какой они сталкиваются с проблемой формирования социально ответственной и активной личности.

Заслугой Макаренко является теоретическое обоснование и практическое доказательство того, что исходным для формирования человеческой личности является создание *коллектива*. Именно созданию коллектива он придавал решающее значение в педагогической и воспитательной деятельности. Сформировав в своей трудовой колонии коллектив, жизнедеятельность которого осуществлялась на основе полного самоуправления воспитанников, он с удовлетворением отметил, что «никогда не было в колонии такого дружного тона, такой глубоко ощущаемой обязанности друг перед другом... Было наслаждением, может быть, самым сладким наслаждением в мире, чувствовать эту взаимную связанность,

крепость и эластичность отношений, вибрирующую в насыщенном силой покое великую мощь коллектива»[1].

Большое значение в педагогической теории Макаренко имеет идея о необходимости четкого обоснования *непосредственной цели*, которой нужно подчинить воспитательный процесс. Макаренко выступает против умозрительного подхода, исходящего из некоторых идеальных целей. Формулируя цель воспитания, подчеркивает он, ее надо «находить в требованиях общества в данное время»[2]. Суммируя общественные требования своего времени, он составил «список качеств и навыков», которые желательно было воспитать, привить подрастающему поколению, выделив в качестве первого и важнейшего «ощущение своей принадлежности к коллективу, зависимости своего блага от блага коллектива». В непосредственную связь с такого рода личностным качеством он ставит «способность подчиниться коллективной дисциплине, т. е. ограничить себя в любой момент», связанную с ощущением «равенства и взаимной зависимости по отношению к другим членам коллектива...»[3].

Тезис о *равенстве членов коллектива* Макаренко конкретизировал в своей воспитательной практике, создав единый коллектив педагогов и колонистов. Он решительно выступил, например, против того, чтобы педагоги и воспитанники питались раздельно, в разных столовых, имели отдельные спальни и т. д., считая, что в таких условиях можно воспитать лишь «соседский коллективизм», породить стремление к социальному обособлению.

Выдвигая идею равенства в рамках коллектива, Макаренко имел в виду не только воспитание детей в созданной им колонии, но и принципиальные вопросы организации нового общества, воспитания всех его членов. Педагог-новатор подчеркивал, что социальное обособление «не приучает к сложной машине общества со сложной цепью взаимных, не только личных, но и коллективных зависимостей (зависимостей между отдельными коллективами), к сложной системе разделения труда, идее организованного трудового коллектива»[4].

Воспитатель в колонии участвовал в хозяйстве наравне с воспитанниками. «...И только в меру его знания, работоспособности и ответственности он может,— считал Макаренко,— иметь некоторое преобладание в деле организации хозяйственных элементов... Всякое педагогическое устремление должно быть хорошо спрятано в кабинете организатора»[5]. Воспитанник не должен чувствовать

---

[1] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 3, с. 290—291.
[2] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т. М., 1986, т. 8, с. 137.
[3] Там же, с. 137, 138.
[4] Там же, с. 139.
[5] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т. М., 1983, т. 1, с. 47, 48.

себя объектом воспитания. Свобода от педагогической нарочитости позволяет всему коллективу развиваться в одной плоскости вместо параллельного развития, когда, с одной стороны, существует детский коллектив, а с другой — коллектив педагогов.

Актуальность этих творческих поисков Макаренко несомненна. Сегодня проблема общения учителя и ученика, как она складывается в большинстве школ, не может не волновать. Это подтверждают, например, результаты проведенного в Ленинграде исследования, которые нашли отражение в многосерийной телепередаче «Контрольная для взрослых». Не случайно, видимо, и школу, и учителей участники этой передачи — дети определили понятием «равнодушные».

Разумеется, речь не идет о том, чтобы механически переносить систему Макаренко, сложившуюся в его колонии в другие времена, на сегодняшнюю школу, а тем более на отношения во взрослом коллективе. Но одно ясно: демократизация школьного, как и в целом общественного управления, при правильном ее проведении будет способствовать созданию коллектива, скажется положительно как на взрослых, так и на детях.

Один из авторов писем в «Правду», писатель А. Маркуша, высказал предложение, которое, по его собственным словам, может показаться парадоксальным. Он предлагает, хотя бы раз в полугодие, разрешить старшеклассникам оценивать своих воспитателей по пятибалльной системе. Это предложение не могло не вызвать споры. Но кого мы хотим воспитать? Бессловесных исполнителей, послушных подчиненных? Нет. Тогда автор прав: «Если же мы хотим видеть наших детей людьми творческими, деятельными, ответственными за жизнь, тогда предлагаемое нововведение никак не во вред» [1].

Интересно, что в колонии им. М. Горького общее управление в течение дня принадлежало дежурным по колонии — одному воспитателю и одному воспитаннику. Пара эта была постоянная и подбиралась по взаимной симпатии. Свободные в этот день от дежурства по колонии другие учителя либо принимали участие в работе одного из отрядов, либо в вечерние часы участвовали в клубной работе. При этом они не должны были давать какие-либо распоряжения общего порядка, а наравне с воспитанниками обязаны были подчиняться одной для всех дисциплине, выполнять указания дежурных по колонии — как учителя, так и воспитанника. Все документы по учету дневного прихода колонии (денежного, материального, продуктового) скреплялись подписью одного из дежурных (учителя или воспитанника). Что касается роли и авторитета воспитателя, то они, по мнению Макаренко, должны

---

[1] *Маркуша А.* Порядки тоже стареют.— Правда, 1987, 12 февраля.

вытекать не из формальных прав, которые ему даются, а определяются его эрудицией, профессиональной подготовкой, его тактом.

Идею единого детского и педагогического коллектива Макаренко проводил последовательно, с особой настойчивостью. И всю силу своего таланта, всю преданность детям Макаренко отдал делу создания именно такого коллектива. В свете опыта Макаренко становится понятным, почему так живо обсуждается в наше время предложение, внесенное на XX съезде комсомола: объединить учительскую и ученическую комсомольскую организации.

ТРУД, А НЕ ИГРА В ТРУД!

Иногда думают, что вся система А. С. Макаренко построена на принципе воспитания через труд. Строго говоря, это не совсем так. Воспитывает, подчеркивал Макаренко, не просто труд, а *определенным образом организованный труд,* ибо сам по себе труд, в отрыве от политического и нравственного воспитания, отнюдь не всегда может оказать нужное воспитательное воздействие. «Вы можете заставить человека трудиться сколько угодно, но если одновременно с этим... он не будет участвовать в общественной и политической жизни, то этот труд будет просто нейтральным процессом, не дающим положительного результата. Труд как воспитательное средство возможен только как часть общей системы» [1]. Воспитывает труд в рамках социалистического коллектива.

В колонии им. М. Горького первоначально были индивидуальные огороды, которые, давая сильные побудительные стимулы к труду, использовались Макаренко для преодоления у колонистов — бывших беспризорников отвращения к труду, «и поэтому по диалектической логике они должны были составить некоторую часть общей истории» [2] колонии и воспитательного процесса в ней. Но в результате формирования, укрепления и развития коллектива эти огороды постепенно отмерли, и о них впоследствии никто не вспоминал.

Коллектив и есть та самая сфера, где возникают, формируются и развиваются отношения ответственной зависимости. Макаренко исходил из того, что само становление человека во многом зависит от его способности осознавать свою связь с другими людьми, подчинять свою жизнь определенным обязанностям. Этот процесс и есть вступление человека в отношения ответственной зависимости. «...Все мы по мере того, как живем в советском обществе, растем, мы растем как члены коллектива, т. е. как люди, находящиеся в определенной системе зависимостей... Для того чтобы

---

[1] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 4, с. 127.
[2] Там же, т. 1, с. 39.

яснее представить себе эту проблему, посмотрим коллектив в действии, именно коллектив, а не толпу, т. е. коллектив, имеющий перед собой определенные общие цели. В этом коллективе зависимости очень сложные, каждая отдельная личность должна согласовать свои личные стремления со стремлениями других: во-первых, целого коллектива, во-вторых, своего первичного коллектива — ближайшей группы, должна согласовать так, чтобы личные цели не делались антагонистичными по отношению к общим целям» [1].

Основную задачу своей воспитательной системы Макаренко видел в том, чтобы с ее помощью подготовить личность для жизни в советском обществе, подготовить к системе зависимостей, в которую он вступит после окончания коммуны. «В советском обществе существует иная цепь зависимостей (чем в буржуазном.— *Н. М.*), это зависимость членов общества, находящихся не в простой толпе, а в организованной жизни, стремящихся к определенной цели. И в этой нашей организованности есть процессы и явления, которые определяют и нравственность нашего советского человека, и его поведение» [2].

Какова же природа этих отношений, в чем их сущность и содержание? Макаренко не дал теоретического обоснования этих отношений, но формируя их на практике, он такое обоснование предвосхитил. Он исходил из того, что коллективом, где формируются отношения ответственной зависимости, является производственный коллектив. Не «коллектив спальни» или «коллектив столовой», а именно коллектив, возникающий в результате реализации жизненно важной цели. В колонии таким объединением являлся отряд, либо выполняющий определенное производственное задание, либо встречающий обоз с продуктами, на который иногда нападали бандиты, либо охраняющий государственный лес и т. п. «Не столько моральные убеждения и гнев, сколько вот эта интересная и настоящая деловая борьба дала первые ростки хорошего коллективного тона. По вечерам мы и спорили, и смеялись, и фантазировали на темы о наших похождениях, роднились в отдельных ухватистых случаях, сбивались в единое целое, чему имя — колония Горького»[3]. И уже в первый год существования колонии Макаренко старался всячески сохранить те зачатки коллектива, которые складывались с большим трудом. «Главной своей заслугой я считаю, что тогда я заметил это важное обстоятельство и по достоинству его оценил»[4].

---

[1] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 4, с. 193.
[2] Там же.
[3] Там же, т. 3, с. 32.
[4] Там же, с. 43.

При этом Макаренко хорошо понимал, что «карликовые хозяйства колоний, украшенные тремя-четырьмя ремесленными мастерскими, представляют прямо ужасный фон определенно мелкобуржуазного оттенка, на котором даже талантливый коллектив никакого пролетарского рисунка не добьется»[1]. В условиях, когда страна только выходила из разрухи, он постоянно подчеркивал, что лишь *крупное хозяйство* можно рассматривать «исключительно как условие воспитания, а хозяйственный успех — как воспитывающий импульс»[2].

Как известно, сегодня особую актуальность приобрел вопрос об использовании посильного детского труда за определенную плату. Когда читаешь письма об этом, получаемые нашей прессой, то встают перед глазами образы тех, кого Макаренко с иронией и гневом называл «олимпийцами», кто мешал формированию у детей серьезного отношения к труду и деньгам. Макаренко говорит о них в «Педагогической поэме», но в рукописных материалах оценка их позиции звучит еще резче. «Как только дело доходило до самого незначительного количества рублей, которые можно было выдать воспитанникам либо в виде зарплаты, либо в виде карманных денег, пропорциональных производительности труда, на Олимпе подымался настоящий скандал. Эти небесные существа были глубоко убеждены, что деньги от дьявола, одно только представление о детской колонии, в которой дети получают и тратят деньги, доводило их до самых глубоких обмороков... Дети должны были воспитываться в глубоком отвращении к сребролюбию, вообще в своих поступках они должны руководиться исключительно альтруистическими побуждениями. Что я мог поделать с этим ханжеством?»[3]

В «Педагогической поэме» Макаренко не без юмора противопоставляет подобным рассуждениям «небесных существ» реалистические суждения хозяйственного работника коммуны, человека «отнюдь не педагогического типа»: «Мы же должны воспитывать, я надеюсь, умных людей. Какой же он будет умный человек, если он работает без зарплаты!» А когда оппоненты ссылались на то, что работать можно за идею, он им отвечал: «Когда человек получает жалованье, то у него появляется столько идей, что их некуда девать. А когда у него нет денег, так у него одна идея: у кого бы занять? Это же факт»[4].

А. С. Макаренко хорошо понимал, что не только в жизни, но и в воспитательном процессе зарплата — очень важное дело. «На

---

[1] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 1, с. 40.
[2] Там же, с. 41.
[3] Там же, т. 3, с. 471.
[4] Там же, с. 440.

получаемой зарплате воспитанник вырабатывает умение координировать личные и общественные интересы, попадает в сложнейшее море советского промфинплана, хозрасчета и рентабельности, изучает всю систему советского заводского хозяйства и принципиально становится на позиции, общие со всяким другим рабочим. Наконец, приучается просто ценить заработок и уже не выходит из детского дома в образе беспризорной институтки, не умеющей жить, а обладающей только «идеалами»[1].

Сегодня, когда партия, весь наш народ уделяют особое внимание повышению общественного статуса детских домов и интернатов, улучшению положения в них, особенно актуально звучат эти слова Макаренко. У наших сегодняшних детдомовцев нет элементарных навыков обращения с деньгами. Они даже билета в кино никогда не покупали или в школьном буфете пирожок. В январе 1985 г. в Политбюро ЦК КПСС были намечены меры по улучшению воспитания, обучения и материального обеспечения детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, в домах ребенка, детских домах и школах-интернатах. Задачу активно способствовать коренному улучшению состояния дел в детских домах и школах-интернатах ставит перед собой и возникшая в 1987 г. новая общественная организация — Детский фонд им. В. И. Ленина.

Особый интерес вызывает тот факт, что, идя от жизни, а не от умозрительных схем, Макаренко ввел уже в те годы в своей коммуне полный хозрасчет, который, как он подчеркивает, пришел туда просто и почти без усилий. Более того, через некоторое время полный хозрасчет уже не казался большой победой, а принимался как естественное состояние, ибо результаты его были для каждого совершенно очевидны. Хозрасчет явился тем механизмом, который сплачивал коллектив общим интересом и ответственностью за его реализацию.

Каждое лето колонисты отправлялись в путешествие. Они могли позволить себе, например, на заработанные деньги зафрахтовать пароход. Недавно газета «Московский комсомолец» открыла рубрику «Работа ищет студента», ибо потребность в кадрах еще велика. Московский городской штаб студенческих отрядов приглашает на работу в системе народного хозяйства в свободное от учебы время на условиях неполной рабочей недели и неполного рабочего дня. Но попробуйте найти работу для школьника-старшеклассника! Вопрос о том, что школьники должны получить возможность самим заработать на путешествия, музыкальные инструменты для оркестра и на многое другое, поднимался неоднократно.

---

[1] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 3, с. 397.

Казалось, что с введением производительного труда в школах в связи со школьной реформой появится такая возможность. Но увы, организация труда, которая практикуется в большинстве школ, выполняет скорее антивоспитательную функцию.

В постановлении ЦК КПСС и Совета Министров СССР от 12 апреля 1984 г. «Об улучшении трудового воспитания, обучения, профессиональной ориентации школьников и организации их общественно полезного, производительного труда» и в разъяснении к нему Госкомтруда и ВЦСПС (Сборник приказов и инструкция МП РСФСР № 1 за 1987 г.) прямо говорится о праве школьников работать за деньги, но получить им такую работу практически невозможно. Причина, оказывается, очень простая — «как бы чего не вышло».. В этих инструкциях дан только примерный перечень работ, к которым допускаются учащиеся. Многие виды работ, посильные детям, в этот перечень не включены. Значит, кому-то надо взять ответственность на себя, допуская к ним школьника. Конечно, иногда трудно предвидеть возможный детский травматизм. Но какие травмы могут быть, когда, скажем, ребята моют полы, расчищают улицы от снега и т. п.?

К уже упоминавшемуся письму Анатолия Маркуши в «Правду» «Порядки тоже стареют» редакция дала такой подзаголовок: «Мнение родителя — принять или отвергнуть?» [1] «Общественный труд ребят...— пишет автор,— следовало бы сделать прежде всего полезным для родной школы. А то я всю осень наблюдал, как приходил в назначенное место, скажем, 5 «а» класс и гонял опавшие листья с левого края тротуара на правый, а потом явился на то место 6 «б» и те же листья мел справа налево». Родитель не выдержал, позвонил в районо и сказал, что нельзя считать ребят за дураков: они отлично соображают, сколько в их труде пользы, а сколько напраслины. Что же ему ответили в районо? «Наши дети не должны гнушаться никакого труда!»

Посоветуем этим товарищам «с Олимпа» обратиться к Макаренко. Да, у него ребята не гнушались никакого труда. Дело доходило до того, что в колонии развернулось соревнование за право мыть уборную. Но, в отличие от случая, описанного в письме А. Маркуши, труд в колонии Макаренко был хорошо организован. И именно организация труда служила «зоной повышенной ответственности».

Н. К. Крупская в свое время писала: «Конечно, и самообслуживание, и огороды, и умение обращаться с элементарными орудиями труда необходимы. Но вся суть дела в том, как этот труд поставлен. Можно поставить его так, что дети будут тяготиться лишь всей

[1] См.: Правда, 1987, 12 февраля.

этой трудовой учебой, а можно на этих элементах научить ребят коллективно работать...»[1]

Высоко ценя воспитательную роль организации труда, Макаренко категорически выступал против всяческих попыток формальной «увязки» воспитания с трудом. Такого рода попытки были широко распространены в 20-е годы. Это выражалось в том, что учебная программа строилась не по проблемам и научным дисциплинам, а в связи с трудовыми процессами. Скажем, трудятся дети в огороде, и тут же им излагают ботанику. Описывая колоритную картину, «когда человек в брюках навыпуск и манжетах лезет под руку работающему в огороде мальчику со своими разглагольствованиями о каких-нибудь тычинках и пестиках», Макаренко негодует: «А если мальчик любит пафос работы, разве у него нет желания треснуть этого умиленного нахала лопатой по голове, чтобы не мешал?»[2]

Последовательно отстаивая идею о том, что в школах должно быть налажено производство, Макаренко раскрывал ее экономический и воспитательный эффект на опыте коммуны им. Ф. Э. Дзержинского: «Работая 4 ч. в день на производстве, воспитанники коммуны им. Ф. Э. Дзержинского окупали содержание свое, учителей, театры, походы, костюмы и еще дали чистой прибыли государству 5 млн. рублей. Это, конечно, выгодное дело. Никаких налогов государству мы не платили. Но там был технический интерес, там была ответственность, там был сложный процесс»[3].

КТО ОРГАНИЗАТОР?

Важным механизмом формирования отношений ответственной зависимости в коллективе А. С. Макаренко считал *воспитание через «усилия организатора и хозяина»* и успешно применил его в колонии им. М. Горького. «...Каждый воспитанник,— утверждал он,— должен пройти не только через рабочее усилие, но и через усилие организатора и хозяина. Мы решительно стоим против замыкания органа самоуправления в самом себе... Детские исполкомы, избираемые всем детским коллективом, обыкновенно представляют чисто бюрократические верхушки в детском коллективе, рабочие функции этой верхушки особенные, даже в быту она отделена от массы. Самый же главный недостаток такого самоуправления состоит в том, что оно заключает в себе очень небольшую часть детей, обычно не более 5%, действительным же активом является только президиум из нескольких человек»[4]. Чтобы избежать этого в ко-

---

[1] *Крупская Н. К.* Педагогические сочинения. В 6-ти т. М., 1978, т. 2, с. 262.
[2] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 1, с. 12.
[3] Там же, т. 8, с. 182.
[4] Там же, с. 142.

лонии, Макаренко поставил задачу провести каждого воспитанника через функции организатора и хозяина и решал ее с помощью системы *сводных отрядов*. Постоянный отряд был первичным коллективом колонистов. Но когда начинались сельскохозяйственные работы, каждый колонист все чаще попадал на рабочую неделю в сводный отряд того или иного назначения. Макаренко создал в колонии целую систему переменных сводных отрядов, которая состояла из небольших производственных отрядов, недельных рабочих отрядов, школьных сводных отрядов для выполнения отдельных индивидуальных задач. Даже в случае, если сводный отряд состоял всего из двух колонистов, все равно в нем назначался комсводотряда, который был ответственным за выполнение порученной отряду работы. Но как только оканчивался рабочий день, сводный отряд распадался. Командир сводного отряда назначался на неделю советом командиров, а затем отряды переформировывались, получали новые задания и командиры прошлых отрядов отправлялись рядовыми в новый сводный отряд. Это позволяло воспитывать чувство ответственности у каждого выборного командира, принимавшего также одинаковое со всеми участие в работе и несущего ответственность от имени отряда [1].

Макаренко сознательно дробил коллектив на отряды, чтобы число ответственных уполномоченных было как можно больше. Командир постоянного отряда на работе оказывался рядовым участником сводного отряда и в это время подчинялся временному комсводотряда, часто члену своего же постоянного отряда. Таким путем Макаренко удалось создать сложную цепь взаимозависимостей в колонии, благодаря которой никто уже не мог выделиться и стать над коллективом. Совет командиров старался поочередно назначать комсводотряда каждого из колонистов, кроме самых нерадивых. «Это было справедливо,— пишет Макаренко,— потому что командование сводным отрядом связано было с большой ответственностью и заботами» [2]. Но благодаря такой системе большинство колонистов могло попробовать свои силы не только в выполнении рабочей функции, но и в функции организаторской. Это, по мысли Макаренко, «было как раз то, что нужно коммунистическому воспитанию»[3].

Такая организационная система помогала выработать в коллективе в целом способность настраиваться и перестраиваться для решения любой задачи; и всегда находились кадры способных и инициативных организаторов, распорядителей — словом, тех, на кого можно было положиться. Все без исключения колонисты, про-

---

[1] См.: *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 8, с. 142.
[2] Там же, т. 3, с. 142.
[3] Там же.

бывшие в колонии больше года, участвовали в организаторской работе [1].

Сегодня, когда демократия утверждается в качестве нормы повседневной жизни, нередко оказывается, что мы не всегда умеем ею распорядиться. И особенно волнует отсутствие самостоятельности, инициативы у молодежи. Неспособность к принятию решения, к тому, чтобы взять ответственность на себя, нередко проявляется даже у комсомольских активистов. В этой связи уместно напомнить, что без развертывания социалистической демократии В. И. Ленин не видел возможности строить социализм. Он постоянно апеллировал к инициативе трудящихся масс, «к инициативе рабочих и служащих», не боялся передать в их руки определенную долю прибыли «при условии создания всестороннего контроля и увеличения производства»[2].

Именно инициативные, способные к организаторской деятельности молодые люди, подобные тем, которых воспитывал с применением своих методов А. С. Макаренко, нужны нам сегодня для реализации задач, выдвинутых перестройкой. Как считает Герой Социалистического Труда Н. И. Травкин, очень важно, чтобы каждый рабочий мог пройти через функции руководителя. Советы трудовых коллективов треста № 18 Мособлсельхозстроя, где он работает, на 60% состоят из рабочих. Причем переизбираются они два раза в год, «чтобы каждый рабочий мог пройти школу хозяйствования и управления»[3]. «Чем масштабнее исторические цели, тем важнее по-хозяйски заинтересованное, ответственное, сознательное и активное участие миллионов в их достижении»[4],— подчеркивается в Программе КПСС.

При формировании отношений ответственной зависимости Макаренко приходилось решать и такую сложную задачу, как *создание отношений подчинения*. В коллективе, члены которого связаны «общей ответственностью в работе, общим участием в работе коллектива», тем не менее складываются отношения, где зависимость не равная, где одни должны подчиняться другим. Создать «отношения подчинения, а не равностояния» в детском коллективе особенно трудно. «Товарищ должен уметь подчиняться товарищу»,— писал Макаренко. «И товарищ должен уметь приказать товарищу, т. е. поручить ему и потребовать от него определенных функций и ответственности»[5].

---

[1] См.: *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 8, с. 143.

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 34, с. 170.

[3] См.: Роль трудовых коллективов в решении вопросов социально-экономического развития.— Социологические исследования, 1987, № 2, с. 136.

[4] Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 140.

[5] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 4, с. 194.

Но каким образом можно приказать равному себе? Как заставить его подчиниться? Ответ Макаренко поучителен: только выступая от имени коллектива. «Я только тогда сумею приказать товарищу, поручить ему, пробудить его к действию, отвечать за него, когда я чувствую ответственность перед коллективом и когда я знаю, что, приказывая, я выполняю волю коллектива»[1].

В своей воспитательной практике Макаренко особое внимание обращал на эту сторону дела, создавая сложную систему зависимостей и подчинений в коллективе, в частности зависимостей отдельных уполномоченных коллектива друг от друга, так чтобы подчинения и приказания переплетались. Командирами в колонии и коммуне Макаренко назначали нередко совсем еще мальчишек, понимая, что как командиры они пока слабы, но зато они очень старались быть командирами хорошими [2]. Уметь подчиниться товарищу не потому, что он сильнее физически, не потому, что он умнее, а потому, что его уполномочил коллектив и он за коллектив отвечает,— таков смысл внутриколлективных отношений подчинения как одной из форм организации жизнедеятельности в колонии и коммуне Макаренко.

Еще одним важным и очень действенным механизмом воспитания ответственности являлось в системе Макаренко *«освобождение от ответственности»* или «право на наказание».

В колонии им. М. Горького и коммуне им. Ф. Э. Дзержинского сложилась такая традиция: новеньких не наказывали, наказывали только воспитанников со стажем, то есть тех, кто уже официально был признан колонистом или коммунаром. А стать коммунаром, например, можно было лишь через четыре месяца после поступления в коммуну. При этом каждому воспитаннику выдавали значок. Одновременно со значком он получал и такие привилегии, как право на наказание, на ответственность перед коллективом. Но главная привилегия заключалась в том, что ему обязаны были верить на слово. Не принято было и проверять его работу. «Воспитание доверием» было эффективно действующим механизмом формирования чувства ответственности. Таким образом, «право на наказание» в коллективе Макаренко нужно было еще заслужить. В этом плане интересен рассказанный Макаренко случай. Однажды по настоянию врача он запретил пяти ребятам работать в литейном цехе. Но они этот приказ нарушили, хотя и руководствовались благородными мотивами — интересами общего дела. По этому поводу собрали общее собрание. И вдруг кто-то сказал, что одного из нарушителей нельзя наказывать, так как он новенький и у него нет еще значка колониста. Мальчик страшно расстроился,

---

[1] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 4, с. 194.
[2] Там же, с. 276.

на глазах показались слезы, он требовал права на ответственность. «И собрание решило, так как он хлопец хороший и ничем плохим себя не проявил,— прощать нельзя, нужно наказать» [1]. Осознание «права на наказание» и «права на ответственность» порождает чувство единения с коллективом, чувство гордости, что ты частица коллектива. «Вот такая ответственность перед коллективом, когда она приобретает такой характер спаянности, что освобождение от ответственности кажется освобождением от коллектива, вот такого рода дисциплина показывает сбитость коллектива» [2].

Воспитание ответственностью — один из самых распространенных приемов, который использовал Макаренко в работе с подростками: «Если он лентяй — поручить ему специальную работу с индивидуальной ответственностью». Работа должна быть организована так, чтобы была точность и строгая ответственность, а без ответственности не может быть настоящей работы. Ответственность требовалась и на производстве, и в классе, и в школе, и в сводной бригаде. И ответственность каждого конкретного лица должна, по мысли Макаренко, сливаться с ответственностью всего коллектива. «Если такого единства ответственности нет, если нет полной гармонии ответственных лиц, то может получиться игра, а не серьезное дело»[3].

Система «воспитания ответственностью» включала такие элементы, как ответственность за имущество колонии, ответственность коллектива за каждого своего представителя, возложение ответственности на каждого члена коллектива, выступающего от его имени. И вот что характерно для колонии Макаренко: чем более ответственное дело поручалось колонистам, тем с большей ответственностью относились к нему ребята и хорошо справлялись с этим делом. Сама значимость предстоящей задачи мобилизовывала их.

И это закономерно, ибо ответственность всегда мобилизует. Данный тезис подтверждается опросом, проведенным группой социологов Института социологии Украины среди участников ликвидации последствий аварии на Чернобыльской АЭС, относительно удовлетворенности различными сторонами их работы. И если по таким пунктам, как организация труда, материальное снабжение, материальное стимулирование и т. п., удовлетворенность оказалась ниже, чем на обычном производстве, то «по двум пунктам удовлетворенность была очень высокая: ответственностью и важностью этой работы для общества и тем, что именно они, а не другие выполняют эту опасную для здоровья работу»[4].

---

[1] *Макаренко А. С.* Педагогические сочинения. В 8-ми т., т. 4, с. 274.
[2] Там же.
[3] Там же, с. 196.
[4] Главное — это человек.— Коммунист, 1987, № 5, с. 96.

Итак, Макаренко показал, что воспитание социально ответственной личности связано с включением ее в отношения ответственной зависимости, которые осуществляются в рамках того или иного коллектива. Ответственный человек формируется, следовательно, в процессе сознательного приобщения к жизни и деятельности социалистического общества через свой коллектив. Или можно сказать иначе: для воспитания социально ответственной личности необходимо создание коллектива, в котором сознательно и целенаправленно формируются отношения ответственной зависимости на основе четкого фиксирования обязанностей, гласности при решении всех вопросов, коллегиальности, приобщения каждого к руководству, установления наглядного конкретного единства интересов коллектива и личности, коллектива и всей страны. Включение индивида в эту систему ответственных зависимостей является определяющим условием формирования социально ответственной личности.

Второй момент, имеющий принципиальное значение для теории социальной ответственности А. С. Макаренко, заключается в том, что ответственные отношения реализуются не автоматически, а лишь в результате их осознания. Следовательно, необходимо сделать эти отношения непосредственно очевидными и существенно важными для каждого человека, сформировать субъекта ответственных связей и отношений, действующего свободно, ибо «человек только в том случае несет полную ответственность за свои поступки, если он совершил их, обладая полной свободой воли...» [1].

Конечно, прямо переносить опыт воспитания ответственности в детском коллективе на коллектив производственный, научный и т. п. вряд ли правомерно. Но, думается, такие принципиальные моменты, как формирование целеустремленного коллектива, самоуправление, постоянная смена подчинения и руководства и т. п., имеют огромное значение и для складывания социально ответственных бригад, цехов, заводов, колхозов и совхозов, студенческих, научных и других социалистических коллективов.

Но здесь возникает вопрос: не приведет ли опыт формирования отношений ответственной зависимости, примененный Макаренко в специфических условиях детских коллективов — колонии им. М. Горького и коммуны им. Ф. Э. Дзержинского,— при попытке распространить его на масштабы общества к некоей заорганизованности, ведущей в тенденции к казарменному коммунизму? Апеллируя к результатам этого опыта, можно утверждать, что в нем не было ничего, что давало бы основания для таких опасений, ибо и по существу, и по форме он противоречит такого рода тенденциям. Во-первых, формируемый по методу Макаренко коллек-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 82.

тив всегда ориентирован на решение политических и нравственных задач, вытекающих из природы социализма и интересов трудящихся масс. Во-вторых, он основан на таком труде, который не только обеспечивал коллективу достаточно высокий материальный уровень, но и приносил большой доход в пользу государства. В-третьих, основой жизни созданного А. С. Макаренко коллектива являлась постоянная перемена ролевых функций каждого его члена, который выступал то в роли руководителя, то в роли подчиненного, то в отношениях «равностояния» с другими членами коллектива. При этом сам авторитет руководителя определялся его представительством от имени коллектива. Взаимоотношения руководителей и подчиненных осуществлялись в условиях их полного равенства не только как членов данного коллектива, но и как участников общего социалистического строительства в стране. Именно поэтому общим результатом формирования коллектива было воспитание такой коллективистской личности, которой присуще высокое политическое и нравственное сознание, привычка к труду на пользу общества, неприязнь к любым попыткам ущемления своей индивидуальности и чувство гордости за свою принадлежность социалистическому коллективу. И в этом самый главный итог опыта А. С. Макаренко. Ибо одним из решающих условий, помогающих избежать извращений, возможных даже в рамках наиболее рациональной социальной системы, является как раз человеческий фактор — высокий уровень социализации и духовного развития каждой человеческой личности, способной отстаивать преимущества системы, активно бороться с возможными ее деформациями, нести личную ответственность за общее дело.

ЭТИКА И ЭКОЛОГИЯ

Н. Б. Игнатовская

ОТНОШЕНИЕ К ЖИВОТНЫМ КАК ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОСТИ

(Анализ дискуссий в современной западной этике)

Человек, прогуливающийся с собакой, лет двадцать тому назад был на улицах наших городов большой редкостью. Сейчас это массовое явление. Что скрыто за ним? Отношение к домашним животным стало предметом повседневных споров. По мнению одних, неправомерно тратить душевные силы и материальные средства на собак и кошек в условиях, когда еще много нужды и горя у людей. Но все громче звучит голос тех, кто считает, что отношение к животным — одно из свидетельств моральной зрелости человека и общества. В этой связи возникает и более общий вопрос: имеет ли животное право на гуманное отношение со стороны человека? Если да, то на чем это право основано? Именно эти вопросы стали предметом оживленных общественных обсуждений, начало которым было положено в западной философии и этике.

До недавнего времени (точнее, до начала 60-х годов) вопрос об отношении к животным в европейской философии и этике подробно не обсуждался и не включался в круг серьезных проблем. Еще в начале XX в., упрекая философов за нежелание заниматься рассмотрением нравственных аспектов общения человека с животными, А. Швейцер писал: «Подобно аккуратной хозяйке, которая, убрав комнату, закрывает дверь, заботясь о том, чтобы в комнату не вошла собака и не испачкала лапами чистый пол, европейские мыслители тщательно следят за тем, чтобы в их этику не пробрались никакие звери. Упорство, которое они проявляют, стремясь узаконить и возвести в принцип традиционное бездушие, граничит с нелепостью. Они или вообще отбрасывают чувство сострадания к животным, или всячески принижают его. Если же они допускают это чувство в несколько большем размере, то стараются

оправдать его всеми средствами, а иногда чуть ли не извиняются за него»[1].

Конечно, нельзя утверждать, что европейских философов вообще не волновало положение «братьев меньших». Однако их суждения о нравственных обязательствах людей по отношению к животным, о «правах животных» и о необходимости гуманных способов регуляции их связей с людьми были по преимуществу случайными. Отдельные меткие и глубокие замечания философов о нравственной ответственности людей за страдания, причиняемые животным, не становились темой для размышлений и не образовывали устойчивой мыслительной традиции. В настоящее время ситуация резко изменилась. Отношение человека к животным стало одной из широко дискутируемых философско-этических проблем. В данной статье предлагается краткий очерк взглядов на эту тему, в котором основной упор сделан на дискуссии в современной западной этике.

Поводом для первых попыток рассмотрения проблем, встающих перед человеком в ситуациях общения с животными, послужило возникновение в XIX в. обществ, имеющих целью предупреждение и пресечение жестокого обращения с животными. Первое такое общество было учреждено в 1824 г. в Англии, позднее аналогичные общества возникли во многих европейских странах. В России Общество покровительства животным было организовано вначале в Одессе, а затем в Санкт-Петербурге (в 1865 г.) и других городах. Выступая против жестокого обращения с животными, члены этих обществ создали соответствующую систему просвещения и воспитания в школах, способствовали росту общественного интереса к рассмотрению положения животных, прирученных человеком, изучению жизни и рациональному использованию диких животных, были инициаторами принятия законов, позволяющих пресекать действия, причиняющие животным страдания. Эти общества распространяли и популяризировали сведения по зоологии, содействовали поднятию культуры охоты и рыболовства, животноводства и сельского хозяйства в целом. Их члены занимались лечением больных животных, обучали правильному уходу за ними, следили за соблюдением правил уничтожения одичавших бродячих животных, представлявших угрозу здоровью людей, и за выполнением правил торговли животными и их убоя. Так, по представлению Российского общества покровительства животным, авторитет которого был очень высок, лица, виновные в жестоком обращении с животными, штрафовались и даже увольнялись с государственной службы. Общество обращалось к правительству с предложением о внесении в законодательство правил гуманного

[1] *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973, с. 294.

обращения с животными, добилось изменения сроков и правил охоты в ряде губерний. Благодаря его активности за использование больных и ослабевших лошадей, издевательство над кошками и собаками стал взиматься штраф 10 рублей, а за разорение ради забавы птичьего гнезда — 2 рубля. В 1886 г. министерство внутренних дел России утвердило правила, согласно которым за жестокое убийство и увечье животного полагался штраф до 100 рублей и арест до одного месяца. Общество посылало своих обвинителей на судебные процессы, где рассматривались дела о покушении на «естественные права» животных и жестокое обращение с ними.

Однако в условиях царизма полезные и гуманные начинания Российского общества покровительства животным не получили общегосударственного воплощения и не дали заметных результатов. Инициативы общества часто вступали в прямое противоречие с частнособственнической системой хозяйства и потребительской психологией, все более укоренявшейся в общественном сознании. Когда, например, в 1914 г. участники Российского природоохранительного движения внесли предложение об организации на Кубани заповедника для охраны зубров, правительство дало им такой ответ: «Охрана редких зоологических пород не отвечает понятию общеполезной государственной меры, ради осуществления которой можно поступиться неприкосновенным вообще правом частной собственности» [1].

Что же касается теоретических аспектов проблемы общения человека с животными, то вклад представителей движения в защиту животных в ее разработку был очень скромным. Хотя обсуждение на страницах печати различных сторон этой проблемы и способствовало привлечению к ней внимания и определенной нравственной ориентации общественного сознания, все же редко кто из участников дискуссии выходил за рамки простого морализаторства.

И сегодня проблема нравственной регуляции отношения человека к животным не получила в отечественной литературе должного внимания. Философы, обществоведы, как нам кажется, не стремятся глубоко вникнуть в мировоззренческую подоплеку бурных споров о характере и перспективах общения человека с животными, вновь и вновь вспыхивающих на страницах популярных газет и журналов. Участие философов в этих спорах сводится к отдельным высказываниям, которые, как правило, не идут дальше морализаторских сентенций о необходимости любви к животным, о воспитательном значении чувства сострадания (иногда подкрепленных литературными примерами, ссылками на изречения «стол-

[1] См.: *Рахилин В. К.* Природоохранное движение в России. М., 1985, с. 25.

пов мудрости») или же утверждений, что любовь к животным вытекает из норм социалистической морали.

Споры время от времени затихают, но по-прежнему нет единства мнений о том, насколько оправдано присутствие животных в городах, о формах их содержания, способах регуляции их численности и о границах использования животных в научных экспериментах. Можно сказать, что разнородные критерии оценки отношений человека к животным складываются в общественном сознании стихийно в процессе формирования установок на гармонизацию связей человека и живой природы, а также повышения ценностного статуса животных.

К сожалению, осталась почти вне внимания советских теоретиков отчетливо проявившаяся в последние два десятилетия тяга западных специалистов по моральной философии к теоретической разработке нравственных основ взаимоотношений человека и животных [1]. Между тем сделанная ими попытка рассмотрения отношения к животным как *собственно этической* проблемы заслуживает пристального изучения.

Работы современных западных исследователей, затрагивающие этот аспект экологической проблематики, условно можно разделить на две группы. Самая многочисленная представлена трудами специалистов-естественников — экологов, биологов, охотоведов и т. д.,— которые уже давно бьют тревогу в связи с угрозой, нависшей над природой в результате ее бездумной и хищнической эксплуатации. Их исследования, хотя и содержат интересные размышления о необходимости и путях создания «экологической» этики, имеют стихийно моралистический характер, часто страдают узкой направленностью предлагаемых рекомендаций.

Вторая группа работ принадлежит профессиональным философам и представителям других гуманитарных дисциплин и затрагивает вопросы, поставленные перед этикой ситуацией глобального экологического кризиса, в частности расширением сферы применения моральных требований в конкретных ситуациях общения с животными.

ОТНОШЕНИЕ К ЖИВОТНЫМ И РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ

На первых этапах исследования в рамках этого направления преимущественно были связаны с поисками ответа на вопрос об исторических предпосылках нынешнего экологического кризиса,

[1] Исключение составляет обзор Л. И. Василенко «Поиски оснований и источников экологической этики» (см.: Вопросы философии, 1986, № 2, с. 145—152).

его культурных детерминантах. Начало оживленной дискуссии по данному аспекту проблемы положила статья американского исследователя Л. Уайта «Исторические корни нашего экологического кризиса» [1].

Л. Уайт усмотрел причину исчезновения духа гуманного отношения к живой и неживой природе не только в засилье естествознания и техники, но и в традиционном европейском мировосприятии, исходящем из нравственно-религиозных норм христианства. Он писал: «Христианство в абсолютном контрасте с античным язычеством и азиатскими религиями (за исключением, пожалуй, зороастризма) не только утвердило дуализм человека и природы, но также заявило, что именно по воле бога человек эксплуатирует природу в собственных интересах... Разрушением языческого анимизма христианство сделало возможным эксплуатацию природы в духе безразличия к ощущениям природных объектов» [2].

В той или иной форме тезис об ответственности христианского мировосприятия с его антропоцентризмом и пренебрежением к природе за нынешнее ее плачевное состояние был поддержан многими западными авторами (в их числе были А. Тойнби, Г. Кокс, Р. Диш, О. Леопольд, П. Сингер, Т. Мертон, У. Коулмен и другие). Некоторые исследователи в запале отрицания безнадежно зараженной деструктивными установками европейской культуры пошли еще дальше, усматривая истоки экофобии и хищнического отношения к природным богатствам в античной мифологии и философии, в идеологии рабовладельческого общества (С. Кларк, М. Мидли, М. Фокс, П. Венц и другие). Но какую же альтернативу они предлагают? Назревшей практической задачей историк и культуролог А. Тойнби считает осуществление «религиозной контрреволюции»[3], то есть отказ от негативного, монотеистического опыта «обживания» Земли и ориентация на древний языческий пантеизм и восточные культы (даосизм и буддизм) как основу новых, гуманных стереотипов мышления и поведения. «Повернуться лицом к Востоку» предлагают и некоторые другие западные исследователи (например, М. Фокс, П. Венц, Э. Шумахер).

Л. Уайт не идет столь далеко. Для него христианство — неотторжимая часть духовного опыта Запада. Сомневаясь в том, что восточные культы могут оказаться приемлемыми для западноевропейской культуры, он предлагает переосмыслить само христианское прошлое, в котором выделяется фигура святого Фран-

---

[1] *White L.* Historical roots of our ecologial crisis — Nature, 1967, v. 155, p. 1203—1207; перепечатывалась вместе с критическими статьями в кн.: Lestern Man and Environmental Ethics. Reading (Mass.), 1973; Ecology and Religion in History. N. Y., 1978.

[2] Ecology and Religion in History, p. 24—25.

[3] Ibid., p. 146.

циска Ассизского, пытавшегося лишить человека монаршей власти над миром и основать «демократию божьих тварей»[1]. К возрождению францисканской традиции призывает также и М. Николсон[2].

В ходе завязавшейся дискуссии о характере влияния морально-религиозных норм на теоретико-познавательную и хозяйственную деятельность человека, на складывающийся в его сознании «образ природы» многие исследователи Запада выступили против установления прямой зависимости между античной философией, христианством и хищническим, утилитарным отношением человека к природе. Так, Х. Б. Миллер считает, что идейными основаниями для зоофобии и зоофилии послужили две тенденции в развитии античной философии — платоновская и аристотелевская. Именно Аристотель, с его точки зрения, положил начало научно-философской традиции благожелательного и чуткого отношения к интересам живых существ. Не случайно он называл человека «политическим животным» и, как через две с лишним тысячи лет Ч. Дарвин, причислил человека к представителям животного царства[3]. Платон же, напротив, третировал черты сходства человека с животным. Душа (разум) у него имеет божественное происхождение, а тело — начало животное, вредоносное, препятствующее осуществлению человеком божественного предназначения. И именно платоновская традиция, согласно этой концепции, стала доминирующей в европейской культуре.

Однако позиция Х. Б. Миллера не является последовательной. Он признает, что этика и психология у Аристотеля носят антропоцентристский характер и, следовательно, как и у Платона, из сферы моральной регуляции исключены все действия человека, кроме непосредственно направленных на других людей. Таким образом, оппозиция «аристотелевской» и «платоновской» традиции оказывается условной. У Аристотеля можно найти немало высказываний, противоречащих «аристотелевской» традиции, а у Платона — противоречащих «платоновской». Поэтому нельзя поддаваться соблазну считать этих двух мыслителей основателями полярно противоположных учений в данной области. И все же именно «аристотелизм» ассоциируется с признанием «прав» тела и чувственного познания, а также с установлением законного места растений и животных в иерархии живых существ.

В античном, рабовладельческом обществе жестокому обращению с человеком сопутствовало столь же жестокое обращение с

---

[1] Ecology and Religion in History, p. 29.

[2] *Nicholson M.* The Environmental Revolution, N. Y., 1970.

[3] *Miller H., Williams W. H.* (ed.) Ethics and Animals. Clifton (N. Y.), 1983, p. 1.

животными. В Древней Греции и Риме рабы приравнивались к вещам, «говорящим орудиям труда», и обращение с ними нельзя назвать иначе как «скотским». Для позднеантичной эпохи обычными формами массовых развлечений были гладиаторские бои (бестеарии) и травля диких животных, что приводило к грандиозным по тем временам масштабам истребления животных. Так, Цезарь организовал травлю 400 хищных зверей, а в играх, организованных Августом, их число достигло 35 тыс. Во 2 г. до н. э. на празднествах по случаю постройки храма Марса-мстителя он устроил представление с убийством 36 крокодилов. После победы Траяна над даками в 107 г. н. э. в ходе многодневного празднества было затравлено 11 тыс. зверей. При Адриане за один день цирковых представлений убивали по сотне львов. Подобные развлечения устраивали не только императоры и высшие сановники, но и многие просто состоятельные люди. Уничтожение животных ради развлечения поражает даже не числом жертв, стократ увеличившимся с изобретением огнестрельного оружия, а долговечностью существования подобной «забавы», дошедшей до нашего времени в виде известной корриды.

П. Сингер отмечает, что утверждение христианства сопровождалось отменой кровавых жертвоприношений, практикуемых языческими культами, запретом гладиаторских боев и публичной травли животных. Но этим дело и ограничилось. Христианские мыслители если и выступили против жестокого обращения с животными, то не из-за сострадания к ним, а из боязни, что подобная жестокость может побудить к жестокости и по отношению к людям. По словам Дж. Пассмора, в кругах теологов любовь к животным принималась лишь постольку, поскольку она не препятствовала любви к богу, ибо все, что отвлекает человека от служения богу, считалось грехом [1].

Однако западные исследователи обращают внимание на наличие в европейской истории и противоположной традиции в вопросе об отношении к животным. Об этом свидетельствует, с их точки зрения, упоминание в «правильно интерпретируемых» библейских текстах «зоофильных императивов» и т. д. Дж. Барр признает, что христианство антропоцентрично, но христианская этика, по его мнению, изначально не придавала владычеству человека в мире насильственно-тиранического характера: бог дал растения и животных первому человеку в качестве партнеров, и взаимоотношения с ними нельзя сводить к эксплуатации и насилию. Человек теряет свое положение «владыки», как только «животные превра-

---

[1] *Passmore J.* The treatment of animals.— Journal of the History of Ideas, 1975, vol. 36, № 2, p. 217; см. также: *Singer P.* Animal Liberation: a New Ethics for Treatment of Animals. L., 1975, p. 211.

щаются для него в объект корысти»[1]. Исследователь подчеркивает, что сочинения средневековых авторов, посвященные живой природе, имели прежде всего символический смысл и служили религиозно-нравственным целям. Трактаты о животных — бестиарии — одновременно были первыми средневековыми сочинениями о живой природе и служили наглядным свидетельством совершенства мира, доказательством величия бога и его творческого всесилия.

Прямым следствием позиции христианства, связывающей бога (творца) и его творения, совершенство мироздания и духовную жизнь людей, стало распространение сферы действия морально-правовых установлений на животных. Яркий пример этому — многочисленные судебные процессы над дикими и домашними животными, проводившиеся в Западной Европе вплоть до XVIII века. Животные признавались вменяемыми, ответственными за совершаемые поступки существами. Их судили как светские, так и духовные суды. Производилось тщательное следствие, соблюдались процессуальные тонкости судопроизводства с допросами свидетелей, обвинительной речью прокурора, защитой и назначением наказания[2].

Против огульного отрицания духовного наследия Европы, в том числе и христианской этики, в вопросе об отношении к животным выступил упомянутый выше Дж. Пассмор, утверждая, что с позиций «просвещенного антропоцентризма» можно дать свободную от духа насилия над природой и пренебрежения интересами остальных живых существ трактовку нравственных требований и идеалов[3]. Человечеству нужна, считает он, не новая этика, а иной подход к этическому и культурному наследию, свободный от предвзятых оценок и поспешных обобщений.

В противоположность Западу Восток в глазах западных экологов и философов часто предстает как образец экологического совершенства, как мир, избежавший издержек промышленного и технического развития. Из приводимых ими аргументов, доказывающих экофильный характер культур Востока, может создаться превратное впечатление, будто путем простого культурного заимствования можно добиться позитивных сдвигов во взаимоотношениях человека и среды обитания. Но, по верному наблюдению американского исследователя Туан И-Фу, восточные этико-религиозные системы и культурные традиции во многом страдают теми же

---

[1] Ecology and Religion in History, p. 65.

[2] См.: *Канторович Я.* Процессы против животных в средние века.— Северный вестник, 1884, с. 65—66; *Фрэзер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1985, с. 432—452.

[3] *Passmore J.* Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions. L., p. 4.

недостатками, что и западные. Американские и европейские исследователи видят в Востоке в основном лишь то, что им хочется увидеть, а именно: моральные «универсалии», игнорируя подлинную рутинную жизнь и ее моральные реалии, весьма далекие от идеалов.

Между тем рассмотрение ценностей культуры, идеалов гуманности, выдвигаемых теми или иными мыслителями, в отрыве от конкретной исторической реальности приводит лишь к морализированию и утопичности предлагаемых решений.

«ПРАВА» ЖИВОТНЫХ КАК ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОСТИ

Если в 60—70-х годах — в начальный период разработки экологических проблем — интерес исследователей был сосредоточен в основном на поисках исторических предпосылок экологического кризиса, его истоков и культурных детерминант, то в последние годы внимание ученых сконцентрировано главным образом на определении *ценностного статуса* природы в целом, а также особой ее части — животного мира, в частности на установлении оснований и пределов нравственных обязательств людей по отношению к животным. Публикация книг С. Кларка «Моральный статус животных» и П. Сингера «Освобождение животных: новая этика общения с животными», работ Т. Ригана, Р. Райдера, Дж. Бенсона и других [1], посвященных анализу возможностей включения животных в сферу нравственной регуляции, послужила началом оживленных споров о «правах» животных.

Для европейской культурной традиции этот вопрос не новый. В эпоху средневековья в основе представлений о взаимоотношении людей с животными лежал принцип равного воздействия и право животных на жизнь как «творений бога» [2]. Такое представление существовало и в новоевропейской культуре вплоть до XVIII в., когда оно было вытеснено механицистскими установками, согласно которым животное воспринималось не иначе как машина. Исходя из механистического миропонимания, Декарт и Мальбранш считали, что о жестокости по отношению к животным нет

---

[1] *Clark S. R. L.* The Moral Status of Animals. Oxford, 1977; *Singer P.* Animal Liberation: A New Ethics for Treatment of Animals. L., 1976; *Regan T.* Animal rights and human wrong — Environmental Ethics, 1980, vol. 2; *Regan T.* An examination and defence of one argument concerning animal rights — Inquiry, 1979, vol. 22, N° 1—2; *Ryder R.* Victims of Science: The Use of Animals in Research. L., 1975; *Ryder R.* Specieism: The Ethics of Vivisection. Edinburg, 1974; *Benson J.* Duty and the Beast — Philosophy, 1978, v. 53, № 206.

[2] *Hume C. W.* Status of Animals in the Christian Religion. L., 1957; *Linzey A.* Animal Rights: A Christian Assesment of Man's Treatment of Animals. L., 1976.

смысла говорить, ибо они не чувствуют боли. Их «крик боли» можно сравнить со скрипом телеги или более сложного механизма, требующего смазки и подгонки деталей. Но поскольку существование всех элементов мирового механизма определено «первым механиком» — творцом, то человек должен с уважением отнестись и к частям этого механизма — всяким тварям.

Господство механоморфного восприятия нашло выражение в распространении моды на публичные вивисекции, проводимые без наркоза (который стал применяться лишь в середине XIX века), и часто даже не с научно-популяризаторской целью, а для рекламы мастерства хирурга. К. Маркс указывал на связь новых представлений о животных со сменой способа материального производства: «...Декарт, с его определением животных как простых машин, смотрит на дело глазами мануфактурного периода в отличие от средних веков, когда животное представлялось помощником человека...» [1] Видимо, этим в известной степени объясняется широкое распространение механицистского подхода, «околдовавшего всю европейскую философию» [2] и охватившего все области естествознания и другие науки. Дальнейшее развитие науки ослабило позиции механицизма и разрушило представление о животном как о нечувствительной машине. Это создало почву для возрождения споров о «правах» животных и об основах их взаимоотношений с людьми. Когда к концу XIX в. во всей Европе получили распространение Общества по предупреждению жестокого обращения с животными, их члены предприняли попытки теоретически обосновать свои позиции. Так, английский ученый и общественный деятель Г. Солт, создавший и долгое время возглавлявший одно из таких обществ [3], высказал весьма примечательное соображение относительно защиты животных. Его смысл в том, что законодательная практика борьбы с жестокостью по отношению к животным является косвенным признанием прав животных, которые издавна живут рядом с человеком, и становится основой для признания прав всех других животных, которые истребляются человеком из-за бесполезности своего существования [4].

Позднее ученые пришли к выводу, что вопрос о «правах» жи-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 401.

[2] См.: *Швейцер А.* Культура и этика, с. 295.

[3] Общество, основанное в 1891 г. Г. Солтом, называлось «Лига гуманитариев» и ставило своей целью защиту животных и развитие других форм гуманизма на строго рациональных основаниях. «Лига гуманитариев» была создана в противовес Королевскому обществу для предупреждения жестокого обращения с животными, деятельность которого, по мнению Г. Солта, носила ханжески-сентиментальный характер (об истории этих обществ см.: *Brown A.* Who Care for Animals? L., 1974; *Fairholme E. J., Pain W.* A Century of Works for Animals. L., 1924; *Turner E. S.* All Heaven in the Rage. L., 1964).

[4] *Salt H. S.* Rights of Animals.— Ethics, 1899—1990, vol. 10, p. 206—209.

вотных содержит два аспекта: имеют ли люди обязательства перед животными и являются ли животные субъектами морали, морально вменяемыми существами?[1] Представители европейской культурной традиции, если они вообще задавались этими вопросами, отвечали на первый утвердительно, а на второй давали отрицательный ответ, что, однако, не означало оправдания жестокого обращения с животными.

Примером может служить ход рассуждений Канта, осуждающего жестокость в отношении животных. Хотя Кант, продолжая традицию Просвещения, исключает животных из сферы моральной регуляции, он все же приходит к мысли, что в силу определенной целостности человеческой жизни жестокое обращение с животными может обратиться против человека. В лекциях по этике, рассматривая долг по отношению к животным и людям, философ недвусмысленно выражает свою позицию: долг людей в отношении животных — это всего лишь косвенный долг перед другими людьми. «Животные...— всего лишь средство для определенной цели. Эта цель — человек»[2].

Основанием для того, чтобы не причислять животных к субъектам нравственного отношения, Кант в соответствии со своей общей теорией считает отсутствие у животного воли, способной принудить человека быть нравственным[3]. И как бы чувствуя несправедливость столь холодного отношения к живым существам, Кант добавляет: «В отношении живой, хотя и лишенной разума, части тварей насильственное и вместе с тем жестокое обращение с животными еще более противно долгу человека перед самим собой, так как этим притупляется сочувствие человека к их страданиям и ослабляются и постепенно уничтожаются естественные задатки, очень полезные для моральности в отношениях с другими людьми, хотя человек имеет право на их быстрое (совершаемое без мучений) умерщвление или на то, чтобы заставлять их работать напряженно, но не сверх сил (с такого рода работой и людям приходится мириться). Мучительные же физические опыты в интересах одной лишь спекуляции, если цель могла бы быть достигнута и без них, отвратительны.— Даже благодарность за долголетнюю работу старой лошади или за длительную службу собаки (как если бы они были членами семьи) есть *косвенно* долг человека, а именно *в отношении* этих животных, но *непосредственно* она есть долг человека *перед* самим собой»[4]. Особо подчеркивая, что моральный мотив в отношении к животным является лишь долгом человека

---

[1] Animal Rights and Human Obligations. 1976, p. 5.
[2] *Kant I.* Lectures on Ethics. N. Y., 1963, p. 239—240
[3] См.: *Кант И.* Соч. В 6-ти т. М., 1966, т. 4, ч. 2, с. 381.
[4] Там же, с. 382.

перед другими людьми, Кант, возможно, старается этим смягчить некоторую неубедительность такого ограничения.

Для XIX в. было характерно сочетание утилитарных и собственно моральных оснований признания «прав» животных. Примечательно, что в этот же период появилась озабоченность вопросом, *как* можно совместить интересы человека с интересами животных. Один из руководителей Российского общества покровительства животным писал: «По специальной цели наше общество призывается творить благо животному, по общему же своему назначению в ряду благотворительных обществ оно не может допустить себе делать зло человеку ради блага животным. Хотя с точки зрения высшей справедливости все создания природы имеют право на наше покровительство, однако покровительство наше, при допущении критерия пользы, не может в одинаковой напряженности выражаться для всех животных. Оно всегда должно быть тем энергичнее, чем слабее, беззащитнее создания и чем они полезнее человеку... Покровительство наше, собственно, по отношению к вредным для человека животным может выразиться только в уничтожении тех его страданий, тех жестокостей человека, которые совершенно не вызываются интересами человека» [1].

Тесное переплетение мотивов собственно моральных с соображениями прямой или косвенной полезности и поныне является типичным при попытках определить меру ответственности человека в отношении к животным. Советский биолог А. М. Гиляров справедливо отмечает, что «формированию этического отношения людей к животным мешает то, что в обосновании любых мероприятий, направленных на защиту животных, соображения морали почти никогда не фигурируют в явной форме, о них словно бы стесняются говорить и писать публично... Основной этический вопрос в отношении человека к животным может быть сформулирован как вопрос о праве животных на существование безотносительно от их пользы, хотя бы потенциальной, для человека»[2]. Действительно, обычно законы об охране животных в первую очередь включают такие их виды, которые представляются полезными или ценными для человека. То есть, как верно замечают современные сторонники защиты прав животных С. Кларк, П. Сингер, М. Фокс, Т. Риган и другие, забота о животных часто оказывается заботой человека о себе. К утилитарным мотивам они относят и те случаи, когда люди осуждают жестокое обращение с животными не потому, что оно предосудительно само по себе, а лишь потому, что это вредно для общественных нравов.

---

[1] *Козлов В. С.* Записки о реорганизации Российского общества покровительства животным. Спб., 1877, с. 6.

[2] *Гиляров А.* Человек и животные: этика отношений.— Наука и жизнь, 1976, № 12, с. 139, 133.

Для современных западных этиков и философов, выступающих радикальными защитниками прав животных, как раз характерно стремление устранить утилитарные соображения и выделить самоценные основания для включения животных в сферу морального отношения. Аргументация по этому вопросу развертывается в нескольких направлениях.

Все без исключения защитники прав животных критикуют позицию, наиболее последовательно представленную в экологических взглядах Канта. Они указывают на принципиальную недостаточность такой теории, хотя и признают ее полезность. Затем, как правило, поднимается вопрос о возможностях включения животных в сферу нравственных отношений. Радикальные защитники (к ним можно отнести уже упоминавшихся С. Кларка, П. Сингера и Т. Ригана) утверждают, что чистота морального мотива в отношении к животным и непреложность соблюдения обязательств возможны лишь в случае признания животных членами «морального сообщества» [1]. При этом основания для такого вывода считаются самоочевидными, а моральные обязательства людей в отношении животных ставятся в один ряд с простыми нормами нравственности. Признавая интересы животных равными интересам людей, призывая к вегетарианству и отказу от использования животных в экспериментах, П. Сингер и Т. Риган исходят лишь из того, что нет никаких достаточно значимых факторов, позволяющих человеку ущемлять права других живых существ. Аналогично строятся и рассуждения Р. Дворкина, рассматривающего права животных как часть «естественного права», не требующего обоснования, существующего независимо от постоянного его нарушения, подобно самоочевидной, априорной истине [2]. По существу, «освободители животных» утверждают, что все живое уже несет в себе право на жизнь, а признание права на жизнь есть одновременно признание нашей обязанности уважать это право. Причем не животные нуждаются в признании своего права — в этом нуждаемся мы.

В нежелании признать интересы животных многие исследователи (Р. Фрей, М. Фокс и другие) усматривают проявление «видового шовинизма» человека, который необходимо преодолеть на том основании, что моральное право есть форма *универсальной* регуляции со стороны человека, а не только регуляции внутривидовым отношением людей. Сфера моральных отношений в истории постоянно расширяла свои границы, и, подобно тому как когда-то мораль перестала быть отношением лишь внутри рода или племе-

[1] *Miller H., Williams W. H.* (ed.) Ethics and Animals, p. 13; *Regan T.* The moral basis of vegetarianism.— Canadian Journal of Philosophy, 1975, v. 5, N 2, p. 212—214.

[2] *Dworkin R.* Taking Rights Seriously, 1977, p. 22

ни, с признанием прав животных она перерастает границы человеческого вида [1].

Распространенным аргументом, на основании которого животные нередко лишаются права на моральное к ним отношение, считается отсутствие у них разума, а следовательно, и способности быть субъектом морали. Х. Миллер, называя эту традицию стоико-христианской [2], оспаривает ее справедливость. Его поддерживают и остальные защитники природы, полагая, что наличие разума не является признаком, проводящим строгую границу между человеком и животными. С. Кларк, ссылаясь на объективные данные науки, в частности на результаты, полученные при сравнительном изучении деятельности мозга человека и животных, утверждает, что наличие или отсутствие разума не является основанием для отказа животным, особенно некоторым их видам, в моральном к ним отношении; ведь многие виды животных не лишены способности к обобщениям, абстракции, к простым ассоциациям. Нетрудно подобрать примеры, демонстрирующие, что животные обладают элементами разума, улавливают простейшие законы, лежащие в основе изменения среды и природных объектов. Этологи единодушно признают, что поведение высших позвоночных — обезьян, слонов, собак, кошек, дельфинов и др.— невозможно по-настоящему понять и правильно истолковать, если не предполагать в них зачатков способности к мышлению. Более того, современные естествоиспытатели высказывают мнение о зачатках способности у животных к ценностной мотивации. Они выявили целый ряд механизмов поведения животных, близких по функциям к предписаниям морали — «поведенческие аналоги морали», как назвал их австрийский этолог К. Лоренц. Американский исследователь С. Сапондич отмечает проявление у животных того, что он называет «спонтанной жертвенностью», «спонтанной добротой». К такого рода проявлениям он относит случаи, «когда реакцию животного невозможно объяснить как рефлексивную или инстинктивную, и остается предположить понимание им добра и зла»[3].

Помимо того, что абсолютную грань между человеком и животным в сфере разума сегодня, по-видимому, провести уже трудно, сомнение в правомерности жесткой связи между разумностью и моральностью вселяет у исследователей такой аргумент: утверждая моральное право на основе наличия разума, мы отказываем в таком праве не только животным, но и душевнобольным, умственно неполноценным, младенцам и пр. П. Сингер и Т. Риган со-

---

[1] *Miller H, Williams W. H* (ed) Ethics and Animals, p. 3.

[2] Ibidem.

[3] *Sapontzic S. F.* Are animals moral beings? — American Philosophical Quarterly, 1980, vol. 17, N 1, p. 45—52.

поставляют в этой связи ситуации, когда лицо, совершившее преступление против умственно, а следовательно, и морально неполноценного человека, осуждается со всей строгостью, а аналогичное преступление против «неразумного» животного законом оправдывается. Разве это не демонстрация предвзятости, заключают они, поддерживая тем самым точку зрения, что даже отсутствие у животных разума еще не лишает их прав быть объектом нравственного отношения и не дает основания человеку считать свой вид этическим центром вселенной.

Полемизируя со сторонниками этой точки зрения, М. Фокс утверждает, что все попытки наделить животных «правами» в принципе обречены на провал, так как обосновать их невозможно, да и сама человеческая практика не позволяет это сделать. При всем том, считает Фокс, мы обязаны относиться к животным хорошо, хотя это и не дает им прав ни в каком смысле [1].

МОРАЛЬНЫЙ СТАТУС ЖИВОТНЫХ И ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

Несмотря на пестроту и разнообразие взглядов современных исследователей на проблему отношения человека к животным, попытаемся выявить позиции, по которым можно обнаружить некоторое единство. В конечном счете все сходятся в том, что в формировании нравственного отношения к животным определяющую роль играет *сострадание,* умение вживаться в состояние другого существа. По мнению главных сторонников такой позиции — М. Фокса, П. Сингера и Т. Ригана [2],— сознание человека на любом его уровне содержит стихийное представление о ценности любой жизни и о сходности переживаний и ощущений человека и животных. Наиболее радикально настроенные исследователи животных утверждают при этом, что животные и человек равноценны и равноправны. В этих своих рассуждениях они следуют за И. Бентамом, который первым отметил значение чувства сострадания для морального отношения к животному. Бентам писал, что, когда мы оцениваем свои действия по отношению к какому-либо существу с точки зрения нравственности, мы не спрашиваем, умеет ли оно говорить или обладает ли оно разумом. Первое, что нам приходит в голову,— может ли оно страдать? [3] Осуждая человека, заставляющего страдать животное, люди не выстраивают сложные умозрительные конструкции, а испытывают спонтанное чувство сострадания, сочувствуют.

---

[1] Ethics, 1978, v. 88, N 2.
[2] *Miller H., Williams W. N.* (ed) Ethics and Animals, p. 10.
[3] *Bentham J.* The Principles of Moral and Legislation. L., 1789, p. 310.

Ощущение человеком эмоциональной близости к животным скорее всего определяется образовавшейся в ходе эволюционного развития устойчивой психоэмоциональной структурой, благодаря которой, говоря словами М. М. Пришвина, «родственное внимание ко всему живому» приобретает характер глубокого, трудноискоренимого чувства. Французский эколог Р. Дюбо пишет: «Воздух, вода, почва, огонь, естественные ритмы, так же как разнообразие живущих на земле видов, имеют значение не только как те или иные химические комбинации, физические силы или биологические явления, но и сами по себе, поскольку под их воздействием закладывались основы жизни человека. Они создали потребности человека, корни которых лежат очень глубоко и которые не изменятся в более или менее близком будущем. ...Сентиментальная привязанность к животным и даже растениям — все это свидетельствует, что где-то в психике человека сохраняются биологические и эмоциональные побуждения, приобретенные в ходе эволюции, от которых он никак не может избавиться» [1]. Добавим только, что нравственное отношение к природе, чувство сострадания, эмоциональной близости к животным, все же предполагает достаточно высокий уровень эмоционального и морального развития человека, лишь в идеале выступая как характеристика всех представителей человеческого рода.

Нравственные чувства — чрезвычайно важный элемент духовного мира личности, хотя часто их роль недооценивается. Наличие чувства сострадания может выражать моральную позицию личности, представлять собой форму непосредственного постижения моральных требований, предъявляемых человеку обществом. Возникшая в общественном моральном сознании потребность рассмотрения морального статуса животных является результатом культурно-исторического развития и отражает изменение взаимоотношения общества и живой природы.

Можно сделать вывод, что в обсуждаемой проблематике находит выражение живой, противоречивый процесс морального творчества. В нем решается задача нахождения такого способа жизненной самореализации, который приносил бы человеку ощущение полноты жизни, отвечал бы росту духовных и материальных потребностей и одновременно соответствовал бы объективно ограниченным возможностям общества.

На наших глазах происходит существенная перестройка ценностных основ взаимодействия общества и природы. По мере усиления негативного воздействия на природу возрастает и степень человеческой ответственности за нее, которая в настоящее время достигла той стадии, когда правомерно говорить о ее моральном

---

[1] *Дюбо Р.* Глобальная экология. М., 1975, с. 26.

статусе. Но хотя распространение моральных оценок на общение человека с миром животных соответствует общественной потребности, оно наталкивается на затруднения, связанные с противоречивостью общественного бытия и сознания. Перестройка экономики, технологии, науки, быта, иных реалий общественной жизни с учетом норм гуманного отношения к животным — дело нелегкое; она, по всей видимости, затянется на долгие годы. Сегодня, по верному замечанию советского биолога Ю. Новикова, «вовсе не моральные побуждения заставляют человека заменить овечью шерсть нейлоновым волокном, но после того как отпадет необходимость сдирать с овцы шкуру для того, чтобы пришить воротник к пальто, многое изменится и в морально-психологическом облике человека» [1]. Избавление от повседневной необходимости уничтожать живое сделает требование учета интересов животных и нормы гуманного отношения к ним менее ригористичными, легче выполнимыми.

Симптоматично, что эти нормы складываются стихийно. В них обыденное моральное сознание по-своему снимает противоречие между должным и сущим, между практикой и теорией, не дожидаясь узаконения этикой новых граней гуманизма, придания им характера сведенных в кодексы прописей, обобщенных в принципы стереотипов мышления и поведения. Этический анализ поднятых обыденным моральным сознанием экологических проблем крайне важен уже тем, что позволяет более глубоко осмыслить многообразные проявления гуманизма, уточнить критерии гуманности и антигуманности поведения, значительно расширив сферу человеческой деятельности, подвергаемую моральной оценке. Под углом зрения «старых» критериев гуманности целый ряд поступков человека в ситуациях общения с животными не подлежал моральной оценке. Теперь же, с учетом быстрого изменения условий духовно-практической деятельности, многие стороны человеческого поведения подлежат рассмотрению и регуляции в соответствии с требованиями социалистической нравственности.

При социализме защита живой природы в полной мере выражает присущую этому строю логику гуманизации общественных связей, утончения чувства, расширения сфер моральной регуляции поведения. Поэтому резкий взрыв общественного интереса к характеру общения человека с живой природой закономерен: он питается не только негативными результатами природопреобразующей деятельности, но и потребностью деятельного созидания общества будущего. Пик этого интереса, на наш взгляд, еще не прошел, хотя и изменился его характер.

Животные стали составной частью нравственного ландшафта.

---

[1] *Новиков Ю.* Беседы о животноводстве. М., 1980. с. 13—14.

Они вошли в наш быт не то чтобы незаметно, а как-то стихийно, без «разрешения», явочным порядком. Газетные баталии, вспыхивавшие время от времени по поводу того или иного случая жестокого обращения с домашними животными или, наоборот, по поводу безграничной любви к ним, а также беспорядочные житейские стычки, которые то и дело возникают между владельцами домашних животных и другими гражданами, лишь оттеняют стихийность, непродуманность этого процесса. Сейчас городские нравы вполне интегрировали домашних животных, общественное мнение примирилось с ними. Однако духовное осмысление этого феномена с его сложными вопросами (каковы нравственный статус домашних животных, моральные обязанности человека по отношению к ним, можно ли вписать любовь к животным в рамки антропоцентристского мировоззрения, почему отношение к животным может считаться показателем уровня гуманности человека и общества и др.) — дело будущего. В ходе решения этой задачи, как мы полагаем, будет нелишним познакомиться с накопленным в других странах опытом, спорами, аргументами и точками зрения по данному вопросу.

Для советской этико-философской мысли изучение нравственных аспектов общения человека с животными — новое, перспективное направление исследований. Оно актуально в теоретическом отношении как в связи с необходимостью совершенствования понятийного аппарата марксистской этики, уточнения изменений содержания общественных и личностных составляющих морального сознания, структуры нравственных отношений и механизмов мотивации поведения, так и в связи с критикой попыток противопоставления западными исследователями двух этик — «старой», антропоцентристской, потакавшей зоофобии, к которой они походя причисляют и марксистскую этику, и «новой», универсалистской, призванной утвердить все живые существа членами морального сообщества. Не менее актуальна обсуждаемая проблематика и в практическом отношении, для решения вопросов экологического воспитания, без которого немыслимо формирование гармонично развитой, общественно активной личности, утверждающей подлинно гуманные отношения между людьми, заботящейся о сохранении и приумножении природных богатств — основы жизни и благополучия будущих поколений.

ЭТИКА И ЭТИКЕТ

К. Стошкус

ЭТИКЕТ В РАЗВИТИИ ОБЩЕСТВА

Очень часто в жизни человека малое оказывается большим. Сколько, случается, огорчений доставляет нам какая-нибудь нечаянная неловкость, допущенная в общественном месте! Какие болезненные переживания вызывает порой одно грубое слово! Почему этикетные нормы, являющиеся, казалось бы, простой условностью, приобретают для человека глубокий личностный смысл? Какая неведомая сила сокрыта в них? Может быть, мы приблизимся к ответу на этот вопрос, взглянув на этикет сквозь призму культуры.

В настоящее время уже нельзя серьезно отрицать содержательность понятия «этикет» и важные общественные функции скрывающегося за ним феномена. Этикет — не просто стандарт поведения, а более или менее ритуализованная форма осмысленного общения. Его содержательное изучение показывает, что строгая кодификация и канонизация — лишь одна из тенденций в развитии этикета, которая не выражает сущности его культурного назначения. Каково же назначение этикета? В трудах этиков преобладает тенденция сближения его с нравственностью, а иногда и прямого сведения к ней. Есть, однако, и прямо противоположная точка зрения. Например, этнограф С. А. Токарев, опираясь на концепцию американского культуролога Л. Уайта, указывает на разделяющую, сегрегативную функцию этикета и строго его противопоставляет нравственности [1]. Лингвисты рассматривают этикет как компонент общения, регулирующий его эффективность. Нам представляется более продуктивным культурологический подход, в определенном смысле снимающий противоречия в понимании назначения этикета. Но это достигается лишь в том случае, если не

[1] См.: *Токарев С. А.* «Избегание» и «Этикет».— Советская этнография, 1979, № 1.

ограничиваться исследованием случайно выбранных областей применения этикета (например, этикетом повседневного общения или этническими его формами), а выявить общие особенности этикета в максимально обширном диапазоне его разнообразного функционирования в культуре, включая и изучение этикета в развитии общества. Уже при беглом рассмотрении этикета под таким углом зрения обнаруживается, что он выполняет весьма разнообразные функции и эти функции меняются. В одних условиях доминируют политические и юридические функции, в других — нравственные, в третьих — религиозные. В зависимости от того, в какой социальной группе и с какой целью этикет применяется, он обычно определяется или как дипломатический, или как военный, спортивный, или как этикет научных сообществ.

Нравственный смысл этикета проявляется в том, что с его помощью можно выразить признание самоценной значимости человека, с которым приходится вступать в контакты, выразить уважение к нему. Но если этот человек является представителем государства, этикетом выражается отношение к рангу его представительности и к его государству. Здесь уже этикет становится носителем политического смысла. Такой же смысл заключает в себе этикет, обязывающий признать и поддержать установленные государством значимости (ранги, титулы и т. п.) людей. Смысл военного этикета состоит в поддержании дисциплины, организованности, порядка, в выражении готовности беспрекословно выполнять все приказания старших по званию.

Нетрудно заметить, что все разнообразие этикетных форм имеет одинаковое содержательное наполнение — признание и поддержание значимости (уважение, почитание) человека, с которым завязывается физический или духовный контакт. Таким образом, теряет смысл противопоставление нравственной и сегрегативной функций этикета: признавая значимость каждого человека, мы тем самым признаем и различия этой значимости, зависящие как от личных способностей, квалификации и вообще индивидуальных качеств личности, так и от обязанностей, на нее возложенных, от званий, титулов, социальных статусов и даже от пола, возраста и некоторых других особенностей. Разумеется, в процессе исторического развития общества такие зависимости сильно менялись, следовательно, менялись и смысл, значение этикета.

Содержание этикета — признание значимости человека или проявление уважения к нему, почитание его, выраженное в форме вежливости, учтивости. Но смысл этого уважения, признания не бывает одинаковым. Одно дело, когда знаки уважения опираются на осознание нравственного или интеллектуального превосходства другого человека, когда переживается сила авторитета, притягивающего как пример, идеал. И совсем другое дело, когда

признается значимость внешней силы, которая лишь пугает и отталкивает человека, пугает его как мощь, порождающая ощущение своей слабости и беззащитности.

КОГДА ВОЗНИКАЮТ ЭТИКЕТНЫЕ НОРМЫ?

Многие исследователи придерживаются мнения, что этикет существовал уже в первобытно-родовом обществе. А иногда даже смотрят на него как на своеобразное реликтовое явление первобытной культуры. Звеном, связывающим этикет с первобытной культурой, считается ритуал или просто стандартизованное, опирающееся на традиции поведение. Но такое мнение недооценивает то различие, которое обнаруживается при сравнении стандартов этикета с первобытными ритуалами. При помощи этикета человек выражает свое отношение к значимости другого человека, а первобытный ритуал — это магический акт, обеспечивающий успех и благополучие. В первобытном обществе эти функции еще не различались, обе они призваны были поддерживать нужный порядок в жизни и в основном соответствовали тому значению, которое вкладывалось в понятие «ритуал» древними китайцами. «Благодаря ритуалу,— объяснял древнекитайский мыслитель Сюньцзы,— небо и земля приходят в согласие, солнце и луна ярко светят, четыре времени года следуют одно за другим, звезды и созвездия движутся [по небесному своду], реки и речки [плавно] несут свои воды и все вещи процветают; [благодаря ритуалу] любовь и ненависть получают правильное [направление], радость и гнев — правильное [выражение]; [благодаря ритуалу] низы послушны, а верхи мудры и изменения всех вещей приходят в порядок. Отход же от ритуала приводит к гибели» [1]. Конечно, здесь ритуал приближается к понятию закона, но пока он еще вполне сохраняет и значение магических актов. Этикет тут еще не выделяется из общей ритуальной культуры: поддержание дистанции между низами и верхами не существует как функция, отличающаяся от поддержания мирового порядка.

Вместе с тем в первобытном обществе уже можно найти шаблоны поведения, которые позже приобрели характер этикетных форм. Например, многие современные поздравления и пожелания, выражения благодарности и сочувствия происходят от магических актов колдовства и заклинаний, которые были призваны обеспечить действительное благополучие тем, над кем эти акты совершались. Современный этикет (а точнее, этикет вообще) лишь выражает доброе пожелание, готовность радоваться успехам того, к

[1] Древнекитайская философия. В 2-х т. М., 1973, т. 2, с. 178.

кому эти пожелания направляются. На магический ритуал человек смотрит как на средство, способное изменять реальную ситуацию, а на этикет — только как на выражение определенного смысла.

Этикет имеет некоторое сходство и с табу первобытного общества, разделяющего людей на неодинаковые по значимости возрастные, половые и некоторые другие группы. Эти различия поддерживались порядком разделения пищевых продуктов, распределением места в помещении, правилами услуг, запретами совершать какие-нибудь действия, касаться определенных вещей и т. п. Так, нивхи Сахалина самую лучшую часть медвежьей туши (сердце, язык) отдавали старикам, лапы — старухам. Женщины не допускались к основным мужским делам, к жертвоприношениям, к предназначенным для этих дел орудиям труда. Им были отведены отдельные, менее почетные места в жилище. Почти рабскую зависимость молодых людей от взрослых фиксирует обычай попечительства, существующий у аборигенов Австралии. Своему попечителю юноша должен отдавать каждого зверя, которого он убивает, а от него он получает лишь менее ценные части добычи.

Значимость различных общинных групп или отдельных лиц в первобытном обществе была связана с выполняемыми ими функциями. Обычай здесь особенно выделяет старших людей, передающих опыт прошлых поколений как установления предков, вождей племен, осуществляющих организаторские функции, жрецов и колдунов, которым приписываются исключительные способности устанавливать виновников всех бедствий, возвращать здоровье, карать преступников, способствовать благополучной работе и т. д. Это люди, опыт и действия которых считаются ключевыми для жизни первобытного коллектива. С другой стороны, считалось, что авторитет тех людей, которые выступают передатчиками традиции рода, нужно постоянно поддерживать так же, как и авторитет предков, просто потому, чтобы была сохранена сама традиция и община приняла ее, доверяла ей как необходимому условию жизни. Первобытный человек еще не может мыслить обязывающей нормы жизни без авторитета того, кто эти нормы устанавливает. Поэтому в сферу всех авторитетных установлений входят и требования почитания предков и старших людей.

Из таких и им близких форм почитания позже выросли три различных явления ритуальной культуры: религиозные культы, светские общественные ритуалы и этикет. Религиозный культ служит для общения (молитвы, восхваления, прославления и т. д.) с отчужденной человеческой сущностью в форме духа, бога и т. п. Светские общественные ритуалы (обнародования законов, открытия памятников, выставок, торжественные возложения цветов, свадеб-

ные и похоронные церемонии и т. п.) используются для выражения (признания, утверждения, символизации) значимости различных общественных (семейных, государственных и т. д.) явлений (объектов, событий, идей). Этикет же обеспечивает контакты между людьми на основе того, какую значимость они придают друг другу. Он оформляется и приобретает собственный «облик» уже в классовом обществе.

Для того чтобы поведение людей было приспособлено к существованию в расслоенном обществе, чтобы они приняли это расслоение как необходимый порядок, как раз и потребовался этикет, требующий признать ту значимость каждого человека, которую обусловливают его происхождение, общественное положение, заслуги, привилегии, титулы и т. п. И чем важнее было сохранять различия между отдельными слоями общества, тем сильнее развивались этикетные формы. В развитых рабовладельческих и феодальных обществах этикетные формы были разработаны до сложных церемониалов. Именно в сословном обществе сложилась и выделилась этикетная культура, осуществляющая своеобразные функции и имеющая весьма разветвленную структуру. Она стала средством признания и поддержания самоценности каждого свободного человека.

Формирование этикета свидетельствует о возникновении сознания, что каждый свободный человек имеет самостоятельную значимость, отличную от простой полезности, инструментальности невольника, раба, слуги, чужеродного, крепостного и т. п. Разумеется, только в условиях порабощения и могло впервые появиться противопоставление простой полезности и самоценности человека. Раб, варвар, чужеродный может быть полезным как средство для другого, но самостоятельной ценности он не имеет. Не случайно Аристотель в свое время рассуждал: «...кто по природе принадлежит не самому себе, а другому и при этом все-таки человек, тот по своей природе раб» [1]. Себе может принадлежать только свободный человек, способный руководствоваться своим разумом и, следовательно, руководить действиями другого, который такой способностью не обладает. Людьми, неспособными к самостоятельному существованию, считались не только рабы, но и чужие народы, варвары, неспособные к властвованию и могущие стать жертвой завоеваний (Платон считал их «врагами по природе», в отличие от греков, которые в его понимании были по природе «братьями, отцами, сыновьями» и имели самостоятельную ценность как родственники [2]). А древнекитайский политик и философ Гуань Чжун весь народ и своей страны рассматривал как

---

[1] *Аристотель.* Соч. В 4-х т., т. 4, с. 382.
[2] См.: *Платон.* Соч. В 3-х т. М., 1971, т. 3, ч. 1, с. 271—273.

средство: «...народ используется для служения правителю; [физическая] сила — для служения уму; тело — для служения мысли — это закон [всех] вещей» [1].

ЭТИКЕТ В СОСЛОВНОМ ОБЩЕСТВЕ

Итак, только в условиях, где возникает возможность и опасность порабощения, овеществления человека, и возникает потребность в этикете, способствующем поддержанию самозначимости свободного человека. Свободный не должен быть использован как животное, как вещь. С ним нужно считаться как с самоценным существом; каждый в нем должен признавать человека, у которого есть свои собственные потребности и интересы.

Требование не превращать человека в простую вещь придало этикету нравственное содержание, которое воплощалось преимущественно в контактах людей, имеющих одинаковый социальный статус. В межсословных контактах, подчеркивая различные ранги значимости свободных людей, этикет поддерживает расслоение общества и тем самым приобретает политическое содержание, даже становится орудием политической власти. Для последней этикет — не просто проявление признания иерархии значимостей различных слоев общества, а та обязательная форма, при помощи которой контролируется, как общество принимает установленные привилегии, ранги, титулы, звания и т. д.

Чтобы использовать этикет как средство поддержания расслоения общества, нужно, чтобы каждый слой имел внешний отличительный признак. К таким признакам относятся используемые богатства (дворцы, экипажи, количество слуг, широта земель, нарядность одежды), а также утверждаемые и присваиваемые государственной властью особые знаки отличия (титулы, служебные ранги, гербы, ордена, установленные формы и материалы одежды). Все эти почетные знаки являются свидетельством общественного веса человека и обязывают оказывать ему соответствующую степень уважения.

Предоставлением различных привилегий, распределением земель и должностей (то есть повышением реальной силы и общественного влияния), присвоением титулов и званий (то есть символическим утверждением значимости) правители классово-сословных государств официально устанавливали, какой степенью уважения могут пользоваться различные общественные слои. А те, кто имели привилегии быть уважаемыми, разумеется, защищали свои права и поддерживали соответствующий порядок. Считая, что только на основе четкого разграничения между правителем и подданными, между верхами и низами можно легко управлять

[1] Древнекитайская философия. В 2-х т., т. 2, с. 22.

страной, упомянутый выше Гуань Чжун требовал установить градации людей по рангам: градацию сановников — в соответствии с их заслугами, чиновников — в соответствии с их поведением, простого народа — в соответствии с прилежанием в труде [1]. С рангом и размерами вознаграждений он связывал и потребление богатств (размеры дворцов и жилищ, количество полей, рабов и скота, колесниц и домашней утвари), различия в одежде и в головных уборах. «Как бы мудр и благороден ни был человек, он не осмеливается носить одежду, не соответствующую его рангу; как бы ни был он богат, он не решается воспользоваться благами, не предусмотренными его вознаграждением...» [2] Необходимость действовать в соответствии со своим положением, по мнению Гуань Чжуна, и обуславливает выработку правил этикета.

Весьма своеобразно формировался этикет в сфере законодательства. Когда потеряли безусловный авторитет традиции предков, все основные законы сначала обосновывались божественной санкцией. Соответственно магические ритуальные акты превратились в акты посвящения, посредством которых человек мог приобрести власть короля, царя, халифа, статус духовного лица, рыцаря, ученого, мастера, титул графа, барона и т. д. Поскольку посвящения осуществляли люди, имеющие соответствующие права, сам акт его заключал в себе выражение уважения к посвящаемым. С внешней стороны посвящение выступало как законодательным характером обладающий знак уважения, то есть установление степени значимости того или иного лица, которую должно признать и все общество.

Таким образом, можно сказать, что в рабовладельческом и феодальном обществе этикет сложился как форма культуры, осуществляющая в основном различные правово-политические функции: была *средством присвоения* общественных рангов; стимулировала четкое и строгое *разграничение* общественных слоев; утвердившись в поведении людей, *поддерживала* иерархическое *расслоение* общества.

Наибольшего развития достиг *придворный этикет*. Он выработал культуру поведения, ставшего образцом для всех господствующих слоев общества. Этикет настолько регламентировал действия придворных, приобрел такой сложный характер, что возникли знатоки этикета — церемониалмейстеры, появились пособия по этикету и церемониям, а обучение этикету стало основной частью воспитания знатного человека, аристократа. Воспитанность, культурность и аристократизм отождествлялись с хорошими манерами, учтивостью, умением вести себя в обществе. Иначе говоря, усвое-

[1] См.: Древнекитайская философия. В 2-х т., т. 2, с. 24.
[2] Хрестоматия по истории Древнего Востока, ч. 2, с. 168

ние этикета стало еще одним отличительным признаком аристократа, светского человека, как бы олицетворяя его высокое происхождение, благородство, просвещенность и противопоставляя его грубому, вульгарному, темному простому человеку.

Этикет не только усложнялся, но и эстетизировался, перерастал во многие формы искусства. А искусство, откликаясь на потребности времени, ритуализировалось, вбирало в себя этикетное начало. Вербальный этикет срастался с риторическими прославлениями, панегириками, поэтическими гимнами и одами, а «кинетический» этикет физических контактов (встречи и прощания, завязки знакомств и времяпрепровождение) — с танцами и театральными представлениями. Художественный этикет и этикетное искусство — уже не просто выражение значимости господствующих слоев общества. Это был способ, которым знатные люди пытались прославиться, приобрести бессмертие. И чем более знаменит был художник, тем больше чести мог принести он своими прославлениями господину. А чем богаче был вельможа, тем больше прославленных художников, поэтов, музыкантов, архитекторов мог он навербовать для постройки и украшения великолепных дворцов, для увековечения его и его семьи в формах пышных портретов и скульптурных памятников, для возвышения его одами, операми и хвалебными речами. Во времена позднего феодализма без прославляющего и восхвалительного искусства не могли обойтись ни семейные торжества (свадьбы, юбилеи, похороны), ни праздники военных побед, ни встречи знатных лиц, королей, ни приемы зарубежных гостей, ни более значительные общественные начинания.

Адресатом художественного этикета и этикетного искусства при этом выступали уже не только те лица, чья значимость прославлялась, и не только члены их семей, но и вся публика, наблюдавшая пышные церемониалы и праздники, и шире — вся страна, весь мир, до которого мог дойти слух об ослепляющем величии монархов и других знатных людей. Впечатляющий эффект пышных дворцовых убранств, праздничных церемониалов, опер, фейерверков, балов, военных игр содействовал распространению славы монархов и вельмож иногда в бо́льшей мере, чем даже величие их побед на поле боя. Особенно это было характерно для Западной Европы в эпоху, породившую культуру барокко, когда вся жизнь господствующего класса приобрела характер этикетно-театрального представления.

Укрепляя и поддерживая иерархическое расслоение общества, возвышая господствующие классы, этикет феодализма одновременно прививал народу рабскую психологию покорности. Не случайно так резко выступили против него прогрессивные мыслители-просветители XVIII в. П. Гольбах, К. А. Гельвеций, Ж. Ж. Руссо и другие. Феодальный этикет П. Гольбах рассматривал как форму

власти, которая пользуется суеверием народа, ослепляет его блеском, возвышает королей как богов над человеческим бытием и мешает простым людям осознать, что часто властители заслуживают только презрения и ненависти [1]. Ж. Ж. Руссо осуждал не только придворный этикет, но и светские формы учтивости, салонные манеры и соответствующие такому вкусу формы искусства (особенно театр). Порочность этикетных форм он усматривал в том, что под их внешней сердечностью, приветливостью скрывается подозрительность, ненависть, предательство, страх и другие эгоистические стремления и враждебные состояния, порожденные цивилизацией. Кроме того, в этикете он видел причину стандартизации поведения и мышления, под прикрытием которой никто не осмеливается показаться, каким он является в действительности [2].

В радикализме этих мыслителей таились предпосылки для отрицания этикета вообще. Радикальному духу соответствовали и требования времен якобинской диктатуры: к каждому гражданину обращаться не на «Вы», а на «ты»; головной убор снимать только тогда, когда жарко или нужно произнести публичную речь, и т. п. Правда, якобинцы не отрицали вежливости, учтивости как таковой. Они выступали лишь против искусственного, чопорного ее характера, требовали соответствия форм общения природе человека. Эти идеи еще до них отстаивали многие просветители. Например, К. А. Гельвеций говорил об «истинной вежливости», которой в противовес салонному этикету свойственно «тонкое, деликатное и постоянное чувство расположения к людям»[3]. Наибольшим признанием и уважением, считал он, должны пользоваться те, у кого больше заслуг перед народом, обществом. А поскольку волю народа выражает государство, оно должно стремиться, чтобы оказываемое уважение соответствовало действительным гражданским заслугам.

ДЕМОКРАТИЗАЦИЯ ОБЩЕНИЯ В БУРЖУАЗНУЮ ЭПОХУ

Теории просветителей отражали объективный процесс разложения феодального общества и его инструмента — феодального этикета, когда силу унаследуемых привилегий, рангов и титулов сменила сила товарного производства и денежного богатства, а место благородства и чести, передаваемых из поколения в поколение, занял престиж, завоевываемый благодаря предприимчивости и личному успеху. Потеряли былой смысл официально присваиваемые знаки

---

[1] См.: *Гольбах П.* Избр. произв. В 2-х т. М., 1963, т. 2, с. 207—208.
[2] См.: *Руссо Ж. Ж.* Трактаты. М., 1969, с. 11—13.
[3] *Гельвеций К. А.* Соч. В 2-х т. М., 1974, т. 1, с. 225.

отличия, ибо тому, кто обладает такой реальной силой, как капитал, не нужна со стороны получаемая ее вывеска. Эта сила сама заставляет с собой считаться. Этикет в таких условиях теряет политическую функцию, упрощаются, демократизируются его формы.

Но демократизация этикета не означает, что исчезла его сегрегативная функция. Она сохраняется так же, как и ее основа — различия социальных статусов, но осуществляется более условно. Феодальные этикетные формы были открытым выражением рабской зависимости низших слоев общества от высших. Буржуазный демократический этикет, выражая отношения свободных партнеров купли и продажи, порождает этикетные формы регуляции дистанции между партнерами общения. Значимость людей, зависящая в буржуазном обществе от имущественного их состояния, занимаемой должности, социального статуса вообще, отражается в дистанции фамильярности: недопущение фамильярности служит выражением уважения, ибо человек фамильярен с тем, с кем не намерен церемониться. Например, если в языке существует оппозиция обращений «Вы» и «ты», дистантность первого придает обращению почтительный характер. Когда существует возможность обращаться к человеку, называя его по должности, по фамилии и по имени, дистанция уменьшается с переходом от должности — к имени. Изменения дистанции и становятся основным средством обозначения различных человеческих значимостей.

Сегрегативный смысл этикета зависит не только от простого увеличения или уменьшения дистанции, но и от той ситуации взаимоотношения людей, которая становится исходной позицией для изменения дистанции. Например, во Франции любая другая форма обращения, кроме Mr (Monsieur), адресованная снизу вверх, расценивается как грубое нарушение, оскорбляющее достоинство вышестоящего лица. В то же время вышестоящее должностное лицо может обращаться к нижестоящим лицам, используя ту же форму, но это не будет обязательно знаком уважения. Такое демократически выравнивающее обращение к подчиненным может иметь разный смысл: выражать официальный характер контактов, означать безразличие или неодобрение. Допускается в этом случае и обращение просто по фамилии или имени (знак особого доверия), и соединение при обращении обеих названных форм, что также может иметь разные смысловые оттенки (выражать заботу о подчиненном, или проявление снисходительности, или признание его социальной неполноценности) [1]. Таким образом, хотя в обращении снизу вверх и сверху вниз при-

[1] См.: *Пименов А. В.* Социальный символизм во французской речи. – Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977, с. 248–250.

меняются одинаковые формы, сложившиеся в общении людей одинакового ранга, их смысл меняется в зависимости от того, кто к кому обращается. Дистантная форма снизу вверх выражает уважение, а сверху вниз — недопущение, чтобы партнер приблизился, чтобы он стал своим. Фамильярная форма при обращении снизу вверх означает оскорбление, а при обращении сверху вниз может приобрести как положительный, так и отрицательный смысл: в одном случае вышестоящий может тем самым приблизить подчиненного к себе, в другом — унизить его.

Эти примеры показывают, что демократизация и упрощение этикета в буржуазной культуре — весьма относительные процессы, затрагивающие больше изменение формы, нежели содержания этикета. Сложные искусствообразные его формы, разработанные церемониалы, требующие специальной тренировки, уступили место простым условным знакам (языковым, жестовым) и формам поведения, применяемым в любых условиях жизни. Но выражаемое ими содержание, которое может меняться в зависимости от ситуации общения, призвано поддерживать новое, более динамическое расслоение общества.

Потеряв функции политической регуляции (эта функция сохранилась лишь в сфере дипломатии и некоторых государственных институтов, в религиозных организациях и т. п.), этикет стал более зависим от личного самоопределения человека. Формы учтивости здесь не так строго регламентируются, чаще свободно выбираются из существующих вариантов или просто создаются, когда нужно выразить индивидуальную, неповторимую значимость партнера общения. Но возможности выбора зависят от социального статуса. Человек в буржуазном обществе обычно оказывается перед альтернативой отнюдь не равных возможностей — нравственной и утилитарно-экономической. Нравственная установка требует в каждом человеке признать самоценное существо, равное любому другому, но общение происходит между людьми, значимость которых в обществе не просто различна, а выражает их социальную субординацию и зависимость нижестоящего от вышестоящего. Если потребность существования принуждает человека вступить в отношения экономической зависимости от вышестоящего, он эту зависимость вынужден принимать и формами учтивости. И дело здесь не столько в том, что эти формы облагораживают, дополняют фактическую зависимость, сколько в том, что они сами продаются, так как имеют цену.

Этикет — это богатство, и его надо умело использовать как средство эквивалентного обмена. Уже в конце XVI века на этот момент обратил внимание Ф. Бэкон. Формы учтивости и приличия он рассматривал как мелкие барыши, способствующие накоплению богатства. Тот, у кого хорошие манеры, кто умеет быть

любезным, рассуждал он, может извлечь из этого исключительную пользу, значительно укрепив свою репутацию. Последнее же равносильно обладанию рекомендательными письмами на все случаи жизни [1]. Но такого рода прагматический интерес нельзя выставлять напоказ, его нужно обязательно скрыть. В другом случае нужно приспосабливаться, «показывая, что поступаешь так из уважения... а не из своекорыстных побуждений»[2]. Но если важно не уважать, а только создать впечатление, что уважаешь того, с кем общаешься, то этикет становится формой простого притворства.

Прагматическое использование этикета неотделимо от инструментального понимания ценности человека, получившего наиболее четкое и откровенное обоснование в концепции Т. Гоббса, считавшего, что ценность человека, как и всех вещей, состоит в его цене, которую «можно дать за пользование его силой, и поэтому является вещью не абсолютной, а зависящей от нужды в нем и оценки другого. Способный предводитель солдат имеет бóльшую цену во время войны или в такое время, когда война считается неизбежной, чем в мирное время... И как в отношении других вещей, так и в отношении людей определяет цену не продавец, а покупатель. Пусть люди (как это большинство и делает) ценят самих себя как угодно высоко, их истинная цена не выше той, в которую их оценивают другие»[3]. Такой прагматизм, или, по словам К. Маркса и Ф. Энгельса, «сведение всех многообразных человеческих взаимоотношений к *единственному* отношению полезности», объясняется тем, «что в современном буржуазном обществе все отношения практически подчинены только одному абстрактному денежно-торгашескому отношению»[4].

Если ценность человека заключается в цене, которую за его способности готов платить покупатель, то значимость покупателя этим не может быть установлена. Покупатели могут отличаться друг от друга только могуществом, а не ценой, ибо, по словам Гоббса, «могущество *человека*... есть его наличные средства достигнуть в будущем некоего видимого блага...»[5]. Могущество вызывает уважение, а имеющий цену субъект лишь используется. Следовательно, в товарных отношениях требования этикета нужно соблюдать только в поведении, направленном снизу вверх. Такую направленность обусловливает зависимость от покупателя. Ведь будучи свободным в выборе товаров, покупатель предпочитает платить деньги за такие способности человека, к которым присое-

---

[1] См.: *Бэкон Ф.* Соч. В 2-х т. М., 1978, т. 2, с. 467.
[2] Там же, с. 468.
[3] *Гоббс Т.* Избр. произв. В 2-х т. М., 1964, т. 2, с. 118.
[4] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 409.
[5] *Гоббс Т.* Избр. произв. В 2-х т., т. 2, с. 116.

диняется и своеобразная прибавочная стоимость — способность быть учтивым. А тот, кого жизненные потребности принуждают продавать свои способности, продает и свою учтивость.

Как средство обмена этикет используется при капитализме не только непосредственно в отношениях подчинения, но и в контактах равных людей. Возникшая коммерческая установка обусловливает поведение человека в том плане, что он считается только с людьми, которые ему могут быть полезны, которых он рассчитывает когда-нибудь использовать. Только таким он оказывает знаки внимания, только их уважает. Если же надежды не оправдываются, вежливость исчезает, дружба заканчивается.

Особенно отчетливо эта функция буржуазного этикета проявляется в коммерческой деятельности. В форме старательного внимания, приятных улыбок, поклонов, добрых услуг, перерастающих в систему организованной рекламы, этикет выражает заинтересованное уважение к покупателю, клиенту, создает для них комфорт, имеющий притягательную силу, и поддерживает хорошую репутацию магазина, фирмы и т. п. Создаются даже специализированные службы по оказанию уважения. В Японии, например, в больших магазинах клиента с глубоким поклоном встречают изящные девушки, в барах за тысячу иен на весь вечер можно заказать любезную собеседницу — хостесу, которая уделяет гостю внимание, задавая различные вопросы как личного, так и общего характера.

ЭТИКЕТ И СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ НРАВСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА

При социализме этикетная культура во многом определяется силой исторической инерции — зависит от того, из какой национальной традиции она вырастает, от конкретных условий формирования и функционирования данного общества, от развития в нем демократических институтов и т. д. В некоторых этнических группах и регионах еще явно сохраняются патриархальные формы особого уважения старших по возрасту людей, обычай гостеприимства, рыцарской чести, разнообразие приветствий и благопожеланий в зависимости от ситуаций, в которых возникает общение, сложные языковые, контактные и тематические табу [1]. Что же касается урбанизированных форм жизни социалистического общества, то в них стандарты этикета сильно изменились, нивелировались и упростились, а в крайних случаях стали предметом отрицания.

Но общие особенности изменения этой формы культуры свя-

[1] См.: Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. М., 1982.

заны с формированием социалистического образа жизни, противостоящего как феодальной иерархизации отношений, так и буржуазному коммерционализму, индивидуализму. Социалистические принципы равенства, коллективизма и предпочтения общественных интересов влияют и на функционирование этикета. Исходя из этих принципов, государство признает особую значимость в обществе новаторов производства, талантливых представителей науки и искусства, политических деятелей, героев войны и т. д. Наибольшая значимость придается тем, кто своей деятельностью способствует улучшению жизни народа, принимает активное участие в революционном преобразовании общества, сознательно выбирает и старается воплощать в жизни принципы социализма. Их авторитет формируется и поддерживается разнообразными публичными средствами воздействия на общественное мнение. Это одна из важнейших задач публицистики и прикладного искусства, периодической печати, радио, телевидения, кинематографа и других средств массовой коммуникации.

Функцию уважения несут в себе не только юбилейные поздравления, описания заслуг перед обществом, публикации портретов, сооружения памятников, объявления о награждениях, присвоениях почетных званий и т. д., но и обычные автобиографические и творческие портреты, положительные оценки деятельности людей и их труда. Даже цитирование их высказываний, упоминание фамилий, порядок расположения их в списках при публикации в печатных органах — все это является признанием общественной значимости и указания различий в этой значимости. Через такие публичные формы в основном осуществляется политическая функция этикета, при помощи которой дифференцируются, поддерживаются заслуги людей перед обществом, государством и их авторитет демонстрируется как пример для подражания.

Публичный этикет обладает более действенной силой, чем индивидуальное признание значимости того или иного лица. Он означает общественное признание и не только в том смысле, что опирается на общественный авторитет соответствующего официального органа (газеты, журнала и т. д.), но и в том, что высказывается перед публикой — свидетелем и потенциальным сторонником этого признания. В свою очередь, публичное признание заслуг того или иного человека перед обществом воспринимается как сообщение об объективной его значимости на том основании, что об этом извещают авторитетный орган и ответственные, знающие дело люди. Но если огромная сила публичного, всегда в известной мере человечески субъективного признания используется не критически, абсолютизируется, возводится в ранг исторической значимости, которую может выявить только сама общественная практика, или значимость индивида отождествляется со значимостью выполняе-

мых им общественных функций, тогда возникает опасность культа личности, противоречащего принципам социализма.

Как известно, непомерное возвеличение даже неординарной, выдающейся личности чревато обеднением, обесценением, принижением человеческого достоинства тех, кто ее культ создает. А это несовместимо с нашей коммунистической моралью, которая «возвышает человека труда, проникнута глубоким уважением к нему, нетерпима к посягательствам на его достоинство» [1].

Достоинство людей нужно охранять и поддерживать. Этой цели и служит этикет повседневного общения, сложившийся в социалистическом обществе. Его соблюдение в быту, на работе, при массовых контактах — одно из условий сохранения и повышения достоинства и самоценности каждого человека. Между тем еще нередко случается, что к человеку у нас относятся если не с пренебрежением, то во всяком случае с равнодушием.

Искусственному и показному характеру феодального этикета и буржуазному коммерциализму социалистическая этикетная культура призвана противопоставить подлинный гуманизм межличностных отношений. В чем же он заключается?

«Чем более цивилизованны люди, тем больше они актеры; они внешне выказывают симпатию, уважение к другим, скромность, бескорыстие, хотя этим никого не обманывают... Женщина вряд ли будет довольна, если мужчины перестанут отдавать должное ее прелестям. Но *целомудренность* (pudicitia) — самопринуждение, скрывающее страсть,— все же как иллюзия очень полезна, дабы сохранить между тем и другим полом известное расстояние, необходимое для того, чтобы не сделать один пол простым орудием наслаждения другого»[2]— так писал И. Кант. Он, может быть, несколько упростил нравственную функцию этикета, но точно указал на его дисциплинирующее, социализирующее значение. Там, где исчезает культурная, конвенциональная форма, способствующая проявлению того, что человек относится к другому как к человеку, остается только грубая стихия физических столкновений и взаимное излияние случайных настроений и чувств, угнетающих общее самочувствие и препятствующее взаимопониманию. Уважение — это не настроение, не чувство, а дисциплина поведения, умение считаться со значимостью других, долг и обязанность признать эту значимость. И поэтому прав был писатель В. Канторович, когда одним из первых страстно выступил в защиту вежливости. «...Ревнители искренности, по существу, выступают против вежливости как общей нормы поведения. Мастер, «снимающий стружку» с рабочего, может быть вполне искренне возмущен

[1] Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 164.

[2] *Кант И.* Соч. В 6-ти т. М., 1966, т. 6, с. 384, 385.

допущенной ошибкой. А уж в искренности заслуженной склочницы на коммунальной кухне никак нельзя сомневаться — она ненавидит всех! Значит, искренность не всегда и не во всех случаях критерий поведения общественного человека»[1].

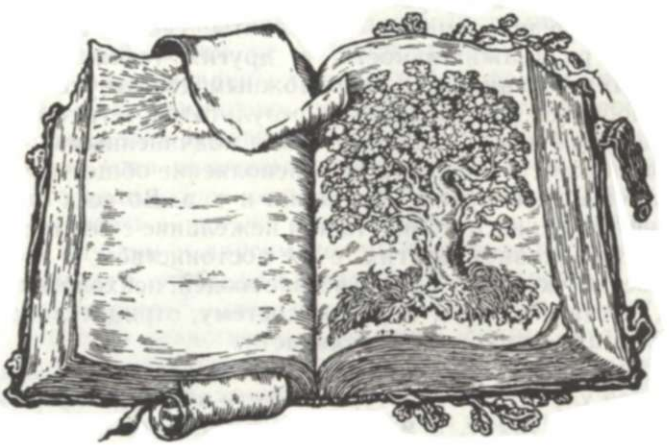
При всем этом этикет повседневного общения — не маска, скрывающая действительного человека, не притворство, не средство обмана людей (хотя человеку, смотрящему на этикет со стороны внешнего наблюдателя, и может так показаться), а показатель социализации, самодисциплины и нравственной установки. Это культура, при помощи которой человек обучается ладить с достоинством других и тем самым обеспечить защиту своего достоинства, создать условия для преодоления конфликтных ситуаций, достижения намечаемых целей общения. Несоблюдение требований этикета в повседневной жизни, сознательное и бессознательное унижение человеческого достоинства в различных сферах общения приводит к негативным последствиям не только нравственного, но и чисто практического характера. В одних случаях (например, в сфере массовых контактов) возникают бессмысленные недоразумения, конфликты, ссоры, проявления болезненной раздражительности; в других (скажем, в научных дискуссиях) — становится невозможным достигнуть взаимопонимания, добиться конструктивных результатов; в третьих (во взаимоотношениях между руководством и подчиненными) — облегчаются возможности «превращать» исполнение общественных функций в личный инструмент своеволия и т. д. Во всех случаях грубость, неумение, неспособность или нежелание считаться с человеческим присутствием других, с их достоинством и вообще с их значимостью ухудшает самочувствие людей, психологический климат их бытия, истощает нервную систему, отрицательно влияет и на результаты трудовой деятельности.

Не случайно поэтому так энергично советские публицисты выступают за улучшение культуры этикета в быту, в сфере массовых контактов (на улице, в магазинах, в общественном транспорте, в приемных учреждений), в научных дискуссиях и выступлениях литературно-художественной критики, в отношениях между службами быта и клиентами, между начальниками и подчиненными. Эти устремления приобрели поддержку и опору в новой редакции Программы КПСС, где впервые так определенно сформулировано требование защиты достоинства человека.

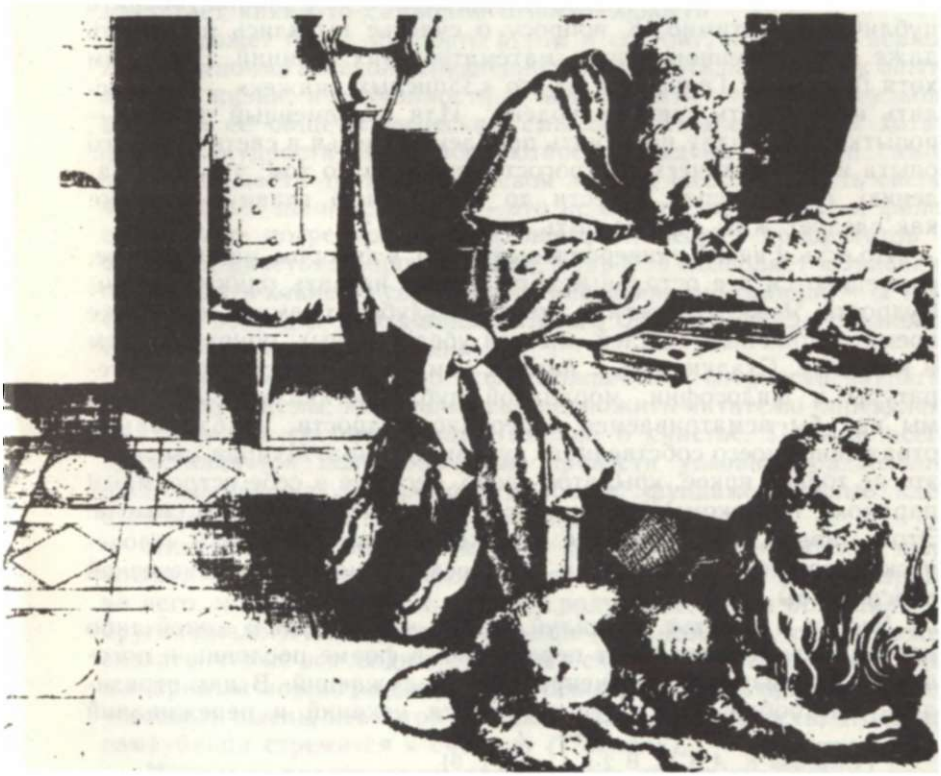
Краткий обзор основных исторических этапов развития форм и функций этикета не претендует, разумеется, на большие, глобальные выводы. Но хочется надеяться, что он не будет совсем бесполезным, если хотя бы посеет сомнение в обоснованности привычных представлений о скромном месте этикета в жизни современного человека.

---

[1] *Канторович В.* Ты и Вы. М., 1970, с. 14.



УРОКИ МУДРОСТИ



Е. Д. Мелешко
В. Н. Назаров

СЧАСТЬЕ

(систематизация мудрых изречений)

Проблема счастья не знает границ жанра. О счастье можно писать роман, поэму, философский трактат, социологическое исследование, публицистический очерк, эссе. О нем можно говорить публично и интимно. К вопросу о счастье пытались подходить даже с естественнонаучных, математических позиций. Вспомним хотя бы проект Гельвеция из его «Записных книжек» — «Вычислить вероятность счастья людей»[1]. Или современный пример — попытки Л. Ландау прояснить проблему счастья в свете научного опыта и математической строгости, его слова о том, что, к сожалению, он не успел довести до конца свою главную теорию: как следует жить, чтобы быть счастливым [2].

Но есть и некий универсальный жанр, в котором, как в фокусе, совмещаются все остальные. Его можно назвать одним словом: мудрость. Язык мудрости — это язык глубоких, емких и в то же время лаконичных мыслей, мыслей убедительных, понятных всем и каждому. Сталкиваясь с ними в рамках художественной литературы и философии, моральной публицистики и фольклора, мы как бы всматриваемся в зеркало мудрости, находя в нем отражение своего собственного духовного мира. Мудрая мысль — это не только яркое, крылатое слово, несущее в себе остроумный парадокс, глубокомысленную аллегорию, блеск здравого смысла. Это и знание правды жизни, отражение общественных и человеческих проблем, а иногда и предвосхищение общечеловеческой перспективы.

Мысли о счастье, пожалуй, чаще, чем мысли о какой-либо иной проблеме, предстают перед нами в форме пословиц и поговорок, афоризмов и изречений, метких суждений. В них отразилось многообразие жизненного опыта исканий и переживаний

[1] *Гельвеций К. А.* Соч. В 2-х т., т. 1, с. 91.
[2] См.: *Ливанова А.* Ландау. М., 1983, с. 215.

счастья. В них можно найти объяснение и поучение, утешение и предостережение, опровержение и оправдание. Они придают отдельным оттенкам счастья значимость общечеловеческого опыта.

Первое обращение к мыслям на тему счастья оставляет впечатление чего-то крайне разбросанного, противоречивого и даже алогичного. Невольно возникает вопрос: что кроется за этим? Игра ума или неисповедимость, уникальность путей счастья? Мысли о счастье полны антиномий. Бок о бок соседствуют здесь счастливый мудрец и счастливый глупец, счастливый богач и счастливый бедняк, счастливый правдолюбец и не менее счастливый обманщик. Кажется, что нет такого утверждения о счастье, которому нельзя было бы противопоставить прямо противоположное, что нельзя дать такой совет, которому не противоречил бы столь же авторитетно другой. Происходит как бы смешение всех возможных основ, точек отсчета в понимании счастья, а само оно предстает каким-то символом относительности.

Но может быть, мудрость в том и состоит, чтобы без всякой абстрактно-логической усредненности выходить напрямую к опыту личной жизни, к случайности и непохожести отдельной судьбы, освещая ее общечеловеческим смыслом? И все-таки мы хотим найти в мудрости нечто абсолютное, убеждены, что и в самой относительности должна быть своя логика. Необходимость систематизации в данном случае — это не просто дань науке и философии, это потребность морально-практических приоритетов в вопросах счастья. Хорошо, когда мудрость позволяет объяснить и оправдать какие-то случайности поведения, но главное — в том, что она возводит к сознанию каждого общие правила и закономерности счастливой жизни.

Отдавая себе отчет во всей сложности и спорности затрагиваемой проблемы, мы решились предложить читателю определенный вариант систематизации мыслей о счастье. Прежде всего представляется целесообразным провести условное разделение всех мыслей на два *рода:* 1) общие, фундаментальные идеи и 2) морально-практические предписания.

Например, мысль о том, что счастье есть всеобщая цель жизни, что все люди стремятся к счастью и имеют равное право на него, можно отнести к первому роду. Она, как и большинство других аналогичных мыслей, общезначима. Конечно, кто-то может сказать, что не все люди стремятся к счастью. Но такое утверждение вряд ли можно расценить как основательное. Гораздо сильнее убеждает мысль, несмотря на всю ее парадоксальность, что даже самоубийца стремится к счастью *(Паскаль)*.

Морально-практические предписания имеют совершенно иную природу. Л. Н. Толстой справедливо отметил, что «во всяком

нравственном практическом предписании есть возможность противоречия этого предписания с другими предписаниями, вытекающими из той же основы»[1]. Мысли о счастье такого рода крайне противоречивы. Например, «счастье без ума — дырявая сума» и «для счастья ума не надо». В этих известных русских пословицах запечатлена вся противоречивость жизненных факторов счастья. Но характер этой противоречивости не должен вводить нас в заблуждение. Конечно, в логическом отношении два приведенных выше положения равноценны, хотя в одном из них скорее всего обобщена *случайность,* а во втором — *закономерность.* А именно жизненный, общечеловеческий опыт подсказывает нам, что счастье без ума — это, конечно, не счастье, что, по словам Эпикура, «лучше с разумом быть несчастным, чем без разума быть счастливым»[2]. Следовательно, в морально-практическом отношении данное противоречие все-таки не равноценно и не следует обольщаться по поводу «глупого» счастья. Точно так же разрешается и ряд других, подобных этому противоречий: счастье в труде — счастье в безделье; любовь и дружба ведут к счастью — любовь и дружба делают несчастными. И хотя все мы знаем примеры счастливых судеб лентяев, несчастной любви и коварной дружбы, тем не менее общечеловеческий опыт счастья рекомендует ценить труд, не избегать любви и не сторониться дружбы тем, кто желает изведать счастье.

Но есть и противоречия, которые выглядят как бы принципиально неразрешимыми. Например, что является лучшей порой счастья: молодость или старость? Но есть ли здесь, собственно, противоречие и нужен ли в данном случае приоритет? Очевидно, что время счастья (в сравнении, скажем, с трудом, умом, порядочностью) не является морально-предпочтительным фактором, оно, так сказать, нейтрально к нравственному выбору личности.

Разумеется, не все мысли о счастье поддаются столь однозначной интерпретации. Встречаются мысли промежуточные между идеей и предписанием. А некоторые принципиально не поддаются обобщению или «обобщают» высокую степень случайности. Они, как правило, оказывались за рамками нашей композиции. Основа же ее — та логика идей, которая пронизана *гуманистическим пафосом* счастья. Это логика равного стремления людей к счастью и права на него каждого человека. Логика необходимости борьбы за счастье и понимания того, что условием личного счастья должна быть забота о счастье других. Логика сопротивления несчастьям и убеждения, что счастье нужно выстрадать и заслужить трудом, верной дружбой, бескорыстной любовью, нравственной

---

[1] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. В 90-та т. М., 1957, т. 41, с. 351.

[2] Материалисты Древней Греции, с. 213.

порядочностью. Таков «общий план» предлагаемой композиции. Что касается внутренней логики отдельных разделов, то в основу ее положен принцип хронологической последовательности (за исключением тех случаев, когда смысловая связь тех или иных мыслей выглядит совершенно очевидной).

Безусловно, читатель и сам вправе ставить акценты, расширяя круг источников о счастье (по сути, трудно обозримых), изыскивать какие-то иные грани проблемы счастья и ее смысловые связи. Ведь за этой «игрой» в мудрые мысли (вспомним хотя бы составляемые Л. Н. Толстым мысли мудрых людей на каждый день) скрывается важный источник обогащения духовного мира нашего современника.

СЧАСТЬЕ — ВСЕОБЩАЯ ЦЕЛЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

Народная мудрость гласит: «Правда хорошо, а счастье лучше». И нет такой ценности, которую можно было бы поставить выше счастья или хотя бы вровень с ним. Как писал Аристотель, счастье — это такая цель, которую никто никогда не избирает средством ради чего-то другого [1]. Вот почему эта цель является высшей, всеобщей, самодостаточной.

Идея счастья как всеобщей цели, как высшего блага выступает своеобразным знаменателем гуманизма и свободы, равенства и справедливости, демократии и прогресса. Это — ориентир деятельности общества, классов, индивидов, исходный и программный пункт борьбы за высокие идеалы, придающий смысл общественному и личному существованию.

Если счастье — всеобщая цель человеческой жизни, то необходимо обосновать и сделать очевидным, что все люди желают счастья и стремятся к нему, что все они равно обладают правом на счастье и обязаны быть счастливыми. Марксистская наука отнюдь не подвергает сомнению правомерность этих общечеловеческих требований; но подкрепляет их действенными социальными аргументами.

* * *

...Человеку естественно стремиться к счастью и избегать несчастья...

П. Помпонацци

---

[1] См.: *Аристотель.* Соч. В 4-х т., т. 4, с. 63.

Все люди стремятся к счастью — из этого правила нет исключений; способы у всех разные, но цель одна... Счастье — побудительный мотив любых поступков любого человека, даже того, кто собирается повеситься.

Б. Паскаль

...Где нет стремления к счастью, там нет и стремления вообще. Стремление к счастью — это стремление стремлений.

Л. Фейербах

Общий закон жизни есть стремление к счастью и все более широкое его осуществление.

В. Г. Короленко

Существует не только счастье долга, но и долг счастья.

Д. Леббок

Первая твоя обязанность заключается в том, чтобы сделать счастливым *самого себя*. Если ты сам счастлив, то ты сделаешь счастливым и других. Счастливый может видеть только счастливых кругом себя.

Л. Фейербах

ПОНЯТИЕ СЧАСТЬЯ

Существует устойчивое мнение, что каждый понимает счастье по-своему. И с этим нельзя не согласиться. Ведь на уровне личного мироощущения в счастье вкладывается прежде всего конкретно-целевой, «предметный» смысл. При этом средства, ведущие к счастью, нередко отождествляются с самим счастьем. А поскольку таких средств множество и их ценность и выбор весьма субъективны и задаются текущей ситуацией (для больного, например, это здоровье, для неимущего — материальные блага и т. п.), то в обыденном сознании возникает иллюзия множественности понятий счастья.

При более глубоком взгляде эта иллюзия рассеивается. Становится ясным, что средства, ведущие к счастью, недопустимо принимать за само счастье. В противном случае у человека возникает ощущение недостижимости и эфемерности счастья. «В чем же заблуждаются все люди, когда желают счастливой жизни? — писал в этой связи Сенека.— В том, что принимают средства к ней за нее самое и чем больше к ней стремятся, тем дальше от нее оказываются»[1].

[1] *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1977, с. 74.

Дать единое понятие счастья, вмещающее в себя всемирно-исторический опыт его понимания, общезначимость психологических установок его переживания, конечно, невозможно. Можно выделить ряд наиболее общих понятий, в той или иной степени удовлетворяющих требованиям исходных определений счастья: 1) как удача-везение-благоприятная судьба; 2) как удовольствие-переживание приятных ощущений; 3) как состояние душевной и жизненной удовлетворенности. Эти разновидности понятия счастья в какой-то мере отражают его историческую логику: от пассивного принятия счастья-судьбы к активному утверждению его в идеале жизненной удовлетворенности.

Эти понятия, возможно, выглядят недостаточно строгими, не в полной мере подкреплены высказываниями и афоризмами, что, впрочем, вполне объяснимо. Определение счастья особенно трудно переводимо на язык коротких мыслей и афоризмов. Его более уместно обсуждать в научных трактатах. Но обойти его тем не менее нельзя, ибо тогда будет непонятен вопрос о путях достижения счастья.

* * *

Счастье выпадает тому, кто его не ждет.

Японская пословица

Где нет доли, тут и счастье невелико.

Русская пословица

Наши поступки словно бы рождаются под счастливой или несчастной звездой; ей они и обязаны большей частью похвал или порицаний, выпадающих на их долю.

Ф. Ларошфуко

Обычно счастье приходит к счастливому, а несчастье — к несчастному.

Ф. Ларошфуко

...Нужно, чтобы счастливый случай ставил людей на такое место, где они могли бы осуществлять то, что ими задумано...

Гельвеций

Есть два рода счастья: счастье людей добродетельных и счастье людей тщеславных. Первое происходит от добродетели, второе — от судьбы. Счастье, основанное на тщеславии, разрушается им же:

слава — злоречием, богатство — обманом. Основанное на добродетели счастье — ничем.

Л. Н. Толстой

Да, конечно, счастье необходимо, но какое? Есть счастье — случай,— это бог с ним. Хотелось бы, чтобы счастье пришло, как заслуга.

М. М. Пришвин

Счастье в своем полном объеме есть наивысшее удовольствие, к которому мы способны, а *несчастье* — наивысшее страдание.

Д. Локк

Что такое счастье?.. Это продолжительные либо следующие друг за другом наслаждения, или приятные ощущения, которые человек любит и считает благом для себя.

П. Гольбах

Под счастьем понимается удовольствие и отсутствие страданий, под несчастьем — страдание и отсутствие удовольствия.

Д. Ст. Милль

...Счастье... заключается не во всяком удовольствии, а только в честном и благородном.

Т. Мор

...Удовольствие — это счастье глупцов, счастье — это удовольствие мудрецов.

Ст.-Ж. де Буффле

Удовлетворенность и есть счастье.

Пословица хинди

Счастлив тот, кто при малых средствах пользуется хорошим расположением духа, несчастлив тот, кто при больших средствах не имеет душевного веселия.

Демокрит

...Счастье — это не жизнь без забот и печалей, счастье — это состояние души.

Ф. Э. Дзержинский

Что же такое счастье? Ощущение полноты своих духовных и физических сил в их общественном применении.

А. Н. Толстой

СЛАГАЕМЫЕ СЧАСТЬЯ

Английский философ Ф. Бэкон нашел удачный образ для оценки состояния нашего счастья в зависимости от тех факторов, которыми оно определяется. «Дорога Фортуны, — писал он, — подобна Млечному пути в небе, который есть собрание или средоточение множества мелких звезд, не видимых поодиночке, но дающих свет, когда они собраны воедино. Таковы же незначительные и едва различимые свойства или, скорее, способности и нравы, которые делают людей счастливыми»[1].

Действительно, средств, ведущих к счастью, составляющих его необходимое и достаточное условие,— множество, и эффект счастья они создают чаще всего в самых различных комбинациях. Объективная значимость этих слагаемых счастья далеко не равноценна. Многое из того, что является обычно «едва различимым» условием счастья, обнаруживает свою истинную значимость, едва мы лишаемся этого блага. Таковы например, здоровье, общественное положение человека, материальный достаток, мирная жизнь. Сами по себе, «в чистом виде» они редко являются непосредственным источником счастья, но, не будь их, наше счастье сразу же утратило бы свою прочность и многие ценности жизни перестали бы нас радовать.

Все факторы счастья можно условно подразделить на два вида: внешние и внутренние. Внешний круг факторов включает в себя уровень материального благосостояния, общественное и семейное положение человека, труд и деятельность и т. п. Внутренний круг очерчивает морально-психологический и духовный мир личности: ум, волю, характер, темперамент, нравственные качества.

Это разделение можно проиллюстрировать на примере следующего афоризма, приводимого Л. Н. Толстым в «Мыслях на каждый день»: «То, что есть *в* человеке для счастья несомненно важнее того, что есть *у* человека». Смысл этого весьма относительного суждения состоит, видимо, в том, что внешние факторы сами по себе не ведут непосредственно к счастью. Они должны отразиться во внутренних факторах, получить их санкцию. Так, для счастья мало иметь работу или занимать общественный пост, надо еще, чтобы человек любил свою работу, пользовался *уважением*, занимая общественное положение, сколь угодно высокое. Как удачно выразил эту мысль Гельвеций, «счастье людей заключается в том, чтобы любить делать то, что они должны делать»[2]. А современный японский писатель Акутагава Рюноскэ сказал об этом так: «Чтобы

---

[1] *Бэкон Ф.* Соч. В 2-х т., т. 2, с. 441.
[2] *Гельвеций.* Соч. В 2-х т. М., 1974, т. 2, с. 574.

сделать жизнь счастливой, надо любить повседневные мелочи»[1].

Особенно большое значение для счастья имеют добродетели: спокойная совесть, чувство правоты и исполненного долга, потребность в уважении и любви со стороны других людей, незапятнанность чести и неоскорбленность достоинства. На первый взгляд они могут показаться не столь существенными, как жизненные блага. Но стоит человеку оказаться в ситуации, когда для достижения цели требуется пожертвовать моральным благосостоянием, обнаруживается истинная цена такой жертвы.

СЧАСТЬЕ И МАТЕРИАЛЬНЫЕ СРЕДСТВА

...Для счастья нужны... внешние блага, ибо невозможно или трудно совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств.

Аристотель

...Стремлению к счастью в наименьшей степени нужны идеальные права. Оно нуждается больше всего в материальных средствах...

Ф. Энгельс

Богатство — вещь, без которой можно жить счастливо. Но благосостояние — вещь, необходимая для счастья.

Н. Г. Чернышевский

Счастье,— в чем бы оно ни состояло применительно к каждому человеку порознь,— возможно только при удовлетворении первых материальных потребностей человека.

Н. А. Добролюбов

Хотите водворить состояние всеобщего счастья, стремитесь к тому, чтобы каждый имел столько для жизни, сколько ему нужно, и чтобы никто не имел больше того, сколько нужно для удовлетворения его потребностей.

В. Вейтлинг

Избыток удобств жизни уничтожает все счастье удовлетворения потребностей.

Л. Н. Толстой

СЧАСТЬЕ И ТРУД

Счастье не в богатстве, а в труде.

Русская пословица

---

[1] *Акутагава*. Новеллы. М., 1985, с. 550.

Чтобы человек был счастлив, удовольствие должно быть наградой за труд, но за труд умеренный.

Гельвеций

Материальные плоды трудов составляют человеческое достояние; но только внутренняя, духовная, животворная сила труда служит источником человеческого достоинства, а вместе с тем и нравственности и счастья.

К. Д. Ушинский

Несомненное условие счастья есть труд: во-первых, любимый и свободный труд; во-вторых, труд телесный, дающий аппетит и крепкий, успокаивающий сон.

Л. Н. Толстой

Одно из самых удивительных заблуждений в том, что счастье человека в том, чтобы ничего не делать.

Л. Н. Толстой

Человек занят тем, от чего он ожидает счастья, но самое большое его счастье состоит в том, что он занят.

Ален

СЧАСТЬЕ И ХАРАКТЕР

Счастлив тот, кто устроил свое существование так, что оно соответствует особенностям его характера...

Гегель

Ничто лучше не доказывает существования счастья, вытекающего из темперамента, чем то, что все мы знаем счастливых дураков, тогда как столько умных людей несчастны.

Ж. Ламетри

Счастье всегда на стороне отважных.

Русская пословица

Смелость — половина счастья.

Башкирская пословица

Обычно счастье покровительствует смелым и предприимчивым, но ничто не внушает нам бóльшую смелость, чем хорошее мнение о самих себе.

Д. Юм

Счастье приходит в дом, где слышен смех.

Японская пословица

Кто всегда весел, тот счастлив, а кто счастлив — тот добрый человек.

В. Г. Белинский

СЧАСТЬЕ И УМ

Счастье без ума — дырявая сума (что найдешь, и то потеряешь).

Русская пословица

Счастье со счастьем сойдется, и то без ума не разминется.

Русская пословица

У дурака и счастье глупое.

Китайская пословица

Мудрецу и счастье к лицу.

Русская пословица

Один алчный сказал так: «Лучше мне иметь каплю счастья, чем бочонок ума». Ему же отвечая, философ сказал: «А мне бы каплю ума, чтобы достичь полноты счастья».

Из сборника афоризмов «Пчела»

Ум подготавливает счастье, которое добродетель завершает.

Гельвеций

СЧАСТЬЕ И ДОБРОДЕТЕЛЬ

...Счастливая жизнь и счастье состоят в том, чтобы жить хорошо, а хорошо жить — значит жить добродетельно.

Аристотель

Считай себя счастливым тогда, когда сможешь жить у всех на виду, когда стены будут защищать тебя, а не прятать...

Сенека

Наше понятие о человеческой душе так высоко, что мы не выносим, когда в душе другого человека живет презрение к нам. Мы бываем счастливы, только чувствуя, что нас уважают.

Б. Паскаль

Доброе намерение — половина счастья.

Туркменская пословица

Где правда, там и счастье.

Русская пословица

Стыдливость — для красоты, добродетель — для счастья.

Гельвеций

...Чувство собственного *достоинства*... мы находим у всех людей в той или другой форме... Удовлетворение этого чувства до такой степени составляет необходимое условие счастья, что те люди, в которых оно сильно, не могут даже пожелать ничего, что противоречит этому чувству...

Д. Ст. Милль

Если внешние обстоятельства, в которых человек находится с другими людьми, таковы, что он исполняет свое назначение, то это его *счастье*.

Гегель

Есть два желания, исполнение которых может составить истинное счастье человека,— быть полезным и иметь спокойную совесть.

Л. Н. Толстой

Счастье есть удовольствие без раскаяния.

Л. Н. Толстой

СЧАСТЬЕ, ЛЮБОВЬ И ДРУЖБА

Счастье любви заключается в том, чтобы любить; люди счастливее, когда сами испытывают страсть, чем когда ее внушают.

Ф. Ларошфуко

Одинаковое счастье — быть победителем или побежденным в битвах любви.

Гельвеций

...Любовь есть не что иное, как желание счастья другому лицу...

Д. Юм

Каждый человек имеет сердце, способное полюбить, и право сделаться благодаря этому счастливым.

Гегель

В дружбе, как и в любви, чаще доставляет счастье то, чего мы не знаем, нежели то, что нам известно.

Ф. Ларошфуко

...У счастливого есть нужда в друзьях.

Аристотель

Из всего, что дает мудрость для счастья всей жизни, величайшее — это обретение дружбы.

Эпикур

...Какое счастье — дружба, подобная той, какая существует между нами. Ты-то знаешь, что *никакие* отношения я не ценю столь высоко.

К. Маркс — Ф. Энгельсу

Горе на двоих — полгоря, радость на двоих — две радости.

Русская пословица

СЧАСТЬЕ КАК СОЧЕТАНИЕ РАЗЛИЧНЫХ БЛАГ

Первое [проявление счастья] — долголетие, второе — богатство, третье — здоровье [тела] и спокойствие [духа], четвертое — любовь к целомудрию, пятое — спокойная кончина, завершающая жизнь.

Шу Цзин (Книга истории)

Его (Фалеса.— *Ред.*) спросили... кто счастлив? — «Тот, кто здоров телом, восприимчив душою и податлив на воспитание».

Фалес

...Счастье состоит из разумных желаний, здравых чувств и невредимого тела, удачи, доброй славы и достатка.

Платон

Счастье многогранно. Оно и в том, чтобы человек раскрыл свои способности, полюбил труд и стал в нем творцом, и в том, чтобы наслаждаться красотой окружающего мира и создавать красоту для других, и в том, чтобы любить другого человека, быть любимым, растить детей настоящими людьми.

В. А. Сухомлинский

ПУТЬ К СЧАСТЬЮ

Мысли о том, как достичь счастья, какие пути ведут к нему, кажутся на первый взгляд весьма далекими от обобщений. Именно это имел в виду Кант, когда писал, что в «отношении счастья невозможен никакой императив, который в строжайшем смысле слова предписывал бы совершать то, что делает счастливым...»[1]

Иными словами, рецепта счастья не существует, или, как гласит русская пословица, «на счастье нет закона». И тем не менее... Конечно, каждый счастлив по-своему. В этом бесспорном суждении речь идет прежде всего об уникальности переживаний счастья, о том, кого можно назвать счастливым. Однако если поставить вопрос иначе: «как стать счастливым?», то ответы на него не будут уже столь разнообразными, чтобы их нельзя было свести к некоторым общим основаниям.

Одним из самых важных обобщений является мысль, согласно которой основной путь достижения счастья — его активный поиск. Альтернативная версия типа «счастья искать — от него бежать» (русская пословица), явно не имеет общечеловеческой традиции; она однозначно замкнута на понимании счастья как благоприятной судьбы, и только.

Столь же ценна и общезначима другая мысль: «Человек, посвятивший себя погоне за полным счастьем, будет несчастнейшим из людей»[2]. Речь здесь идет не только о том, что абсолютное (полное) счастье недостижимо. Основной смысл этого афоризма, видимо, в том, что достижение счастья не должно становиться основной целью жизни, что надо не искать счастья, но вкладывать счастье в то, что ты ищешь. Очень хорошо сказал М. М. Пришвин: «Нельзя целью поставить себе счастье: невозможно на земле личное счастье как цель. Счастье дается совсем даром тому, кто ставит какую-нибудь цель и достигает ее после большого труда»[3].

Эта идея имеет принципиально важное значение для педагогики счастья. Из нее следует, что счастью нельзя научить не только потому, что каждый должен сам открыть и выстрадать его, но прежде всего потому, что для счастья человека его надо учить не счастью, а тому, на основании чего возможно счастье. Как говорил К. Д. Ушинский, «самое воспитание, если оно желает счастья человеку, должно воспитывать его *не для счастья*, а приготовлять к труду жизни»[4].

---

[1] *Кант И.* Соч. В 6-ти т. М., 1965, т. 4, ч. 1, с. 257.

[2] *Сталь А. Л. Ж. де.* О влиянии страстей на счастье людей и народов.— В кн.: Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980, с. 363.

[3] *Пришвин М. М.* Собр. соч. В 8-ми т. М., 1986, т. 8, с. 306.

[4] *Ушинский К. Д.* Собр. соч. М.— Л., 1948, т. 2, с. 348.

Такой подход в корне меняет саму проблему достижения счастья: главным здесь оказывается не то, как *стать* счастливым, а то, как стать *достойным* счастья. Отсюда следуют два вывода.

Первый: счастье — не состояние и не идеал, с которым мы должны сообразовывать свою жизнь. Это прежде всего наше стремление быть счастливым. Счастье совпадает с процессом борьбы за него.

Второй: самая надежная цель, способствующая достижению личного счастья,— стремление к общему благу. Только тот человек может считать себя счастливым, кто «имел счастье» осчастливить других. Поистине, кратчайший путь стать счастливым — принести счастье другому.

ДВИЖЕНИЕ К СЧАСТЬЮ

Идеал — движение: горе и счастье одинаково могут открыть и закрыть путь.

М. М. Пришвин

Для того чтобы мы были счастливы, нашему счастью должно всегда чего-нибудь не хватать.

Гельвеций

Счастье заключается не столько в обладании, сколько в процессе овладения предметом наших желаний.

Гельвеций

Мы бываем счастливы не после того, как преуспели, но идя к преуспеянию.

Гельвеций

Счастье есть состояние пассивности. Чем мы счастливее, тем мы пассивнее по отношению к объективному миру. Чем свободнее мы становимся, чем более мы приближаемся к разумности, тем меньше мы нуждаемся в счастье...

Шеллинг

Человек бывает счастливее, пока он борется с препятствиями к достижению, нежели когда он наслаждается победою борьбы...

В. Г. Белинский

Когда жизненная борьба уже превратилась в сознательное стремление к определенной цели, тогда человек может уже считать себя счастливым, хотя бы ему пришлость упасть и умереть на дороге.

Д. И. Писарев

Счастье завоевывается и вырабатывается, а не получается в готовом виде из рук благодетеля. И самая трудная часть задачи состоит именно в том, чтобы составить себе понятие о счастье и отыскать себе ту дорогу, которая должна к нему привести.

Д. И. Писарев

СЧАСТЬЕ СВОЕ И ЧУЖОЕ

Кто чужому счастью завидует, тот своего не увидит.

Грузинская пословица

Наша зависть всегда долговечнее чужого счастья, которому мы завидуем.

Ф. Ларошфуко

...Насколько счастливее тот, кто, может быть, даже терпит неудачу, действуя из честных побуждений, с благородными целями, преследующими общее благо, чем тот, кому постоянно сопутствует успех во всех его устремлениях, направленных на личное благополучие.

Ф. Бэкон

Наслаждаться счастьем — величайшее благо, обладать возможностью давать его другим — еще большее.

Ф. Бэкон

Человек живет настоящей жизнью, если счастлив чужим счастьем.

И. В. Гёте

Перед лицом иных несчастий как-то стыдно быть счастливым.

Ж. Лабрюйер

Стократ счастливы те, кто к природной способности быть счастливым присоединяет способность передавать свое счастье другим...

Ж. Ламетри

...Счастье увеличивается от того, что им делишься с другими. Словно сам обогащаешься тем добром, которое делаешь, как бы участвуешь в доставленной тобой радости.

Ж. Ламетри

Вы ведь хотите быть счастливыми. Так думайте как можно меньше о собственном благополучии, заботьтесь о чужом; можно биться об заклад, тысяча против одного, что вы достигнете высших пределов счастья, какие только возможны.

П. Я. Чаадаев

Добродетель, долг не находятся в противоречии с собственным счастьем; они находятся в противоречии только с тем счастьем, которое хочет быть счастливым на счет других, на их несчастье.

Л. Фейербах

...Опыт превозносит, как самого счастливого, того, кто принес счастье наибольшему количеству людей...

К. Маркс

Занимаясь самим собой, человек только в очень редких случаях, и отнюдь не с пользой для себя и для других, удовлетворяет свое стремление к счастью.

Ф. Энгельс

...Если мы не уважаем в других того же стремления к счастью, они оказывают сопротивление и мешают нашему стремлению к счастью.

Ф. Энгельс

Когда в жизни нет иной цели, кроме себялюбивого счастья, жизнь вскоре становится бесцельной.

Р. Роллан

Наша коммунистическая этика должна быть рассчитана на миллионы счастливых, а не на счастье только мое. Логика старая — я хочу быть счастливым человеком, мне нет дела до остальных. Логика новая — я хочу быть счастливым человеком, но самый верный путь, если я так буду поступать, чтобы все остальные были счастливы. Тогда и я буду счастлив.

А. С. Макаренко

СЧАСТЬЕ И НЕСЧАСТЬЕ

Счастье и несчастье всегда идут рядом, они соприкасаются друг с другом, как роза с шипами. Эта бесспорная мысль нуждается, пожалуй, в одном только уточнении: как гласит китайская пословица, «счастье не приходит вдвоем, а горе не бывает одно».

Есть предубеждение, что говорить о несчастье не следует. Все зависит от того, с какой целью это делается. Для того ли, чтобы «упиваться» несчастьем. Или для того, чтобы более умело бороться с ним. Понимание причин несчастья, умение достойно переносить и преодолевать их, извлекать из них нравственные уроки — необходимая ступень на пути к счастью.

Несчастье многолико. Перефразируя начало романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина», где речь шла о счастливых и несчастливых семьях, можно сказать, что все счастливые люди похожи друг

на друга, а каждый несчастливый человек несчастлив по-своему. Но и в несчастье есть общее, иначе каждый несчастный оставался бы безнадежно одиноким в своем переживании, а ведь не каждый может перенести несчастье наедине с собой.

Много общего и в причинах несчастья. Так, Маркс видел такую причину в подчинении человека, в бессильной любви, которая не может вызвать ответного чувства. Но наиболее распространенной причиной является, пожалуй, собственная порочность человека, выступающая в виде вздорной страсти, непорядочности и подлости. Конечно, очень часто обстоятельства делают людей несчастными. Но есть высокий гуманный смысл в том, чтобы искать причину несчастий прежде всего в себе самом, а потом уже в явлениях окружающей нас жизни, чтобы предъявлять претензии прежде всего к самому себе, а потом уже к другим.

Немало общего и в тех утешениях, которых каждый из нас невольно ищет в минуты несчастий. Многие из таких утешений носят чисто умозрительный, философский характер, в том смысле, что «время уносит всякое горе и беду», что «не существует ни вечной радости, ни бесконечной печали» и т. п. Мысли такого рода прочно вошли в ритуал сочувствия и соболезнования. Нередко они воспринимаются как дань формальному состраданию.

Но есть утешения и более глубокие по своему нравственному смыслу. Еще Эзоп советовал несчастным оглянуться вокруг себя: ведь на свете немало людей с еще более тяжелой судьбой. Но дело не только в том, чтобы утешиться этим сравнением или найти себе товарищей по несчастью. Главное — на опыте собственного несчастья почувствовать несчастье другого, с тем чтобы прийти ему на помощь и утешиться самоотверженным, благородным поступком.

Немало общего и в тех жизненных уроках, которые можно извлечь из несчастий. Как говорится в одной русской пословице, «беда вымучит, беда и выучит». Пользу несчастий вполне основательно усматривали в том, что они умудряют человека, учат благоразумию людей легкомысленных, закаляют и в то же время смягчают нравственный мир личности, пробуждают укоры совести, делают нас более чуткими и милосердными.

Даже в несчастье человек не должен терять свой человеческий облик — вот основная мысль, которая красной нитью проходит через общечеловеческий опыт достойного поведения. Однако переносить достойно счастье порою еще труднее, чем несчастье. Вот почему образцы достойного поведения в счастье и несчастье всегда соотносятся друг с другом и приводятся, как правило, вместе. Знакомство с этим пластом жизненной мудрости убеждает в том, что и в счастье, и в несчастье должно и можно вести себя в равной мере прекрасно, оставаясь человеком с большой буквы.

НЕРАЗЛУЧНЫЕ СПУТНИКИ ЖИЗНИ

О несчастье! Оно является опорой счастья. О счастье! В нем заключено несчастье. Кто знает их границы? Они не имеют постоянства.

Лао-Цзы

Счастье и несчастье переплетаются, как волокна веревки.

Японская пословица

Где радость, тут и горе; где горе, там и радость.

Русская пословица

И счастье и несчастье по кругу ходят.

Бенгальская пословица

Не бывать бы счастью, да несчастье помогло.

Русская пословица

Горе обернется счастьем — поражение станет заслугой.

Китайская пословица

Без мучений счастья не добиться.

Пословица хинди

Бояться несчастья — и счастья не видать.

Русская пословица

Кто нужды не видал, и счастья не знает.

Русская пословица

Пока горя не увидел, счастья не поймешь.

Армянская пословица

МНОГОЛИКОСТЬ НЕСЧАСТЬЯ

Нет больше несчастья, чем незнание границы своей страсти...

Лао-Цзы

Великое несчастье — неумение переносить несчастье.

Бион

Добродетели не достаточно для счастья — потребны также блага и телесные и внешние, ибо и мудрец будет несчастен в бедности,

в муке и прочем. Порока же достаточно для несчастья, даже если при нем и будут в изобилии внешние и телесные блага.

Аристотель

Человек бывает несчастен или вследствие страха, или вследствие безграничной, вздорной страсти; обуздывая их, он может приобрести себе способность счастливо мыслить.

Эпикур

Глупо, конечно, чувствовать себя несчастным из-за того, что когда-нибудь станешь несчастным.

Сенека

Не так плохо обстоят дела человеческие, если всякий несчастный несчастен только через свой порок.

Сенека

Счастливые во всем остальном обыкновенно оказываются несчастливыми в детях, иначе люди вполне уподоблялись бы богам.

Ф. Бэкон

Мудрец счастлив, довольствуясь немногим, а глупцу всего мало; вот почему почти все люди несчастны.

Ф. Ларошфуко

По самой своей натуре мы несчастны всегда и при всех обстоятельствах, ибо когда желания рисуют нам идеал счастья, они сочетают наши нынешние обстоятельства с удовольствиями, нам сейчас недоступными. Но вот мы обрели эти удовольствия, а счастья не прибавилось, потому что изменились обстоятельства, а с ними — и наши желания.

Б. Паскаль

Человек не ангел и не животное, и несчастье его в том, что, чем больше он стремится уподобиться ангелу, тем больше превращается в животное.

Б. Паскаль

...Суть несчастья в том, чтобы хотеть и не мочь.

Б. Паскаль

Истинно несчастен человек лишь тогда, когда он чувствует за собой вину и упрекает себя в ней.

Ж. Лабрюйер

...Никто не может быть несчастным, кроме как по собственной вине.

Лейбниц

Двумя обычными причинами несчастья людей являются, с одной стороны, ***незнание того, как мало им нужно, чтобы быть счастливыми,*** а с другой — ***мнимые потребности и безграничные желания.***

Гельвеций

Кто сам считает себя несчастным, тот становится несчастным.

Гельвеций

Тот, кто постоянно сдерживает себя, всегда несчастен из страха быть несчастным иногда.

Гельвеций

Если ты любишь, не вызывая взаимности... то твоя любовь бессильна, и она — несчастье.

К. Маркс

Настоящее несчастье — это эгоизм. Если любить только себя, то с приходом тяжелых жизненных испытаний человек проклинает свою судьбу... А где есть любовь и забота о других, там нет отчаяния.

Ф. Дзержинский

УТЕШЕНИЕ В НЕСЧАСТЬЕ

Должно врачевать несчастья благодарным воспоминанием о том, что погибает, и сознанием, что нельзя сделать несделанным то, что произошло.

Эпикур

...Во всем, что наводит на тебя печаль, надо опираться на такое положение: не это несчастье, а мужественно переносить это — счастье.

Марк Аврелий

Не бывает обстоятельств столь несчастных, чтобы умный человек не мог извлечь из них какую-нибудь выгоду, но не бывает и столь счастливых, чтобы безрассудный не мог обратить их против себя.

Ф. Ларошфуко

Тайное удовольствие от сознания, что люди видят, до чего мы несчастны, нередко примиряет нас с нашими несчастьями.

Ф. Ларошфуко

Слабость характера нередко утешает нас в таких несчастьях, в каких бессилен утешить разум.

Ф. Ларошфуко

«Несчастному утешение иметь товарищей по несчастью».

Пословица, приведенная Спинозой

Несчастье трудно перенести, счастье — страшно утратить. Одно стоит другого.

Ж. Лабрюйер

Если человеку, уверенному в своем счастье, не грозит горе извне, то он не замедлит ощутить его внутри самого себя. Если несчастный не находит утешения в окружающем, он вскоре обретет его в собственном сердце.

Сенанкур

Когда что-либо огорчает и мучает тебя, подумай: 1) как много худшего могло бы с тобой случиться и случается с другими людьми; 2) вспомни, как в прежние времена огорчали и мучали тебя такие события и обстоятельства, о которых ты вспоминаешь спокойно и совершенно равнодушно, и 3) главное,— подумай о том, что то, что огорчает и мучит тебя, есть только испытание, на котором ты можешь проверить свою веру и укрепить ее.

Л. Н. Толстой

О ПОЛЬЗЕ НЕСЧАСТИЙ

Натерпишься горя, научишься жить.

Русская пословица

Одно несчастье лучше тысячи наставлений.

Турецкая пословица

Глупцов благоразумию научают несчастья.

Демокрит

...Истинная нравственность вырабатывается лишь в школе несчастий и...
постоянное счастье легко может стать роковой пучиной для добродетели.

Ф. Шиллер

...Лишь познав горе, заурядный человек может достичь душевной зрелости, еще не став стариком.

Сенанкур

Несчастье закаляет душу и сообщает чувствам бо́льшую глубину и остроту; несчастье учит нас сострадать чужой боли...

П. Балланш

...Несчастие умягчает человека; природа его становится тогда более чуткой и доступной к пониманию предметов, превосходящих понятие человека, находящегося в обыкновенном и повседневном положении...

Н. В. Гоголь

И то, что мы называем счастьем, и то, что называем несчастьем, одинаково полезно нам, если мы смотрим и на то и на другое, как на испытание.

Л. Н. Толстой

Правильно судить об искусстве можно только в несчастье. Несчастье — пробный камень. Лишь тогда узнаёшь тех, кто переживает века, тех, кто сильнее смерти.

Р. Роллан

КАК ДОСТОЙНО ВЕСТИ СЕБЯ В СЧАСТЬЕ И НЕСЧАСТЬЕ

Трудно перенести несчастье, но еще труднее счастье.

Ф. Гёльдерлин

В радости знай меру, в беде — веры не теряй.

Башкирская пословица

Счастью не верь, а беды не пугайся.

Русская пословица

В счастье не возносись, в несчастье не унижайся.

Клеобул

В счастье будь умерен, в несчастье разумен.

Периандр

Быть верным долгу в несчастье — великое дело.

Демокрит

Природа учит считать ничтожным то, что дается случаем, и, находясь в счастье, признавать себя несчастным, а находясь в несчастье, не придавать большого значения счастью...

Эпикур

Мужество в несчастье — половина беды.

Плавт

...Самый счастливый — тот, кому не нужно счастье, самый полновластный — тот, кто властвует собою.

Сенека

ФИЛОСОФСКАЯ ЛИРИКА

ДОЛГ И СКЛОННОСТИ

Поэтическая рубрика в научно-публицистических чтениях по этике может вызвать недоумение. Тем не менее она здесь не случайна. Моральные размышления не являются привилегией философов, профессиональных этиков. Мораль — душа культуры. Поэтому все формы последней осмысливают моральные поиски людей, каждая, разумеется, на свой собственный манер. Предлагаемая ниже подборка стихов, посвященных внутренней расколотости, нравственным метаниям личности между долгом и склонностями, вполне подтверждает это.

Моральная жизнь человека, как правило, противоречива, раздираема противоположными стремлениями. Человек, с одной стороны, нацелен на удовлетворение своих себялюбивых *склонностей*, частных интересов, а с другой стороны, ему присуще сознание *долга*, ответственности перед другими людьми. Основания и обоснование, мотивы и мотивировка его поступков оказываются разнонаправленными, а поведение человека — внутренне разорванным, оно имеет свои «фасад» и «задворки». Всегда руководствуясь высшими, благими помыслами, человек не всегда следует им на деле. И совершая даже откровенно постыдные дела, он, как правило, не хочет себе в этом сознаться. Хорошо знавший людей и нравы М. Монтень писал: «Порокам свой час, богу — свой; так люди словно возмещают и уравновешивают одно другим... У порога дома, в который грабители пытаются проникнуть по приставной лестнице или взломав замок, возносят они молитвы, питая намерения и надежды, полные жестокости, жадности и сластолюбия...»[1]

Саморазорванность человеческого поведения в истории этики была осмыслена как противоречие между долгом и склонностями, стремлением к добру и стремлением к счастью. Она же была одной

[1] *Монтень М.* Опыты. М.—Л., 1954, кн. 1, с. 397, 403.

из устойчивых, традиционных тем мировой поэзии. Достаточно сказать, что ее классическая формула была дана римским поэтом Овидием (43 г. до н. э.— 17 г. н. э.): «Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь»[1].

Предлагаемая подборка стихов, возможно, является не самой лучшей, специалист-литературовед мог бы предложить более совершенный ее вариант. И все-таки в нравственном плане она поучительна. Поэтические произведения, конечно, нельзя препарировать на отдельные суждения, они ценны общим пафосом, настроением. И тем поразительней, насколько глубоко они проникают в мир моральных отношений. Ключ к пониманию моральной раздвоенности личности заключен в ее отчужденности от общества. Эта научная истина находит художественное подтверждение. Конфликт внутридушевных сил человека поэтами разных эпох расшифровывался в его историческом, культурном содержании, как результат столкновения различных социальных ценностей («закона богов» и воли властителя в случае Антигоны Софокла), противоречия индивида с другими людьми («в очах людей читаю я страницы злобы и порока»,— утверждается в «Пророке» М. Ю. Лермонтова), трудностей сочетания индивидуальности и коллективности («уйти в себя»,— пишет М. Цветаева и, словно бы возражая ей, Б. Пастернак говорит: «Мне к людям хочется, в толпу»).

Поэзия схожа с философской этикой и в том отношении, что она далека от того, чтобы воспевать моральную расколотость человека. Она понимает трагизм этой ситуации и ищет пути восстановления внутренней гармонии, целостности личности:

Неужели я снова увижу себя целостным,
Я — чаша, тысячекратно раздробленная?

Г. Нарекаци

---

[1] *Овидий.* Метаморфозы. М., 1977, с. 170.

СОФОКЛ

ИЗ ТРАГЕДИИ «АНТИГОНА»

Хор.

Много есть чудес на свете,
Человек — их всех чудесней.

.....

Мысли его — они ветра быстрее;
Речи своей научился он сам;
Грады он строит и стрел избегает,
Колких морозов и шумных дождей;
Все он умеет; от всякой напасти
Верное средство себе он нашел.
Знает лекарства он против болезней,
Но лишь почует он близость Аида,
Как понапрасну на помощь зовет.
Хитрость его и во сне не приснится;
Это искусство толкает его
То ко благим, то к позорным деяньям.
Если почтит он законы страны,
Если в суде его будут решенья
Правыми, как он богами клялся,—
Неколебим его город; но если
Путь его гнусен — ни в сердце мое,
Ни к очагу он допущен не будет...

То бессмертных ли знак? Я с сомненьем
борюсь,

Я ее узнаю — как могу я сказать,
Что она — не дитя Антигона?
Злополучная ты!
О Эдипа, отца злополучного, дочь!
Что случилось с тобой? Иль преступница ты?
Преступила ль царевы законы
И в безумье то дело свершила?

.....

Чтить мертвых — дело благочестья,
Но власть стоящего у власти
Переступать нельзя: сгубил
Тебя порыв твой своевольный.

.....

Антигона.

Я соблюла закон, тебя почтила,
Меня ж назвал преступницей Креонт
И нечестивой, о мой брат родимый!
И вот меня схватили и ведут,
Безбрачную, без свадебных напевов,
Младенца не кормившую. Одна,
Несчастная, лишенная друзей,
Живая ухожу в обитель мертвых.
Какой богов закон я преступила?
Зачем — несчастной — обращать мне взоры
К богам, их звать на помощь, если я
Безбожной названа за благочестье?
Я, пострадав, могу, богам в угоду,
Признать вину, но коль ошиблись боги,
Не меньше пусть они потерпят зла,
Чем я сейчас терплю от них неправды.

Хор.

Не стихает жестокая буря в душе
Этой девы — бушуют порывы!

Софокл. Трагедии. М., 1958,
с. 159, 160, 180, 181, 182.

Доведется ль увидеть мне
Искореженное суденышко плоти моей обновленным?
Доведется ль увидеть мне
Погибший ковчег души моей возрожденным?
Доведется ль себя увидеть,
Отдаленного неодолимою дальностью от Тебя,
Снова с Тобою соединенным?
Доведется ль увидеть свой лик,
Перекошенный мукою мук,
Неомраченным, ясным?
Доведется ль увидеть образ естества моего,
Разграбленного, разваленного,
Сохранным и радостным?
Доведется ль мне, бесприютному,
Увидеть себя в скинии восстановленной?
Доведется ль мне, всегдашнему узнику,
Надышаться свободою подлинной?
Могу ли я, наконец, надеяться,
Что исцелюсь и воспряну
Соизволеньем Твоим,
Лучи милосердия льющим?
Неужели увижу все-таки
Себя, изгоревавшегося,
Снова ликующим?
Неужели звуки рыдания
Смягчит и даже совсем заглушит
Долгожданная весть добрая?
Неужели я снова увижу себя целостным,
Я — чаша, тысячекратно раздробленная?
Неужели увижу сквозь окна очей разума
Истребленными все мои обязательства долговые?
Неужели не станет последний день скорби моей
Дверью, распахнутой в дни благие?
Неужели в тот день меня поведет
На праздник Твоя десница?
Неужели распавшиеся кости мои оживут,—
Как это пророк обещал,—
И смогут соединиться?
Неужели я увижу Твой храм,—
О чем мечтал Иона во чреве кита,—
Я, напрочь отсекшийся от благочестия,
Стоящий в стыде пред Тобою?
Неужели грядет восход для меня,

Возросшего в безрассветной тьме
И уже совместившегося с тьмою?
Неужели случится и мне,
Страждущему от стужи душевной,
Ощутить весны приближение?
Неужели капли дождя слетят на меня,
И луга души зазеленят,
И начнется ее чудесное преображение?
Неужели я, дикая и отверженная овца,
Вновь окажусь в пастве Творца?

Нарекаци Г. Книга скорбных песнопений.
Ереван, 1984, с. 75—76

62

Несовместимых мы всегда полны желаний:
В одной руке бокал, другая — на коране.
И так вот мы живем под сводом голубым,
Полубезбожники и полумусульмане.

309

«Ад и рай — в небесах»,— утверждают ханжи.
Я, в себя заглянув, убедился во лжи:
Ад и рай — не круги во дворце мирозданья,
Ад и рай — это две половины души.

Рубаи. Ташкент, 1977, с. 18, 80

М. Ю. ЛЕРМОНТОВ

ПРОРОК

С тех пор как вечный судия
Мне дал всеведенье пророка,
В очах людей читаю я
Страницы злобы и порока.

Провозглашать я стал любви
И правды чистые ученья:
В меня все ближние мои
Бросали бешено каменья.

Посыпал пеплом я главу,
Из городов бежал я нищий,
И вот в пустыне я живу,
Как птицы, даром божьей пищи;

Завет предвечного храня,
Мне тварь покорна там земная;
И звезды слушают меня,
Лучами радостно играя.

Когда же через шумный град
Я пробираюсь торопливо,
То старцы детям говорят
С улыбкою самолюбивой:

«Смотрите: вот пример для вас!
Он горд был, не ужился с нами:
Глупец, хотел уверить нас,
Что бог гласит его устами!

Смотрите ж, дети, на него:
Как он угрюм, и худ, и бледен!
Смотрите, как он наг и беден,
Как презирают все его!»

Лермонтов М. Ю. Собр. соч. В 4-х т.
М., 1983, т. 1, с. 87—88

ФЕРНАНДО ПЕССОА

Жизнь моя, ты откуда идешь и куда?
Отчего мне мой путь столь неясен и таен?
Для чего я не ведаю цели труда?
Почему я влеченьям своим не хозяин?

Я размеренно двигаюсь — вверх или вниз,
И свое назначенье исполнить способен,
Но сознанье мое — неумелый эскиз:
Я подвластен ему, но ему не подобен.

Ничего не поняв ни внутри, ни вовне,
Не пытаюсь достичь понимания даже.
И не боль и не радость сопутствуют мне.
Я меняюсь лицом, но изнанка все та же.

Кто же есмь я, О Господи, в этакой мгле?
Что постигну, мечась в утомительной смуте?
Для чего я куда-то иду по земле,
Оставаясь недвижимым в собственной сути?

Путь мой пусть и бесплоден,— так нужен ли он,
Если смысл от деяний моих отодвинут?
Для чего мне сознанье, которое — сон?
Для чего я в реальность жестокую кинут?..

Пессоа Ф. Лирика. М., 1978, с. 53

МАРИНА ЦВЕТАЕВА

Уединение: уйди
В себя, как прадеды в феоды.
Уединение: в груди
Ищи и находи свободу.

Чтоб ни души, чтоб ни ноги —
На свете нет такого саду
Уединению. В груди
Ищи и находи прохладу.

Кто́ победил на площади́ —
Про то не думай и не ведай.
В уединении груди —
Справляй и погребай победу.

Уединение в груди.
Уединение: уйди,

Жизнь!

Цветаева М. Соч. В 2-х т.
М., 1980, т. 1, с. 319

БОРИС ПАСТЕРНАК

РАССВЕТ

Ты значил все в моей судьбе,
Потом пришла война, разруха,
И долго-долго о тебе
Ни слуху не было, ни духу.

И через много-много лет
Твой голос вновь меня встревожил.
Всю ночь читал я твой завет
И как от обморока ожил.

Мне к людям хочется, в толпу,
В их утреннее оживленье.
Я все готов разнесть в щепу
И всех поставить на колени.

И я по лестнице бегу,
Как будто выхожу впервые
На эти улицы в снегу
И вымершие мостовые.

Везде встают, огни, уют,
Пьют чай, торопятся к трамваям,
В теченье нескольких минут
Вид города неузнаваем.

В воротах вьюга вяжет сеть
Из густо падающих хлопьев,
И, чтобы вовремя поспеть,
Все мчатся недоев-недопив.

Я чувствую за них за всех,
Как будто побывал в их шкуре,
Я таю сам, как тает снег,
Я сам, как утро, брови хмурю.

Со мною люди без имен,
Деревья, дети, домоседы.
Я ими всеми побежден,
И только в том моя победа.

Пастернак Б. Избранное. В 2-х т.
М., 1985, т. 1, с. 413

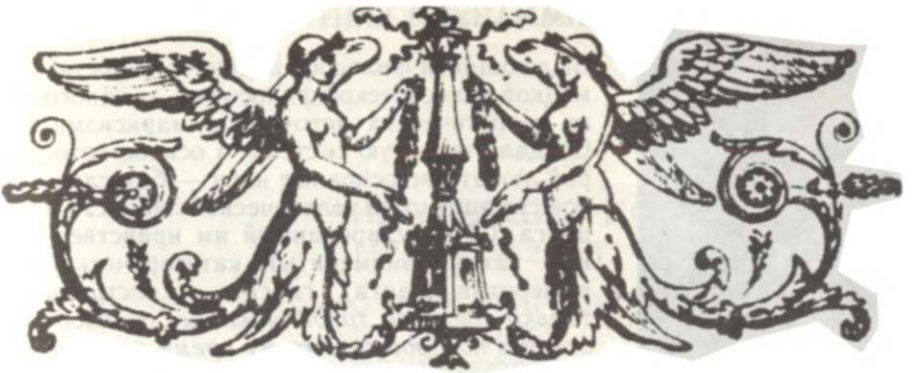
ГИЙОМ АПОЛЛИНЕР

ГОРОД И СЕРДЦЕ

Бесстрастье города, где цепенеют крыши,
А флюгера кружат в поспешности слепой,—
Как сходно с сердцем ты, чье краткое затишье
Причуды новые мутят наперебой.

Живете оба вы причудою случайной,
И под рукой стучат как целое одно,
Мой город, и маня и оставаясь тайной,
И сердце, всем живым до слез потрясено.

Аполлинер Г.
Избранная лирика. М.,
1985, с. 279



НАШИ ПУБЛИКАЦИИ

ИММАНУИЛ КАНТ (1724—1804)

Выдающийся философ, родоначальник немецкой классической философии — одного из теоретических источников марксизма. Создал этическую систему, в основе которой лежат две основные идеи — безусловной самоценности человеческой личности и долга. Сформулированный им нравственный закон (знаменитый категорический императив Канта) гласит: «*...поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*» (*Кант И.* Соч. В 6-ти т. М., 1965, т. 4(1), с. 260). Другая формула того же самого нравственного императива гласит: «*...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*» (там же, с. 270).

Публикуемый далее впервые на русском языке текст Канта [1] является частью его лекций по этике, относящихся к 1780—1782 гг. В нем рассматриваются обязанности человека по отношению к другим людям. Сегодня, когда расширяются наши духовные горизонты и мы более пристально всматриваемся в историческое прошлое, более бережно относимся к нравственному опыту прошлых эпох, кантовские рассуждения о человеческих обязанностях значат для нас больше, чем исторический документ. Кроме того, данной публикацией мы хотим отметить юбилейную дату — 200 лет со дня выхода в свет основного этического произведения Канта «Критика практического разума», появившегося в свете в 1788 г. в Риге.

Лекции И. Канта нельзя, конечно, назвать легким или завлекательным чтением. Их отличает большая плотность мысли, филигранная тонкость этических оттенков в определениях понятий. Кроме того, составленные на основе записей трех слушателей, они содержат много непривычных, в том числе и для современного немецкого языка, терминов и грамматических конструкций; и в тех случаях, когда точность перевода приходила в противоречие со стилистикой речи, преимущество отдавалось точности. Словом, предлагаемое произведение потребует от профессионально неподготовленного читателя известного волевого напряжения, но оно, как мы надеемся, вполне вознаградится несомненными интеллектуальными обретениями по жизненно важным вопросам межчеловеческих отношений.

---

[1] Перевод осуществлен В. В. Крыловой.

ИЗ «ЛЕКЦИЙ ПО ЭТИКЕ» (1780—1782 гг.).

О ДВУХ ПРИРОДНЫХ ПОБУЖДЕНИЯХ И СВЯЗАННЫХ С НИМИ ОБЯЗАННОСТЯХ

От природы нам свойственны два побуждения, в соответствии с которыми мы желаем, чтобы нас любили и уважали. Эти побуждения соотносятся, следовательно, с образом мыслей других людей. Какая же из двух склонностей наиболее сильна? — Склонность к уважению. Причина этого двояка. Уважение относится к нашей внутренней ценности, в то время как любовь — только к относительной ценности других людей. Человека уважают потому, что он обладает внутренней ценностью, но любят его за то, что связывают с ним получение выгоды и разного рода удовольствий. Мы любим то, что приносит нам выгоду, и уважаем то, что само по себе обладает ценностью. Другая причина желания быть уважаемым состоит в том, что уважение дает нам бо́льшую уверенность перед другими, чем любовь. Благодаря уважению мы в большей степени неприкосновенны и защищены от оскорблений. Любовь же может существовать и при пренебрежении. Любовь основывается на любви других людей; ведь от них зависит, захотят ли они любить меня, отвергнуть или возненавидеть. Но если я обладаю внутренней ценностью, то буду уважаем каждым. В этом случае речь идет не о чьем-то желании или нежелании,— тот, кто увидит мою внутреннюю ценность, будет также и уважать меня. Если же взять противоположное, то презрение — мучительнее ненависти. Оба, конечно, неприятны. Но когда я являюсь предметом ненависти, то меня ненавидит лишь тот или иной определенный человек, и даже тогда, когда меня ожидает много бед от ненависти, то все-таки, если другие знают мне цену, я найду в себе достаточно мужества и средств, чтобы вынести эту ненависть и противостоять ей. Презрение же невыносимо. Предмет презрения — это всегда предмет всеобщего презрения. Оно лишает нас ценности в глазах других и отнимает у нас сознание собственной ценности. Если мы хотим, чтобы нас уважали, то и сами должны питать уважение к другим людям и к человечеству вообще. С другой сто-

роны, тот же самый долг нас обязывает доказать свою любовь к человечеству, если мы хотим, чтобы нас любили. Таким образом, мы должны поступать так, как требуем от других, чтобы они поступали по отношению к нам. Если глубже проанализировать то уважение, которым хотели бы пользоваться у других, то увидим: провидение (Vorsicht)[1] хочет, чтобы суждение других не было нам безразлично, чтобы мы проявляли непосредственную заинтересованность в том, как нас оценивают другие. Но мы требуем этого от других не из-за стремления извлечь пользу, выгоду или иных намерений, потому что в таком случае были бы не честолюбивы [2], а самолюбивы и тщеславны. Исходя из этого, купец хочет, чтобы его считали богатым, потому что от этого имеет выгоду. Но явления должны обозначаться не по средствам, а по цели. Так, тот, кто копит деньги с целью затем их эффектно растратить, является не жадным, а тщеславным. Таким образом, и склонность иметь хорошее мнение о себе в глазах других не является следствием стремления к выгоде, а представляет собой непосредственную склонность, направленную лишь на получение почестей; она не имеет своим объектом пользу, и поэтому такого человека нельзя назвать тщеславным, но — честолюбивым. Таким образом, в нас заложена определенная склонность, в соответствии с которой никакой человек, даже значительный, не остается равнодушным к суждениям других. При этом один придает этому большее значение, нежели другой. Так, кажется, что дворянину представляется безразличным суждение крестьян или даже бюргеров, а князю — суждения всех его подданных, но при этом каждого интересует суждение ему равных, которое ему не безразлично. Так, князю не безразлично мнение другого князя, но в то же самое время уважение того, кто подчинен ему, не кажется столь значительным, потому что над ним он имеет власть и его мнение не обладает такой ценностью, как мнение того, над кем он не властен. Но кажется, что в отношениях с равными любовь к чести имеет большое значение. Так, женщина низкого сословия более стыдится себе равной, чем благородной: со стороны последней она легче перенесет пренебрежение, чем от равной себе. Но уважение более высоких особ льстит нам намного больше, чем низких. Тот же, кто неравнодушен к уважению стоящих ниже его, тот ценит человечество вообще. Для такого человека суждение самых низких людей столь же значимо, как и суждение благородных.

---

[1] В XVIII в. это слово употреблялось в значении предвидения, предопределения, а в христианском смысле — как воля бога или одно из свойств его сущности (Deutscher Wörterbuch. J. und W. Grimm). Здесь переведено как провидение, хотя Кант употребляет в этом же смысле и слово Vorsehung.

[2] В кантовском употреблении это понятие не имеет отрицательного ценностного оттенка.

Цель заложенного в нас провидением стремления быть уважаемым и со стороны других такова, что мы наши действия желаем соотносить с суждениями других, чтобы они совершались не только из наших себялюбивых намерений, поскольку одно только наше суждение развращает действие, а чтобы другие также судили о наших действиях.

Любовь к чести (Ehrliebe) необходимо отличать от вожделения чести (Ehrbegierde); когда мы оба эти понятия рассматриваем в соотношении, то любовь к чести в этом случае является чем-то отрицающим, поскольку человек озабочен лишь тем, чтобы не стать предметом пренебрежения; вожделение же чести жаждет быть предметом глубокого уважения со стороны других. Любовь к чести мы можем назвать honestatem [порядочностью], она должна отличаться от благопристойности. Вожделение же к чести представляет собой амбицию. Человек может любить честь даже тогда, когда не находится в человеческом обществе, из любви к чести можно даже искать одиночества, только чтобы не стать предметом пренебрежения. Но вожделение чести не может существовать в одиночестве, так как человек желает быть глубоко уважаем со стороны других. Таким образом, вожделение чести — это притязание, требование по отношению к другим обратить на себя внимание. Любовь к чести мы одобряем у каждого и везде, но вожделение чести не хотели бы видеть ни у кого. Скромность — это когда любовь к чести не превращается в вожделение чести. Обладая любовью к чести, мы хотим, чтобы каждый нас уважал и никто нами не пренебрегал; но вожделение чести требует, чтобы нас уважали более в сравнении с тем, чем это происходит обычно. Такой человек хочет, чтобы его уважали в особой мере, претендуя на то, чтобы суждения других зависели от его мнения. Но поскольку суждения других о нас являются свободными, то основания для уважения нас должны быть таковы, чтобы суждения других о нас складывались бы непринужденно; тот же, кто страдает вожделением чести, пытается склонить суждения других в сторону уважения к себе, настаивая, чтобы другие его уважали, и поэтому становится смешным. Он вмешивается в права других людей. Поэтому против человека, страдающего вожделением чести, мы сразу же протестуем; того же, кто только честолюбив и требует лишь уважения к себе, боясь пренебрежения, того уважаем и мы, и чем более достоин он уважения, и чем менее его самомнение, тем скорее мы проявляем уважение к нему.

В вожделении чести выделяются два момента: тщеславие и истинное вожделение чести. Тщеславие представляет собой страстное желание почитания того, что не является нашей особой, например желание почитания титула, одежды. Истинным же вожделением чести является, однако, огромное желание, чтобы почитали

то, что составляет ценность нашей натуры. Всякое вожделение чести, хотя оно и присуще людям, должно все-таки сдерживаться. Всем людям свойственно вожделение чести, но никто не должен выставлять его напоказ, потому что тогда оно не достигает своей цели, люди между тем отвергают его притязания на благосклонную оценку, желая в своем суждении оставаться свободными и непринужденными. Мы можем ценить что-либо само по себе, но высоко ценить и почитать мы можем только то, что имеет заслуженную ценность. Обычными называют людей, обладающих ценностью, которую можно требовать от любого. Они не имеют каких-либо заслуг и поэтому недостойны почестей; они заслуживают того, чтобы их ценили и уважали, но не того, чтобы высоко ценили и почитали. Добросовестность, честность, точность в выполнении обязанностей относятся к тем качествам, которые можно требовать от каждого и благодаря которым человек заслуживает, чтобы его уважали и ценили, но не глубоко ценили и чтили. Если кто-либо честен, то только поэтому он не может требовать почитания себя, а лишь уважения, так как не обладает никакой выдающейся ценностью. Во все времена, когда честность начинает почитаться, становясь моментом вожделения чести и когда человек только потому заслуженно ценится, что честен,— там происходит извращение нравов, там честность уже редка. Честность считается заслугой, тогда как она должна была бы быть повседневным свойством каждого, потому что уже тот, кто даже несколько менее честен, оказывается плутом. Так, турецких судей восхваляют за то, что они не берут взяток, а когда Аристид был назван праведником, то это, конечно, хвала ему, но позор его времени, в котором было мало праведников, благодаря чему его так превозносили. К заслуженным деяниям относятся, например, великодушие, доброта, потому что их невозможно требовать от каждого, и поэтому таких людей не просто уважают, а высоко ценят и почитают. Человек приобретает уважение за достойное поведение, а почесть — за заслуженные действия. Человек теряет уважение тогда, когда пренебрегает своими обязанностями.

Так же как природа повелевает скрывать влечение полов и превращать его в тайну (хотя оно свойственно природе каждого, сокрытие это служит тому, чтобы с целью лучшего сохранения устанавливать пределы влечениям и склонностям и не делать их столь общими и открытыми), точно так же природа требует, чтобы человек пытался скрыть стремление к вожделению чести, ибо коль скоро оно обнаруживает себя, то сразу же превращается в необоснованную претензию. Человеку свойственно стремление к чести, являющееся совершенно бескорыстным. Но вожделение чести часто корыстно в том случае, когда человек ищет почести, чтобы улучшить свое положение, приобрести таким путем новую долж-

ность или жену. Тот же, кто ищет почести без каких-либо корыстных намерений, а лишь с целью заслужить похвалу, тот — честолюбив.

Если же мы возьмем стремление к чести, которое проявляется у людей в том, что они хотят и после смерти сохранить одобрение в глазах других, то увидим, что в этом случае речь не идет о корысти. Не существуй такой чести, никто не стал бы употреблять усилия для того, чтобы посвятить себя науке; если б оказался он на необитаемом острове, то выбросил бы все книги и предпочел собирать корни. Спрашивается, такое стремление к чести является истинной или ложной движущей силой науки? Провидение заложило в нас стремление к чести, с тем чтобы наши действия и поведение согласовывались со всеобщим суждением всех. В противном случае, если бы мы не обладали таким устремлением, то не стали бы собственные действия направлять на всеобщую пользу и могли бы заблуждаться в собственном суждении. Если бы нужно было руководствоваться только собственным суждением, то знания наши оказались бы часто ложными, поэтому это стремление сравнивать собственное суждение о знаниях с суждениями других существует независимо от нас. Пробным камнем наших знаний является то, что они подвергаются суждениям многих. Всеобщий разум, суждения всех — это то судейское кресло, перед которым должны предстать наши знания; в противном случае я не мог бы знать, ошибался ли я, что могло произойти по множеству причин. Другой человек вполне мог совершить ошибку, но не там именно, где я. Таким образом, мы обладаем стремлением к чести для того, чтобы согласовывать собственные познания с суждениями других. Правда, стремление это впоследствии перерождается в вожделение чести, когда человек пытается приукрасить ложные дела и знания кажущимися основаниями для того, чтобы приобрести успех у других и заслужить почести; однако в своей первопричине стремление это чисто и истинно. Но если оно вырождается, то исчезает и цель провидения. Вожделение чести не столь естественно, а зависит от определенных условий, в то время как любовь к чести — естественна. Без любви к чести наука лишилась бы своей движущей силы.

Спрашивается: согласуется ли с долгом по отношению к себе эта любовь к чести, бескорыстная в себе и для себя, которая и после смерти небезразлична нам и может быть еще более сильна, так как после смерти невозможно смыть с себя даже самую малость, так вот, является ли она предметом долга по отношению к самому себе? Разумеется, стремление это не только совпадает с долгом, но и является предметом его. Человек должен быть честолюбив. Тот, кто равнодушен к чести, тот — подл. Честь — это добротность действий в явлении. Действия людей должны быть не только хороши, но должны и выглядеть таковыми в глазах других

людей. Именно моральность, добрая воля и убеждения придают человеческому роду ценность. Поскольку в этом и заключается моральное отношение, то каждый должен следить за тем, чтобы его действия не только не подавали отрицательный пример, не только не заключали в себе зла, а служили бы положительным примером и содержали в себе добро. Таким образом, действия наши должны быть не просто хороши, а должны служить примером для других.

Наши действия должны вытекать из любви к чести. Спрашивается только: нужно ли в рассмотрении чести руководствоваться мнением других, тем, что заслуживает их одобрение или неодобрение, или же необходимо руководствоваться своими собственными принципами? Мнение других бывает двоякого происхождения: из эмпирических оснований — и тогда оно имеет власть надо мной; и из разума — тогда оно не имеет никакой власти. Что касается честности, которую я понимаю разумом, то здесь я не могу следовать какому-либо мнению, а только собственному принципу, который опять-таки я постигаю разумом. Когда же речь идет о привычке, то в этом случае я должен руководствоваться мнением других.

Вожделение чести может быть еще и чем-то третьим, когда предметом чести считается только то, что люди говорят и думают о ком-то. Каждый человек должен то считать предметом чести, что люди о нем думают, но плохо, когда он озабочен только тем, что о нем говорят другие.

Благопристойность — это почитаемое достоинство поведения, то есть оно не может быть предметом неуважения.

ОБ ОБЯЗАННОСТЯХ ПО ОТНОШЕНИЮ К ДРУГИМ ЛЮДЯМ

Автор [1] позволяет себе здесь излишнее обсуждение обязанностей относительно неживых, живых или неразумных существ, а также по отношению к разумным существам. Обязанности, однако, мы имеем лишь по отношению к людям. Неживое полностью подчинено нашему произволу. И обязанности по отношению к животным являются таковыми лишь в той степени, в какой они попадают в круг наших интересов. Поэтому мы сведем все обязанности к обязанностям по отношению к другим людям. В них мы отметим две основные разновидности:

1. Обязанности благожелательности, доброты;

[1] Имеется в виду философ А. Г. Баумгартен (1714—1762), на этические сочинения которого при чтении лекций опирался И. Кант.

2. Обязанности долженствования, справедливости.

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

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

Спрашивается, может ли утверждать моралист, что долг наш состоит в том, чтобы любить других? Любовь — это благожелательность по склонности, а моим долгом не может стать ничего, что основывается не на моей воле, а на склонности. Я не могу заставить себя любить, а люблю тогда, когда у меня есть к этому побуждение. Долг же — это всегда принуждение: или я должен заставлять себя сам, или же меня принуждают другие. В чем же, однако, заключается источник обязательности благодеяния по отношению к другим? — В принципах. Мы должны взглянуть здесь на мировую арену, на которой природа разместила нас в качестве гостей и на которой мы находим все необходимое для нашего временного счастья. Каждый из нас имеет право наслаждаться дарами мира. Поскольку каждому полагается равная часть, а бог не отмерил никому его доли, предоставив людям право поделить их между собой, то каждый из нас должен таким образом наслаждаться дарами жизни, чтобы заботиться о счастье других, имеющих право на равные части, и ничего не отнимать у них. Поскольку забота бога носит всеобщий характер, я не должен оставаться равнодушным при рассмотрении счастья другого. Например, если я найду в лесу стол, уставленный яствами, то не должен думать, что они существуют лишь для меня. Я могу наслаждаться ими, но в то же время позаботиться о том, чтобы оставить что-то другим; я не должен доедать до конца ни одного блюда, так как и другой может захотеть отведать его. Итак, там, где я вижу, что забота имеет всеобщий характер, я обязан ограничить свое потребление, полагая, что природа уготовила это всем. Таков источник благодеяния по обязанности.

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

Перейдем, наконец, ко второму роду обязанностей по отношению к другим людям, а именно к обязанностям по долгу и справедливости. Эти обязанности проистекают не из склонности, а из права других людей. Здесь речь пойдет не о потребностях других людей, как то было выше, а о праве. Другой человек может нуждаться или не нуждаться, может находиться в бедственном положении или нет, но когда речь заходит о его праве, то я обязан удовлетворить его. Эти обязанности покоятся на всеобщем законе права.

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

Если представить человека, действующего только согласно праву, а не по доброте, то такой человек в состоянии всегда за-

крыть свое сердце перед другим, он сможет оказаться равнодушным к тяжелой судьбе и страданиям другого. Однако если он относительно любого добросовестен в выполнении своего долга, если он свое право по отношению к каждому человеку считает чем-то святым и высокочтимым, данным людям правителем мира, если он просто так никого не одарит даже самым малым, но при этом будет настолько точен, что ничего не отнимет у другого, то действовать он будет согласно праву. И если бы все поступали таким же образом, то есть никто не действовал бы из любви и доброты, но не ущемлял при этом право каждого, тогда не существовало бы страдания в мире, кроме лишь того, которое возникает не из попрания права, например такого, как болезни, несчастные случаи. Наибольшая и наисильнейшая беда коренится скорее в бесправии людей, чем в их несчастии.

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

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

Когда же, с другой стороны, мы посмотрим на человека, не уважающего право других людей, но привыкшего собственные действия по обязанности выполнять лишь из доброты, то убедимся, что такому человеку невозможно внушать что-либо о праве и долге. Многое он делает из доброты, но если придет кто-либо, кто, находясь в крайней нужде, потребует вернуть ему долг, с тем чтобы уплатить по векселю, заведя при этом речь о долге, то будет обвинен им в грубости и желании получить все при помощи принуждения, хотя вправе этого требовать. Однако если он не возвратит долг этому человеку и тот поэтому сделается несчастен, то все его другие добрые и благодетельные дела, совершенные им за всю жизнь, не уравновесят несправедливость, допущенную по отноше-

нию к данному человеку, потому что этот поступок подлежит подсчету другого рода, где прежние действия не принимаются в расчет. Творить доброту можно из имеющегося излишества, но при этом ни у кого нельзя отнимать ему принадлежащего.

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

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

Всякая любовь — это или любовь благожелательности, или любовь симпатии. Любовь благожелательности состоит в том, чтобы по склонности и желанию способствовать счастью другого. Любовь симпатии представляет собой то удовольствие, которое мы получаем, восхищаясь совершенством другого. Удовольствие это может быть чувственным и интеллектуальным. Любовь чувственного удовольствия — это получение удовольствия при чувственном восприятии, вытекающее из чувственного желания; например, половое влечение есть чувственное удовольствие. В этом случае речь идет не столько о блаженстве, сколько об общности лиц. Любовь же интеллектуального удовольствия постичь труднее. Интеллектуальное удовольствие представить нетрудно, но любовь интеллектуального удовольствия — трудно.

Какое же интеллектуальное удовольствие вызывает склонность? — Благие убеждения доброты. Если сказано: ты должен

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

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

ловеческое в себе) недостоин быть человеком. В этом случае с ним необходимо обращаться, как с предметом всеобщего презрения.

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

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

Человечность — это способность участвовать в судьбе других людей. Бесчеловечность означает не принимать участие в судьбе других. Почему некоторые науки называются humaniora [1]? Потому что человека они делают более утонченным. При этом у каждого изучающего их, даже если он не достиг большой учености, сохраняется некоторая утонченность и мягкость. Ведь науки, коль скоро они покорили душу, придают ей мягкость, которая сохраняется и в дальнейшем. Купец поэтому оценивает каждого по его деньгам; человек же, знакомый с гуманитарными науками, оценивает людей по другим критериям.

Приветливость в сочетании с откровенностью представляет собой искренность, столь почитаемую всеми. Дружественность, услужливость, утонченность манер, любезность уже сами по себе являются добродетелями, выраженными, однако, в малом. Но случаи, где добродетель сочетается с силой, очень редки. Так, к добродетели, сочетающейся с силой, относится оказание дружеской услуги и принесение в жертву собственного счастья, что встречается очень редко. Нехорошо, когда человек, имея друга, обременяет его в случае необходимости требованиями о помощи и ослож-

---

[1] гуманитарными *(Ред.)*.

няет этим его жизнь. Тогда последний сразу же подумает, что повторяться это будет часто. Лучше, если человек сам переносит собственные неприятности, а не отягощает ими других. Те же, кто жалуется на недостаток друзей, эгоистичны и пытаются всегда извлекать выгоду из своих друзей. Друг мне требуется не ради выгоды, а для общения и для того, чтобы иметь возможность раскрывать себя. Вежливость же я требую от каждого. Любое общение уже представляет собой культивирование добродетели и является подготовкой к определенному проявлению добродетели. Вежливость означает ту самую обходительность, когда мы бываем хороши до мелочей, чтобы понравиться другим. Утонченность — это шлифовка грубости. Люди до тех пор шлифуются и притираются, пока не начинают подходить друг к другу. Это умение указывает на утонченную способность оценивать, нравится или нет что-то другому человеку.

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

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

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

При этом следует указать на одно правило: мы должны стремиться к тому, чтобы наши намерения любить другого и желать ему счастья не оказались бы безрезультатными, а были бы практическими пожеланиями. Практическое желание — это желание, направляющееся не столько на предмет, сколько на действие, с помощью которого предмет создается. Мы должны не только испытывать удовольствие при виде блага других и их счастья, но само удовольствие должно основываться на практических действиях, которые способствуют осуществлению этого благополучия. Точно так же, когда другой находится в бедственном положении, я должен не только желать, чтобы произошло избавление, но и сам искать путь к избавлению его от беды. Все несчастья и неприятности являются предметом нашего недовольства не столько потому, что они вообще существуют, сколько потому, что представляют собой дело рук людей. Если у человека пострадало здоровье или состояние из-за вмешательства судьбы, как часто случается в жизни, сказать в данном случае просто нечего, но если все это произошло из-за другого человека, то тогда это становится предметом нашего недовольства. Если же я вижу человека, находящегося в таком состоянии, которое никак не могу изменить и никоим образом не могу прийти ему на помощь, то могу холодно отвернуться от него и, как стоик, изречь: это не касается меня, мои желания не помогут ему; я могу только тем способствовать его счастью и разделить несчастье, что буду сильно желать, чтобы он освободился от несчастья. В этом смысле сердце лишь тогда будет добрым, когда человек другому не просто желает счастья, но и что-то делает для этого. Люди хвастаются тем, что обладают добрым сердцем, уже тогда, когда просто желают, чтобы каждый был счастлив. Но только тот действительно обладает добрым сердцем, кто способствует осуществлению этого желания.

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

Она — любимый конек поэтически настроенных моралистов, и здесь пытаются они искать нектар и пищу богов. Людьми движут две силы, одна заключена в них самих и является движущей силой себялюбия; вторая — моральная сила, относится к другим; она есть движущая сила всеобщей любви к человеку. Эти две силы постоянно борются в человеке. Люди любили бы других и заботились бы об их счастье, если бы сюда не примешивались мотивы, продиктованные себялюбием. Но, с другой стороны, они видят, что действия, продиктованные себялюбием, не являются нравственной заслугой, а лишь допускаются моральными законами. Большой заслугой, в противоположность этому, является то, когда человек, движимый любовью к людям, способствует счастью других. Но особенно держится человек за то, что придает ценность его личности. Из этой идеи проистекает дружба. С чего же начать? Должен ли я в первую очередь, исходя из чувства себялюбия, обеспечить собственное счастье и только потом уже, когда оно достигнуто, заботиться о счастье других? Но коль скоро счастье других будет отодвинуто мной на второй план, моя собственная склонность к счастью будет постоянно возрастать, так что я никогда не достигну предела в стремлении к нему и из-за этого чужое счастье останется в стороне. Если же я сначала начну заботиться о счастье других, то мое собственное отодвинется. Но если бы все люди были благоразумны настолько, что каждый заботился бы о счастье других, то благополучие каждого было бы обеспечено благополучием других. Если бы я знал, что другие озабочены моим счастьем так же, как и я хочу заботиться о других, то я не испытывал бы недостатка в собственном счастье, так как его мне заменило бы то, что я заботусь о счастье других. Таким образом, мы обменялись бы благами, и никто не остался бы ущемленным, потому что точно так же, как я заботусь о других, другие пекутся обо мне. Кажется, что человек что-то теряет, заботясь о счастье других; однако если другие заботятся о нем, то оказывается, что он не теряет ничего. В таком случае счастье каждого зависело бы от великодушия других. Это и есть идея дружбы, согласно которой себялюбие растворяется в идее великодушной взаимной любви. Если же мы вновь рассмотрим вопрос в том аспекте, что каждый заботится лишь о собственном счастье и равнодушен к счастью других, то придется признать, что такое право — заботиться о собственном счастье — имеет каждый. Но право это не является заслугой, а представляет собой лишь разрешение, вытекающее из морального правила. Если кто-либо не помешал счастью другого в то время, когда добивался собственного, то в этом случае он не имеет никакой моральной заслуги, но в то же время и не совершил морального преступления. Если нам

всем пришлось бы выбирать, что бы мы избрали? Дружбу или себялюбие? Исходя из моральных причин, мы все избрали бы дружбу, но из практических — себялюбие. Ведь никто другой не в состоянии позаботиться о моем счастии так, как я сам. Но если я выберу одно из двух, то любой выбор будет ошибочным: если я выберу дружбу, то из-за этого пострадает мое счастье; если же предпочту чистое себялюбие, то выбор мой будет лишен моральной заслуги и ценности.

Дружба — это идея, потому что она не извлечена из опыта, будучи в реальном состоянии очень несовершенна, а заключена в рассудке, но мораль очень нуждается в ней. Здесь уместно заметить, что такое идея и что — идеал. Требуется мера для того, чтобы оценивать степень совершенства. Эта мера является произвольной тогда, когда величина не определена понятиями a priori [1]; или естественной, при которой величина определена понятиями a priori. При рассмотрении величин, определяемых a priori, возникает вопрос о том, какова определенная мера, в соответствии с которой мы можем их оценивать. Мера эта всегда будет наибольшей. Поскольку последняя является мерой при рассмотрении других величин, которые меньше, то эта мера является идеей, а поскольку она представляет собой образец для других, то — идеалом. Если мы возьмем любвеобильные устремления людей относительно друг друга, то увидим, что для них характерно много уровней и отношений, определяемых соотношением между любовью к себе и любовью к другим. Максимум взаимной любви представляет собой дружба, а последняя есть идея, поскольку служит мерой взаимной любви. Наивысшая любовь по отношению к другому — та, когда другого я люблю точно так же, как самого себя. Другого я не могу любить более себя, но если я хочу любить его так же, как себя, то могу осуществить это только в том случае, когда уверен, что и другой будет любить меня точно так же, как себя самого, и тогда мне будет возмещено то, что мною утрачено, и благодаря этому я обретаю самого себя. Идея дружбы позволяет определить, что представляет собой дружба, и увидеть, сколько нам еще ее недостает. Когда Сократ говорит: мои дорогие друзья, друзей нет, то это означает примерно то, что никакая дружба не совпадает полностью с идеей дружбы. Здесь он был прав, потому что такое совпадение действительно невозможно. Но идея есть нечто истинное. Если я выбираю дружбу и заботусь только о счастье другого в надежде, что другой также заботится о моем счастье, то это, правда, взаимная любовь, в которой мне воздастся (здесь каждое счастье было бы результатом великодушия: я не отказываюсь от своего счастья, но сосредоточено оно в руках другого, счастье которого в свою очередь сосре-

[1] до опыта, независимо от опыта *(Ред.)*.

доточено в моих руках). Сама по себе идея эта хороша лишь в рефлексии, но между людьми ее не найти.

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

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

Дружба, покоящаяся на потребностях,— это такая дружба, при которой люди в том, что касается их жизненных потребностей, могут заботиться друг о друге. Таким было начальное состояние дружбы у людей. Она получает наиболее широкое распространение, когда они были еще в первобытном состоянии. Когда дикари отправляются на охоту, находясь между собой в отношении дружбы, то каждый заступается за другого и старается заботиться о потребностях другого. Чем меньше у людей потребностей, тем сильнее такая дружба, но чем больше становится потребностей, тем меньше дружба такого рода. Когда человек живет в условиях роскоши, имеет много потребностей, то у него не остается времени, чтобы заниматься проблемами других, так как он постоянно занят собой. Поэтому в условиях роскоши такого рода дружбы не существует, да в этом состоянии человек и не хочет иметь такую дружбу. Если один из двух людей знает, что другой добивается дружбы ради того, чтобы удовлетворять некоторые свои потребности, то дружба становится ангажированной и тем самым уничтожается. Если же дружба эта активна, то есть если один из них действительно заботится о потребности другого, то в этом случае она щедра; но пассивная сторона, которая исходит лишь из того, чтобы получить пользу от другого,— очень неблагородна. Поэтому лучше, если никто не будет отягощать друга собственными бедами, а вынесет их сам. Коль скоро дружба между двумя людьми с обеих сторон благородна, то каждый в этом случае не будет отягощать

другого своими делами. Тем не менее во всякой дружбе мы должны предполагать дружбу по потребностям, но не ради того, чтобы наслаждаться ею, а ради доверия, то есть я должен доверять моему истинному другу в том смысле, что он был бы в состоянии заботиться о моих делах и потребностях, но я не должен требовать этого от него ради наслаждения. Истинным другом является тот, в котором я уверен, на которого могу положиться, который в случае нужды действительно поможет мне. Но поскольку я также являюсь его истинным другом, то не должен этого требовать от него и доставлять ему неудобства. Я должен лишь доверять ему, но ничего не требовать и предпочесть выдерживать неприятности самому, чем затруднять другого. Другой должен с таким же доверием относиться ко мне и столь же мало требовать. Таким образом, вера в благожелательный нрав другого и дружбу солидарности будет предполагаться в отношении наших потребностей, несмотря на то что существует принцип, согласно которому мы не должны злоупотреблять дружбой. Поскольку мой друг столь великодушен, что имеет такие благие намерения в отношении меня, желает мне добра и, в случае несчастья, поможет мне, то и я должен быть столь же великодушен и не требовать этого от него. Дружба, заходящая столь далеко, когда один помогает другому, причиняя вред себе, очень редка, деликатна и утонченна. Причина ее такова: один не может допустить несчастья другого. Благожелательное настроение есть самое сладчайшее и деликатнейшее в дружбе, а другой должен стараться не уменьшать его, так как деликатная сторона дружбы заключается не в том, чтобы искать лишний шиллинг в кошельке другого. Но существует и другая причина изменения отношений. Отношения дружбы — это отношения равенства. Если один друг помогает в несчастье другому, то он оказывается моим благодетелем, и я остаюсь у него в долгу. Но коль это так, то, значит, я нахожусь в неловком положении и не могу смотреть ему прямо в глаза. Таким образом, подлинные отношения перестали существовать и дружбы более нет.

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

вает лишь то, что составляет потребность друг для друга, а не то, что оба они уже имеют, то есть их связывает не однообразие, а различие.

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

В какой степени совершенствуются люди, когда дружат? Люди проявляют свою благожелательность не ко всем вообще, но пред-

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

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

На чем же покоится сходство и связь в дружбе? В данном случае не требуется идентичность мышления; наоборот, дружба ориентируется более на различие, так как то, чем владеет один, не-

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

Спрашивается, можно ли быть другом каждого человека? Всеобщая дружба — это быть другом людей вообще, иметь благоволение по отношению к каждому; но быть другом каждого не-

возможно, ведь тот, кто является другом каждого, не имеет своего друга. Но дружба — это особый союз. Только о некоторых людях можно, правда, сказать, что они друзья каждого из нас, если они способны дружить с каждым из нас. Таких граждан мира мало, они обладают благими убеждениями и склонны все рассматривать с лучшей стороны. Эта добросердечность, соединенная с рассудком и вкусом, и делает одного другом всех. Это уже высокая степень совершенства. Однако люди склонны создавать особые союзы. Причина этого состоит в том, что человек всегда начинает с особенного и продвигается ко всеобщему, в этом заключается побуждение природы. Без друга человек совершенно одинок; в дружбе добродетель культивируется и в малом.

О ВРАЖДЕБНОСТИ

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

Можно испытывать к кому-то антипатию, но при этом не быть неблагосклонным. Мы испытываем к кому-то антипатию, если не находим в нем той доброты, которую ищем; мы не можем общаться с ним и он не может стать нашим другом; однако по отношению к нему мы не питаем никакой недоброжелательности, желаем ему добра и даже что-нибудь подарили бы ему, лишь бы только он ушел. Недоброжелательность мы питаем лишь к тому, кому не желаем добра. Поскольку враждебность состоит в недоброжелательности и неблагосклонности, когда человек находит удовольствие в том, что доставляет неприятность другому, постольку мы не должны питать враждебных чувств ни к кому. Ведь это само по себе ужасно, когда человек ненавидит других и желает им несчастья. Человек является достойным любви в собственных глазах, когда находит себя преисполненным любви. Человек, не питая враждебности к своему врагу, может все-таки иметь его. Можно сторониться своего врага, можно желать, чтобы он почувствовал, что значит испытывать справедливость других, можно по отношению к нему быть злым и нетерпимым, но не быть ему врагом, поскольку все это еще не основание, чтобы делать его несчастным. Таким образом, истинной враждебности ты питать к нему не дол-

жен. Мы можем, конечно, кого-либо ненавидеть, если он в отношении нас так себя вел, что выболтал наши тайны, благодаря чему у нас и возникли неприятности. В этом случае он заслуживает ненависти, но только на этом основании нельзя считать его нашим врагом. Из-за этого мы не должны причинять ему зла, потому что враждебность — это выраженное намерение творить зло другому.

Миролюбивый человек тот, который ко всем видам ненависти питает отвращение. Миролюбив человек может быть двояко: когда желает мира только для себя или когда способствует миру для других. Последнее великодушнее. Это миролюбивое намерение отличается от безразличия, при котором человек избегает всякой ссоры и неприятности, доставляющих неудобства, но определяется такое намерение не его мягким характером, а сердечностью и доброй душой. Миролюбивый нрав, происходящий из принципов, тот, который не зависит от мягкого темперамента, а является таковым из принципов.

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

ОБ ОБЯЗАННОСТЯХ, ПРОИСТЕКАЮЩИХ ИЗ ПРАВА ЧЕЛОВЕКА

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

Во-первых, мы должны в первую очередь обратить внимание на то, из каких принципов возникают обязанности. Если мы что-

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

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

О СПРАВЕДЛИВОСТИ

Справедливость — это право, не предоставляющее никаких полномочий принуждать другого. Это право, но не право принуждения. Если кто-либо работал на меня за ранее обговоренную плату, но сделал больше, чем я требовал, то он, правда, имеет право требовать оплаты за дополнительную работу, но не может принудить меня сделать это. Если же он пожелает снова привести дело в первоначальное состояние, то этого также сделать не сможет, если не захочу я сам, так как относительно моего дела никто не имеет никаких прав. Он, таким образом, не располагает возможностью при-

нудить меня, поскольку это не было обговорено и объявлено. Так как если кто-либо обладает полномочиями принуждать меня, то его действие должно вытекать из права другого; но, помимо этого, оно должно покоиться и на внешне достаточных условиях вменения права, которые предоставляются при помощи внешне само собой разумеющихся доказательств. Coram foro interno [1] — это справедливость строгого права, но не coram foro externo [2]. Справедливость, таким образом, есть право, в котором основания внешней вменяемости права coram foro externo незначимы, но значимы перед совестью.

О НЕВИНОВНОСТИ

Юридически кто-либо виновен, если совершил действие, направленное против права другого. Но этически он виновен уже тогда, когда у него лишь возникла мысль о том, чтобы совершить такое действие. Христос ясно выражается, когда говорит: коль скоро ты посмотришь на женщину и т. д. Поэтому, когда кто-либо не совершенствует свой образ мыслей, то всегда останется с этической точки зрения виновным в преступлении, которое не совершил из-за отсутствия условий. Действие было бы совершено, так как в мыслях решение было уже принято, но помешали лишь обстоятельства. Чистота убеждений освобождает нас от вины этических обязанностей [этической вины]. Лишенный чистоты убеждений человек перед моральным судом будет выглядеть так, как если бы он совершил действие; ведь человек и во внешнем суде будет повинен в действии, даже если к этому его привели только обстоятельства. Так, иной не является виновным в преступлении, поскольку он не попал в такие обстоятельства, но, окажись он перед тем же соблазном, был бы повинен в том же преступлении. Таким образом, все зависело только от внешних обстоятельств. Соответственно этому не существует добродетели столь сильной, для которой невозможно найти соблазна. Мы знаем наше внутреннее убеждение недостаточно хорошо до тех пор, пока не оказываемся в обстоятельствах, в которых оно проявилось бы. Ведь даже каждый злодей имеет желание «быть хорошим» и «считает себя таким». Но кто может сказать, что у того или другого был соблазн обмануть своего ближнего и он не сделал этого? Чистоту внутренних убеждений необходимо практически показывать при каждом возможном случае, это и есть моральная невиновность. Человек часто гордится своей невиновностью, еще не подвергшись искушению. У человека есть причина, чтобы избежать искушения, поэтому и Христос

[1] перед внутренним судом *(Ред.)*.
[2] перед внешним судом *(Ред.)*.

в «Отче наш» (в этой моральной молитве, которая даже тогда, когда мы просим о дневном хлебе, указывает больше на скромность, чем на заботу о пище) считал нужным просить не вводить в искушение. Потому что кто знает, как далеко простираются наши моральные качества и кто выдержал бы все искушения? Небо лучше всех знает нашу вину. Кто может сказать, что он морально невиновен? Мы можем быть невиновны еще перед foro externo, но не здесь.

О ВРЕДЕ

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

О МЕСТИ

Жажда права [Rechtsbegierde] отличается от жажды мести [Rachbegierde]. Каждый человек обязан отстаивать свое право и следить, чтобы другие не топтали его ногами. Он не должен отказываться от человеческого преимущества «иметь право», а обязан так долго отстаивать его, как только может, потому что, отказываясь от своего права, он отказывается и от права называться человеком. Следовательно, всем людям свойственно желание бороться за свои права, защищать их, что включает в себя требование и при помощи насилия удовлетворять оскорбленное право. Когда мы слышим, что по отношению к кому-то была допущена несправедливость, то это сердит нас, мы жаждем, чтобы другой почувствовал, что значит оскорблять права людей. Допустим, мы работали для кого-либо, а у него отсутствует желание заплатить за это и он делает столько оговорок, что это уже задевает наше право, и мы не должны позволять, чтобы с ним играли. Здесь речь идет не о жалких двух талерах, а о нашем праве, которое представляет собой нечто большее, чем сто или тысяча талеров. Если же наша

жажда права идет дальше, чем необходимо, чтобы защитить его, то это уже месть. Месть связана с непримиримостью, с болью и бедами, которые мы желаем доставить тому, кто ущемил наше право, хотя этим самым не внушаем никакого уважения к нашему праву. Такое вожделение уже порочно и представляет собой жажду мести.

О НАУШНИЧЕСТВЕ

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

О РЕВНОСТИ И ВОЗНИКАЮЩИХ ИЗ НЕЕ НЕДОБРОЖЕЛАТЕЛЬНОСТИ И ЗАВИСТИ

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

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

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

извиняет нас за то, что мы культивируем его. Ревность — это вспомогательное средство, движущая сила. Если мы еще не обладаем максимами разума, то в этом случае должны ограничивать ее посредством разума. Поскольку мы являемся деятельными людьми, то нам даны многие движущие силы, такие, как тщеславие, и среди них также ревность. Но коль скоро господствует разум, мы должны пытаться совершенствовать себя не потому лишь, что другие опережают нас, а только сами по себе. Тогда движущая сила [ревности] должна прекратить свое существование, а ее место должен занять разум. Ревность особенно свойственна лицам одинакового сословия и профессии, например купцам, а особенно ученым одной профессии, так как другие не принимаются ими в расчет. Женщины ревнивы между собой относительно лиц другого пола.

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

завидую его собственности. Человеческая природа содержит много недоброжелательности, которая может оказаться завистью, но еще не является ею. Рассказ в обществе о несчастье другого, которое, однако, еще сносно, или о падении известных богатых лиц воспринимается нами с большим интересом. И хотя мы не показываем виду, что нам это нравится, но в глубине души наслаждаемся про себя. Или когда мы в бурю или скверную погоду, сидя возле теплой печки и кофейного столика, заводим речь о человеке, находящемся в такую погоду в пути или в плаванье, то мы еще более наслаждаемся нашим счастьем и ощущение уюта возрастает. Итак, нашей натуре свойственна недоброжелательность, которая, однако, еще не является завистью.

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

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

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

Третьей разновидностью дьявольской злостности является злорадство, заключающееся в том, что человек находит непосредственное удовольствие в неудачах других, например когда человек создает атмосферу враждебности в браке или где-нибудь еще и

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

Все три свойства — неблагодарность (ingratitudo qualificata), зависть и злорадство — являются дьявольскими пороками, поскольку выражают непосредственную склонность к злу. То, что человек обладает опосредствованной склонностью к злу, является человеческим и естественным, например скряга хочет как можно больше присвоить себе, но он не испытывает удовольствия, когда у других ничего нет. Таким образом, пороки бывают прямо или косвенно злыми. Упомянутые три порока злы непосредственно.

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

тить. Источник этого нам не известен. Для некоторых свойств мы вообще не можем найти какого-либо основания. Так, существуют звери, которым свойственна тяга захватывать все, что им никогда не пригодится; и кажется, что человек как будто унаследовал эту тягу от зверя.

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

Благодарность двояка: она может проистекать из долга и из склонности. Благодарность из чувства долга — та, которую мы выражаем не тогда, когда нас трогает доброта других, а когда мы видим, что следует быть благодарными. В этом случае мы обладаем не благодарным сердцем, а лишь принципами благодарности. Из склонности мы благодарны тогда, когда в себе ощущаем ответную любовь. Рассудок наш имеет одну слабость, нередко известную нам, а именно: условие мы вкладываем в сами вещи, в то время как оно является условием нашего рассудка. Точно так же как силу мы оцениваем не иначе как по препятствиям, так и о благодеянии мы можем судить лишь по степени затруднений. Мы можем даже не заметить благодеяния и любви того, у кого отсутствуют для их проявления всякого рода затруднения. Когда бог творит кому-либо добро, то человек думает, что это не стоило ему никаких усилий, и когда благодарит бога, то льстит ему. Это естественный образ мысли человека. Человек в состоянии испытывать страх перед богом, но далеко не способен любить бога из склонности, поскольку постигает в нем существо, доброта которого проистекает из величайшего изобилия и которому ничего не мешает проявлять доброту по отношению к нам. Это ведет не к тому, чтобы люди поступали должным образом, а к тому, что сердце человека, когда его распознаешь, действительно так чувствует. У народов было недоброжелательное представление о божестве, они говорили, что боги сдержанны в своих благодеяниях, хотят, чтобы им только молились и приносили к алтарям множество пожертвований, поскольку считали, что богу ничего не стоит дать им побольше. Это представление заложено в человеческих сердцах. Только тогда, когда мы прибегнем к помощи разума, то увидим, что степень доброты у божественного существа должна быть столь велика, чтобы все-таки быть добрым по отношению к такому недостойному существу,

как человек. Однако мы можем себе помочь. Мы являемся должниками божьей благодати не по склонности, а по долгу, поскольку бог представляет собой совершенно иное существо и не может быть объектом наших склонностей.

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

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

Зависть заключается не в том, что человек в первую очередь хочет быть счастлив. Это было бы недоброжелательство. Завистливый человек хочет быть счастлив один, и это самое возмутительное в зависти. Если счастлив я, почему другие не должны быть

счастливы? Зависть проявляется и в некоторых диковинных делах. Например, у голландцев, которые вообще представляют собой завистливую нацию, тюльпаны стоили как-то 100 флоринов за штуку. У одного богатого купца был тюльпан лучшего и редчайшего сорта. Когда же он услышал, что у другого купца был такой же тюльпан, то купил его у этого купца за 2000 флоринов, растоптал и сказал: «Зачем он мне? У меня есть один. Я хотел только того, чтобы ни у кого больше не было такого же, как у меня». То же самое происходит в отношении счастья.

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

ПОЛЬ ЛАФАРГ (1842—1911)

Друг и ученик К. Маркса и Ф. Энгельса, деятель французского и мирового рабочего движения, крупный теоретик и пропагандист марксизма. В его разностороннем творческом наследии важное место занимает материалистический анализ происхождения и развития идеологических явлений, в том числе ряда моральных идей, в частности добра и справедливости.

Одним из ярких примеров такого анализа является очерк «Благотворительность», давно ставший библиографической редкостью. П. Лафарг показывает, какие извращенные, уродливые формы принимает идея человеческой взаимопомощи в условиях классовой цивилизации. Раскрывая материальные и социальные корни благотворительной деятельности, научно строго описывая ее исторические формы, он смотрит на вещи глазами трудящихся, обездоленных, для которых благотворительность в такой же мере является материальной поддержкой, в какой и унижением человеческого достоинства. Работа Лафарга имеет несомненный исторический и общекультурный интерес, хотя или, лучше сказать, именно потому, что она несет на себе печать времени. В ней преимущественный акцент сделан на социологию и экономику благотворительности, а другие ее аспекты (психологический, отчасти нравственный) остаются в тени. Эта работа приобретает также в известном смысле жизненную актуальность в связи с возрождением благотворительной, милосердной деятельности и в нашей стране. Знание исторического опыта и различных его интерпретаций окажет этой деятельности только пользу, поможет найти формы, органичные чувству социалистической гордости.

Работа печатается по изданию:
Поль Лафарг. Благотворительность
(Одесса, 1905 г.).

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ

ПОНИМАНИЕ МИЛОСЕРДИЯ И МИЛОСЕРДНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СРЕДИ ПЕРВЫХ ХРИСТИАН

Милосердная любовь есть одна из трех душевных добродетелей, пробуждение которых в человеческих сердцах христианство ставит в заслугу себе: до пришествия Христа, учит нас христианство, всякому чувству сострадания и другим родственным чувствам был закрыт доступ в человеческие сердца. Эта милосердная любовь есть достойная предшественница трех политических принципов: свободы, равенства и братства, провозглашением которых на благо человечества XVIII столетия так часто кичится буржуазия.

Христианская деятельная любовь, которая в глубоком смирении требует от богача лишь крупицу от избытков его, является, однако, добродетелью, которая приносит весьма осязательную выгоду. Не нарушая привычек богача, не стесняя его в удовлетворении порочных потребностей, не ограничивая его в наслаждениях, не требуя от него ни малейшего физического или умственного напряжения и не стоя ему больших денег, христианская деятельная любовь в то же время служит для него источником общественного почета, обыкновенно связанного с каждым актом великодушной щедрости. А сверх того она еще обеспечивает ему местечко в раю, ибо, как говорит апостол Петр, «за любовь будет отпущено много грехов». Но деятельная любовь оказывает и другие важные услуги, о которых ее проповедники и апологеты предусмотрительно стараются умолчать. Милосердие служит низким средством, с помощью которого портят характер бедняка, унижают его человеческое достоинство и уважение к самому себе и приучают его переносить с терпеливостью овцы несправедливую и горькую долю. Только общество, доводящее до крайних пределов эксплуатацию бедных, могло ухитриться возвести на пьедестал духовной и социальной добродетели затрату, приносящую такие сказочно ростовщические проценты.

Что бы ни говорили богословы, христианская деятельная любовь не с первого же момента достигла этой высокой степени совершенства. У апостолов христиан существовало менее ограниченное и, прежде всего, менее буржуазное представление о деятельной любви. Они сами еще слишком сильно нуждались в самом необходимом, для того чтобы обладать каким-либо излишком, который мог бы быть употреблен на благотворительные цели. Нужно иметь совершенно неверное понятие об их жизни и особенно сильно приукрашивать текст «Деяний апостолов» и их посланий, чтобы приписывать им столь доходную капиталистическую добродетель. И действительно, никогда ни один текст не искажали бессовестнее и безбожнее, чем Новый завет *.

Апостолы были настолько незнакомы с этой прославленной душевной добродетелью, что в их писаниях мы даже не находим для нее словесного обозначения. Слова Нового завета agapē и caritas, которые в переводах передаются словами «благотворительность», «милосердная деятельная любовь», никогда не имели такого значения на греческом и латинском языке, и никогда апостолы Павел, Петр, Иаков и Иоанн не вкладывали в них

---

* «Отче наш», главная христианская молитва (Матф. VI, 9—14), подверглась особенно сильному искажению со стороны переводчиков. Первые христиане, для которых она была составлена, были бедняками, нуждавшимися в хлебе, у которых долгов было больше, чем грехов. Следовательно, в молитвах к Небесному Отцу они должны были просить об утолении голода и об освобождении от кредиторов, из которых некоторые хотя и были обращены в новую веру, тем не менее «привлекали их в суды язычников» («Послание Иакова» II, 6). Поэтому в молитве «Отче наш» они просили Бога: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь»— panem quotidianum — и «остави нам долги наши» — remitte nobis debita nostva, aphes hēmin ta opheilēmata hēmōn, т. е. уничтожь наши долговые обязательства.

Конечно, современным капиталистам еврейского и христианского толка просьба о сложении долгов может казаться отвратительной и чудовищной. Но в древнем мире прощение долгов отнюдь не было редким явлением. В Иудее оно даже повторялось каждый Великий Юбилейный Год (раз в 50 лет), а в греческих городах-государствах демократическая партия расторгала долговые обязательства каждый раз, когда путем восстания захватывала политическую власть в свои руки. При раскопках в Эфесе в 1870 г. была обнаружена надпись, заключавшая следующие сведения: городские власти, ввиду предстоящей войны с Митридатом (за сто лет до н. э.), отвергли долговые претензии, за исключением обеспеченных закладными.

Обещание прощения долгов было одним из лучших средств пропаганды первобытного христианства. В одном из диалогов, приписываемых Люциану — «Philopatris»,— автор которого жил, однако, в Александрии в эпоху императора Юлиана Отступника, упоминается о христианских проповедниках, провозглашавших на улицах: «Христос сложит недоимочные повинности, которые нужно уплатить податным чиновникам: он возвратит кредиторам их деньги и уплатит частные и государственные долги». Здесь мы имеем дело с компромиссом, одновременно удовлетворяющим и кредиторов, и должников. Долги будут прощены, что и испрашивается в молитве «Отче наш», но при этом кредиторам будут возвращены их деньги, о чем первые христиане еще не заботились. Но когда возросло число богатых среди верующих, начали искажать текст молитвы Господней, чтобы

этого содержания. Они пользуются ими, как синонимами дружбы и братской любви: philadelphia, amor fraterasis, agapē обозначает дружбу. Что первые христиане придавали именно такой смысл этому слову, несомненно явствует из того, что они пользовались им для обозначения своих общих трапез, которые устраивались не в целях благотворительности, а в целях братского единения. То же самое подтверждается и тем обстоятельством, что женщины, жившие вместе со священниками, как избранные сестры, назывались агапитами (возлюбленными), так как agapē обозначало братскую любовь, в противоположность к erhōs — половой любви. Слово caritas, которое латины употребляли в смысле «дороговизна», «вздорожание» или метафорически в смысле «любовь», «склонность», никогда не имело другого смысла, даже у писателей времен упадка античной культуры, как, например, у Аммиана Марцеллина, жившего в IV в. н. э. В греческом языке есть слово, смысл которого приближается к понятию благотворительности, милосердия. Это eleēmōn — милосердный, которое в церковном языке превратилось в caritabilis — благотворительный. Так как в древнелатинском языке не существовало подходящего слова, то Тертуллиан, Иероним и Августин позаимствовали из греческого слово eleēmosyne (сострадание) в смысле милостыни, благодеяния, дара любви. Английские протестантские богословы, пересматривавшие в 1880 г. английский перевод Нового завета, передают agapē и caritas словом love (дружба, любовь). И в действительности, образ действий и мыслей апостолов и первых христиан не допускает иного толкования.

* * *

Первые христиане в Иерусалиме, Коринфе, Эфесе, Антиохии и других местах группировались в маленькие общины, жившие в одном доме, подчас даже в одной комнате. «Деяния апостолов» и послания апостолов содержат ценные данные об их обрядах

не задевать и не отпугивать их угрозой уничтожения долговых обязательств. Тертуллиан написал трактат, чтобы доказать, что латинское слово debita не следует понимать в буквальном смысле «долгов», а в переносном «грехов», т. е. долгов перед Богом. Отцы церкви и переводчики стали писать «грехи», явно искажая священный текст. Однако в современном испанском переводе «Отче наш» слово debita переведено deudas (долги), а во время последнего пересмотра английского перевода Нового завета в 1880 г. был восстановлен первоначальный текст «долги» (debits) вместо «грехи». Долги мало-помалу стали священным предметом, что даже Отец Небесный, по современному воззрению, не обладает властью уничтожать их своим вмешательством. Поэтому английские пасторы, пересматривавшие перевод, не считали современным искажение греческого текста. История толкований слова debita хорошо раскрывает метаморфозу, пережитую христианством первых веков.

при приеме новообращенных, об их образе жизни и чувствах, руководивших ими. «Тех, что с раскрытым сердцем принимали слово Его, крестили и принимали в общину... И они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах... Все верующие были вместе и имели все общее и продавали имения и всякую собственность и разделяли всем по нуждам каждого... У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее... Не было между ними никого нуждающихся; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов, и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (Деяния апостолов I, 41—45 и IV, 32—34).

Допущение к раздаче хлеба и припасов было одним из самых действительных средств пропаганды апостолов. По рассказу «Деяний апостолов», около трех тысяч бедняков в один день перешли в христианство, причем они одновременно были одарены и хлебом, и поучениями. Без особых колебаний и размышлений они приняли в придачу к припасам и учение, которое они мало понимали и которое даже для апостолов было неясно и запутанно, как это показывает спор Петра и Павла об обрезании. Сохранение этого еврейского обычая не дало бы возможности христианству принять международный характер.

Разумеется, масса скоропалительно обращенных могла соглашаться на неуклонную приверженность к новому учению лишь под тем условием, чтобы оно так же неуклонно наполняло ее желудок. Она готова была отбросить от себя учение с тою же легкостью, с какою она приняла его. Таким образом, апостолы принуждены были напрягать всю свою изобретательность, чтобы иметь возможность раздавать массе хлеб для укрепления ее преданности вере, и, для того чтобы достичь этого результата, они прибегали к самым разнообразным средствам.

Сошлемся на евангельский рассказ. Анания и его жена Сапфира, добрая, безобидная обывательская чета, так серьезно прониклись учением апостолов, что, руководствуясь правилами общины, продали свое имущество и сложили к ногам Петра деньги, вырученные от продажи его. Но часть денег они оставили себе; с какой целью,— об этом «Деяния апостолов» умалчивают. Апостол, который, без сомнения, весьма внимательно следил за продажей имущества, заметил, что они принесли ему не все деньги, вырученные от продажи. Он призвал к себе сначала мужа, потом жену, и здесь высшая сила умертвила их. Затем он велел немедленно убрать и похоронить тела, что и было исполнено «юношами», которые, по-видимому, во всякое время были в его распоряжении для подобных поручений. Это можно заключить

из слов святого мужа, обращенных к Сапфире: «Смотри, стопы тех, кто хоронил твоего мужа, у дверей: они вынесут и тебя».

Как и следует ожидать, «Деяния апостолов» относят умерщвление четы на счет Господа Бога. Это деяние «внушило великий страх общине и всем слышавшим рассказы о нем». Политика апостолов заключалась в-том, чтобы внушить уважение к себе с помощью страха: «Деяния апостолов» неоднократно упоминают о страхе, который апостолы вселяют в верующих. Эту политику распространители христианства преследовали во все времена, в древнем и новом мире. Иезуит Шарьвуа, отнюдь не злой человек, с большим благодушием и спокойствием рассказывает в своей «Истории Парагвая», что один кацик гуаранов был заживо сожжен небесным огнем за отказ подчиниться предписаниям проповедников-иезуитов — совсем так, как Анания и Сапфира были умерщвлены Богом.

Но и вне общин, которые в греческом тексте «Деяний апостолов» называются «экклезия» (собрание, отсюда французское église — церковь), существовали верующие не столь наивные, как Анания и Сапфира. Ведя образ жизни мирян, они сохраняли свое имущество, но соглашались на поддержку «святых». «Святыми» называли себя члены общины, вероятно потому, что у них существовало самостоятельное понятие о собственности, отличное от понятий окружавших их язычников. Апостолы и «святые», пишет апостол Павел, принимали «эти дары, как благоухание, как приятную, Богу угодную жертву». Они постоянно были в поисках за богатыми и щедрыми лицами. Апостол Петр дошел в этом искусстве до виртуозности: в IX и X главах «Деяний апостолов» сочувственно повествуется о двух достигнутых им выгодных обращениях в христианство — вдовы Табифы и военачальника Корнелия. Святой муж сумел убедить добрую женщину, будто она умерла и он воскресил ее, а суеверного италийца он до такой степени подчинил своей власти, что внушил ему веру в явление ангелов, которые якобы приносили ему благословение Божие за его щедрое благотворение. «Святые» в Иудее, собирая мало пожертвований среди своих земляков, обратились за дарами к верующим чужих стран: отсюда происхождение лепты святого Петра. Коринфяне, по свидетельству апостола Петра, были очень щедры, их дары были достаточно обильны для того, чтобы удовлетворять «потребностям святых», даже доставлять им излишек (II Коринф. IX, 12). Но они составляли исключение, если судить по жалобам того же апостола на трудности сбора пожертвований, а также по патетическим излияниям апостола Иакова, направленным против туго жертвующих богачей. «Послушайте, вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящих на вас. Богатство ваше сгнило и одежды ваши изъедены молью. Золото ваше и серебро

изоржавело, и ржавчина их будет свидетельством против вас и съест плоть вашу, как огонь» (Иак. V, 1—3). Эти слова можно принять за страстные речи антисемита против иудеев-богачей, которые не торопятся удовлетворить его требование денег. Верующие, хотя и не жили вместе со «святыми», все же принимали участие в агапах, или трапезах любви, которые должны были напоминать о Тайной Вечере, где Христос дал апостолам символически вкусить тела и крови Христовой. Но богачи имели обыкновение предусмотрительно «насыщаться своей собственной, лучшей трапезой» (I Коринф. XI, 21), прежде чем сесть за стол «святых», где подавались блюда, слишком грубые для их нежного желудка. Со своей стороны и услужливо внимательные «святые» старались угодить богачам: они предоставляли им почетные места, в то время как бедняки ели стоя или сидя на скамьях. Апостол Иаков, типичный демагог, каких немало было среди христиан первых веков, возмущается тем услужливым почтением, которое оказывается всякому, кто носит золотые кольца и богатую одежду: «Не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия, которое он обещал любящим Его? Не богатые ли притесняют Вас, и не они ли влекут Вас в суды?» (Иак. II, 3—6),— без сомнения, для того, чтобы получить обратно отданные ими в долг деньги. Апостолы и «святые», правда, не изобрели попрошайничества, но были очень искусны в этом деле.

Богатые и верующие тяготились вечной обузой прокармливать «святых» и, не стесняясь, протестовали против их непрерывных требований. Апостол Павел, несмотря на свои уверения, что «Господь повелел, чтобы те, кто провозглашает Евангелие, питались от Евангелия», все-таки обладает слишком гордым сердцем, чтобы допустить такие упреки по своему адресу, и заявляет с достоинством: «Я не пользовался этим заветом Господа для себя и упоминаю здесь о нем не для того, чтобы самому пользоваться им, ибо для меня лучше умереть, нежели чтобы кто уничтожил похвалу мою» (I Коринф. IX, 14—15). Зато Петр по натуре был склонен к попрошайничеству: чтобы выгодно отличиться от него, Павел несколько раз подчеркивает, что он ничего не стоит верующим, а работал, чтобы добывать себе кусок хлеба. «Я хочу от вас не вашего имущества, а вас самих»,— пишет он коринфянам.

Лошади кусаются и брыкаются, когда нет сена в яслях; «святые» начинали ссориться, когда их касса пустовала. Языки развязывались, раздавались бранные слова, сыпались удары. «Так и язык,— пишет апостол Иаков,— небольшой член, но многое делает. Посмотри, небольшой огонь как много веществ зажигает. И язык — огонь, прикраса неправды... он оскверняет все тело и воспаляет круг жизни, будучи сам воспален от геенны» (Иак.

III, 5—8). Язык женщин более всего был полон огня: они воспламеняли все общины и огнем своим наносили «святым» обоего пола глубокие и тяжкие раны. Апостолы принуждены были вести с ними постоянную борьбу: Павел неоднократно повелевает им молчать, ибо «не подобает женщине говорить в общине» (I Коринф. XIV, 3—5). Различие интересов поставляло горючий материал для огня этих речей; раздоры проникали изнутри церкви наружу и делались достоянием языческой гласности. «Суды неверующих» улаживали раздоры законным путем, вместо того чтобы «святые», которые «будут судить мир и ангелов», прекращали их своим властным словом. Павел вынужден даже грозить предсказанием, что раздоры и процессы доведут когда-нибудь общины до погибели. «Если же друг друга угрызаете и съедаете, берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом» (Галат. V, 15). Итак, братство не было добродетелью «святых» и верующих первых времен христианства.

Нелегко было поддерживать порядок и блюсти добрые нравы и обычаи в церквах «святых» и в союзах верующих. Прежде христиане представляли своеобразную смесь озлобленных нищетою и завидующих друг другу бедняков, голодных бездельников и lumpenproletarier, обратившихся в новую веру ради материальных выгод. Резкий контраст с этой подозрительной компанией представляли, с одной стороны, честные ремесленники и мелкие торговцы, стыдившиеся вступать в общение с этой босой командой, а с другой — зажиточные люди, гордившиеся своими богатствами и требовавшие в благодарность за свои щедроты знаков преданности и преклонения *.

Учение, объединявшее их, тогда проповедовало еще не смирение, а, напротив, развивало чувство равенства, так как всем богатым и бедным, свободным и рабам, добродетельным и порочным, всем без различия предстояло воскресение, бессмертие души и нетленность тела для вечного блаженства. Надежда на равенство в загробной жизни действовала не умиротворяще, но, наоборот,

* Среди «святых» и верующих, «священное тело» которых было плотью от «тела Христова», находились сутенеры, прелюбодеи, педерасты, воры, пьяницы, стяжатели, клеветники — одним словом, худший сброд. Приходится признать этот роковой, но истинный факт, так как Павел открыто признает его в своем первом письме к коринфянам (II, 10 и 11). Их бесстыдное поведение превратило церкви в вертепы необузданной разнузданности; опять-таки свидетелями являются не кто иные, как Павел и Петр, которые и повествуют об этом. «Всюду утверждают,— пишет апостол коринфянам,— что у вас появилось блудодеяние, porhneia, и притом такое блудодеяние, какого не слышно даже у язычников,— что некто вместо жены имеет жену отца своего» (Иак. V, 1—3). Проповедь Евангелия не исправила нравов верующих в Иудее, ибо после четырех столетий проповеди христианской морали святой Григорий Нисский в своем трактате «De non eundo Hierosolymas» дает совет не паломничать в Иерусалим, так как «я не только не замечаю, чтобы эта страна, когда-то принявшая печать и отражение истинной

сильно разжигала страсти — зависти, презрения, ненависти, сварливости, разлагавшие общины первых христиан. Поэтому в те времена невозможно было проповедовать, как это делалось впоследствии, смирение и внушать покорность; такая проповедь ни к чему не привела бы среди этих первых учеников христианства, которых могло обуздать только личное превосходство и мистический авторитет апостолов. Павел и Петр решаются предписывать смирение и кротость только женщинам. Они напоминают им о супружеском послушании, хотя женщины надеялись стряхнуть это ярмо как раз в церковных общинах, восстановивших первобытное смешение полов. Так как в руках апостолов еще не было грубой физической силы для укрощения слишком легко раздражавшихся и воинственных «святых» и верующих *, то они принуждены были обращаться к их чувствам и сознанию и стараться усердной проповедью и поучениями о братской любви убедить их в необходимости упорядоченного и мирного сожительства. «Не злословьте друг на друга, братия,— взывает сам апостол Иаков, обладавший горячим и гневным нравом,— кто злословит на брата или судит брата своего, тот злословит на закон и судит закон.

жизни, очистилась от злых терний, но, наоборот, вижу, что она загрязнена всеми мыслимыми скверными. Там царит злоба, прелюбодеяние, воровство, идолопоклонство, отравления и прежде всего убийство... Убийство здесь совершается легче, чем где-либо в другом месте земли». Что же должно сказать при чтении таких описаний о Ренане и идиллических картинах его фантазии!

Читая «Деяния» и послания апостолов, можно легко объяснить себе ужас и отвращение, которые первые христиане внушали язычникам. Эти распущенные нравы не могли быть терпимы: апостолы прилагали все усилия, чтобы исправить их и ограничить, конечно, без особенного успеха, ибо эти нравы были одной из главных приманок христианства первых времен. Лишь мало-помалу они поддавались облагораживающему влиянию, но и впоследствии сохранились во всей неприкосновенности у некоторых сект, например у каинитов во II столетии. Затем они вновь пережили расцвет во время протестантской реформации. Так, в Англии многочисленные секты — фамилисты, гриндлетюнианцы, приверженцы так называемой пятой монархии и т. д.— все они исповедовали учение, утверждавшее, что члены их — «святые» и поэтому стоят выше всех человеческих или божеских, государственных или нравственных законов. А так как всякий грех есть преступление против государственного или религиозного закона, то «святые», для которых эти законы были писаны, не грешили, совершая даже самые скверные поступки.

* С тех пор как при императоре Константине христианство было признано законом, епископы ни о чем не хлопотали так усердно, как о приобретении карательной власти: они вырвали из рук христианских императоров право духовного суда, сначала над духовными лицами, а затем и над верующими мирянами. В царствование императора Гонория Стилихон отменил эту прерогативу, но Олимпий, убивший его и занявший его место, восстановил ее в 408 г. и заменил жалобы в светские суды жалобами в суды духовные. Эта судебная власть, над которой не существовало апелляционной инстанции, возвысила епископа над наместниками провинции. Евнух Иовий, занявший после Олимпия место императорского фаворита, снова отменил эту церковную судебную власть и запретил употреблять

Братия, будьте долготерпеливы до пришествия Господня» (Иак. IV, II и V, 7). «Любовью служите друг другу»,— неоднократно взывает Павел. «Все другие заповеди заключаются в сем слове: люби ближнего твоего (proximum, plēsion), как самого себя» (Галат. V, 13; Рим. XIII, 9)*. «Впрочем, близок всему конец. Итак, будьте благоразумны и бодрствуйте в молитвах. Более же всего имейте усердную любовь друг к другу, потому что любовь покрывает множество грехов» (Петр IV, 7—8)**. «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (I Иоан. IV, 7—8). Потребность в восстановлении и сохранении мира среди «святых» и верующих была столь настоятельна, что апостол Павел в своем послании к коринфянам ставит братскую любовь выше веры, выше всех добродетелей и всяких жертв. Апостол, честолюбие которого удовлетворяется его научным и литературным образованием, которое он открыто ставит себе в заслугу, начинает XIII главу своего первого послания к коринфянам гимном братской любви, подражающим боевому гимну певца спартанских битв Тиртея ***. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви

насилие против еретиков и язычников, которых хотели обратить в свежеиспеченный на Никейском соборе католицизм. Приводим пример грубого деспотизма епископов. Монахи одного монастыря, во главе со своим игуменом, явились к епископу константинопольскому Несторию, чтобы узнать его толкование и понимание двойной сущности Христа; он же велел избить их ремнями со свинцовыми наконечниками и затем отослал к городским властям с обвинением в оскорблении его личности. Здесь они не могли быть признаны виновными и были отосланы обратно к епископу, который велел еще раз избить несчастных.

* Proximus и plēsios переводят словом «ближний», чтобы показать, что Павел распространяет эту любовь на все человечество, в то время как он в этом и других местах требует от «святых» и верующих только любви и дружбы к единоверцам. Поэтому его призыв является повторением древней еврейской заповеди: «Не мсти и не питай в сердце твоем против детей твоего народа: ты должен любить своего ближнего, как самого себя. Аз есмь Вечный!» (III Моис. XIX, 18). Как известно, для израильтян, как и для всех народов древности, чужестранец был врагом.

** Этот библейский стих дает нам представление об оргиях и излишествах, свивших себе гнездо в недрах церкви. Апостол Петр, велевший покарать смертью Ананию и Сапфиру за то, что они удержали часть вырученных от продажи имущества денег, довольствуется скромным напоминанием о приближении конца света по адресу тех, кто во время богослужения упивался вином и совершал грехи непотребства.

*** Христиане заимствовали от греческой литературы и философии, насколько только это было в их силах. Святой Иероним, отвечая на упрек Руфина в заимствовании у языческих авторов, старается оправдаться указанием, что и апостол Павел цитирует в своем послании к Титу стих Эпимениды, в первом послании к коринфянам — место из Менандра и в проповеди на афинском рынке — гекзаметр Арата.

не имею, то я — медь звенящая или кимвал бряцающий. 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 свое имение * и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (I Коринф. XIII, 1—3). Апостол заявляет, что он потому так высоко ставит братскую любовь, что она заключает в себе все добродетели: «Любовь долготерпелива, она милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всегда надеется, все переносит». Одним словом, братская любовь обладает всеми теми качествами, которых недоставало так называемым «святым»**.

Новая вера, подобно Риму во время его основания, принимала в свое лоно спасавшихся бегством, изгнанников и преступников, не спрашивая, откуда они являлись, и не интересуясь их национальностью, социальным положением и нравственностью. Она объединяла и организовывала их против внешнего мира, который являлся врагом. Но если Бог христиан не знал ни эллина, ни иудея, ни римлянина, если он не различал свободных и рабов, богатых и бедных, добродетельных и порочных, то все-таки он вновь делил людей на две враждебные категории: верующих и неверующих. Те, которые принимали новую веру, крестились и символически вкушали тело Христово, «освящались» и станови-

---

* В латинском переводе текст после слов «раздам все свое имение» дополнен словами «для бедных». Эта вставка, добросовестно заимствованная современными переводами Библии, заставляет читателя думать, что первые христиане имели обыкновение раздавать свое имущество всем бедным без различия, в то время как Павел говорит исключительно о тех, кто раздавал свое имущество «святым» общины.

** Ренан где-то говорит, что дебаты социалистических конгрессов и газет о некоторых пунктах партийной доктрины напоминают споры христианских сект о церковных догматах. Если и возможно сравнивать первых христиан и социалистов по их оживлению и резвости при обсуждении спорных вопросов, которые индифферентным лицам кажутся ничтожными, то ни в коем случае нельзя приравнивать их друг к другу в моральном отношении. Уже больше 30 лет моя жизнь протекает в рядах международной социалистической партии, и ни разу не приходилось мне слышать, чтобы в Европе или Америке оказалось нужным проповедовать социалистам честное поведение и братскую любовь в такой форме, как это делали апостолы по отношению к своим «святым» и верующим: напротив, борцы за социализм обыкновенно отличаются от всех других именно безупречностью, духом братства в своей частной и общественной жизни. Между христианством первых времен и социализмом, однако, существует то общее, что и то и другое — народные движения. Поэтому борец-социалист, благодаря участию в повседневной борьбе, более подготовлен к правильному пониманию страстей и нравов первых христиан, чем ученый, проводящий свою жизнь в кабинете.

лись «членами Христа», даже если они погрязали в пороках и не избавлялись от них и в церковных общинах. Зато неверующие считались безнадежно погибшими и проклятыми, хотя бы они являлись образцами добродетели. «А вам,— пишет святой Павел,— оскорбляемым, отрадно вместе с нами явление Господа Иисуса с неба с ангелами силы Его, в пламенеющем огне совершающего отомщение непознавшим Бога и непокоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа, которые подвергнутся наказанию вечной погибели от лица Господа и от славы могущества Его». (II Фессал. I, 7—9). Дружбу и братскую любовь, которую проповедовали апостолы и которую современные переводы Библии понимают как благотворительную милосердную любовь, следовало питать только к христианам. Зато неверующий был врагом, и по отношению к нему ненависть во веки веков! Не имея возможности мстить неверующим на этом свете, «святые» утешались тем, что ласкали свое воображение приятной перспективой мести, которой сам Иисус поразит врагов веры в загробной жизни.

Новая религия воскресила чувство мести древних времен со всей его свирепостью и со всем его церемониалом. Дикарь и варвар чувствовали себя удовлетворенными лишь после того, как собственными руками мстили врагу. Когда позднее государственная власть отняла у отдельных лиц право мщения, то было установлено, чтобы в случае убийства сын или, за отсутствием его, ближайший родственник присутствовал при казни виновного, для того чтобы чувство мести нашло полное удовлетворение. Этот обычай существовал еще в Афинах при Перикле. Согласно воззрениям первых христиан, Иисус должен был лично отомстить неверным, подобно дикарю; а Господь Бог, Его Отец, должен был любоваться зрелищем их мук, ибо они будут вечно терпеть наказания «от лица Господа и от славы могущества Его». Но когда христианство проникло в более цивилизованные слои языческого общества, то и Иисус, и Бог-Отец приобщились к цивилизации: они бросили привычку собственноручного мщения и для собственного облегчения передали обязанности карать неверных своим подчиненным, диаволам. И лишь многими столетиями позже они достигли достаточной степени цивилизации, чтобы не видеть уже удовольствия в зрелище мук, которые осужденные должны были испытывать в глубинах ада от рук диаволов.

Христианам первых веков понадобилось много напряжения, чтобы их нравы поднялись до уровня языческой морали и чтобы их учение достигло высоты одухотворенной системы софистической философии Платона.

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ В ДРЕВНЕМ ЯЗЫЧЕСКОМ МИРЕ

Не христианство впервые дало миру идею благотворительности, да в этом и не было нужды: в городах древнего мира, за несколько столетий до н. э., благотворительность достигла пышного расцвета и практиковалась с таким милосердием и великодушной щедростью, о которой христиане никогда и представления не имели. Потребовалась вся неискренняя партийность отцов церкви и подобных им авторов, за которыми рабски следовали христианские историки и моралисты из мирян, чтобы утверждать, будто благотворительность возникла лишь в момент возникновения христианства. Если даже предположить, что отцы церкви обладали ничтожным знакомством с греческой и римской жизнью, то все же нельзя допустить, чтобы им был неизвестен обычай богачей в Афинах, Риме и других городах Греции и Италии раздавать бедным пищу у дверей своего дома в определенные дни, а иногда даже ежедневно *. Существование благотворительности у язычников невозможно отрицать: оно засвидетельствовано даже в «Деяниях апостолов». Вдова Табифа и военачальник Корнелий, о которых повествуют главы IX и X «Деяний апостолов», не дождались перехода в христианскую веру, чтобы заниматься благотворительностью. Наоборот, именно вследствие их выдающейся щедрости при раздаче милостыни апостол Петр инсценировал свои чудеса, чтобы с помощью последних подчинить своей власти их ум и волю, с целью вполне свободного и неограниченного распоряжения их имуществом.

В древнем обществе бедным оказывали поддержку не только из сострадания, и не такую жалкую, как это делается в современном христианском обществе: Тит Ливий сообщает (во II книге своей Истории Рима), что бедные граждане Рима имели право жить за счет казны, причем нельзя было обязать их исполнять artes sordidae, т. е. «грязные низкие работы и ремесла», как называли в древности свободные граждане все работы, предоставленные рабам и чужестранцам. Поэтому бедные, но свободные граж-

---

* Знаменитый географ Страбон, современник апостолов, повествует в книге своего землеописания: «Жители острова Родоса обнаруживают большую заботливость о благе народа, хотя их государство не представляет собою демократии: они надеются этим средством удерживать в должных рамках столь многочисленный класс бедняков. Помимо раздачи хлеба, устраиваемой государством регулярно несколько раз в год, и частные люди также осыпают бедных благодеяниями. Зачастую щедрость богачей принимает даже форму так называемой литургии, т. е. государственной повинности. Полное пропитание, полное снабжение средствами существования возлагается на того или иного богача как налог, так что бедному постоянно обеспечено его содержание».

дане должны были дойти до крайней нужды, чтобы согласиться наниматься рабочими в мастерские, которые государство было вынуждено устроить для их поддержки, как это было, например, в Афинах. До такого унижения они опускались лишь в последние столетия до н. э., в эпоху разрушения патриархального семейного и общественного строя товарным производством, когда возникал новый класс — класс денежных людей. Поддержка бедных являлась одной из беспрестанных и важнейших забот начальников греческих городов. Они часто устраивали раздачу бедным припасов и даже денег. И эта заботливость доходила до того, что Перикл, например, раздавал деньги нуждающимся гражданам на посещение театров и народных собраний, где разбирались частные процессы и государственные дела. Число бедных, получавших вознаграждение за такие чисто формальные посещения собраний ради приличия, простиралось в Афинах свыше 6000, т. е. более половины взрослого населения, обладавшего политическими правами. По уверениям Аристотеля, это был обычай, общий всем демократическим городам-государствам. Афинский демагог Клеон повысил это вознаграждение, установленное Периклом в размере 2 оболов, до 3 оболов: этой суммой в то время можно было удовлетворить важнейшие жизненные потребности *.

Государство постоянно предпринимало войны, чтобы давать занятие бедным и завоевывать земли для распределения между ними. Государственные люди ухаживали за ними и ухлопывали все свое состояние, стараясь дать им «хлеба и зрелищ», panem et circenses. Мясо животных, которых в большом числе закалывали на алтарях богов, предоставлялось бедным.

Государство и богачи считали своим долгом поддержку бедных граждан, потому что эти нуждающиеся состояли в родстве или были так называемыми клиентами тех семейств, предки которых были основателями Рима. Они потеряли свое имущество вследствие раздробления, которое претерпела собственность патриархальной семьи благодаря прогрессивному развитию промышленности и торговли. По отношению к этим бедным гражданам государство заняло место представителя прежнего общего семейного союза и семейной собственности, на обязанности которого лежало содержание всех взрослых членов семьи, молодых и старых, здоровых и неработоспособных. Богатые увеличивали

---

* В V в. до н. э. заработок рабочего в Греции равнялся 1 драхме; мера овсяной муки стоила 2 драхмы, мера крупчатки — 3 драхмы. По данным надписей элевсинской доски, к середине IV столетия заработная плата удвоилась и утроилась и соответственно повысились в цене: мера крупчатки стоила уже 5—6 драхм. Ср. *Giraud P.* Der Gewerbliche Arbeitslohn im alten Griechenland. Paris, 1900.

свои владения земельными наделами бедных граждан, так что последние могли пальцем указать на тех, кто их согнал с их прежних владений и теперь сидел на земле их собственных предков. Из страха перед этим людским судом богатые и считали своей обязанностью хотя бы поддерживать существование тех, кто обнищал благодаря им. Так, в наше время, около 50 лет тому назад, Дальфус Шерер-Кестнер и другие эльзасские филантропы были вынуждены устроить благотворительные учреждения, чтобы старики рабочие, руками которых они нажили миллионы, не бродили с сумой по улицам их огромных фабричных владений.

Однако для того чтобы получать долю при раздаче государством припасов и денег, нужно было принадлежать к сословию граждан и обладать гражданскими правами: перед раздачей значительного количества хлеба Перикл велел произвести перепись афинского населения и продать в рабство тех, кто был внесен в списки граждан, не обладая в действительности гражданскими правами. Поэтому во время римских гражданских войн многие переселились в Рим, чтобы получать свою долю при многочисленных раздачах всякого рода припасов (хлеб, вино, масло и т. п.). Цезарь велел пересмотреть списки граждан и вычеркнуть всех, кто не мог доказать своих прав на римское гражданство; этим путем число значившихся гражданами сократилось с 320 000 до 150 000.

Поддержка бедных граждан со стороны государства и богатых первоначально являлась обязанностью, а не актом добровольного усмотрения: считали своей обязанностью исправить несправедливость судьбы и смягчить нужду, возникшую благодаря ростовщической скупке земель, принадлежавших предкам этих бедных граждан. Забота о поддержке существования бедных была чем-то вроде обезвреживающего средства. Бедный гражданин языческого общества не видел в этой заботе унижения своего человеческого достоинства; он смотрел на себя, как на равного богачу, и не считал себя обязанным ему за щедрость, которая в глазах его являлась лишь скудным возмещением отнятого раньше имущества. Апостол Иаков, хотя и неясно, выражает это чувство в своих гневных словах о рабском пресмыкании «святых» и верующих перед богачами, приносящими дары их общинам.

Правда, благородное чувство братского единения, которое вначале заставляло государство и богатых считать своей обязанностью полную поддержку бедных граждан, не могло не выродиться в скором времени, когда большая численность и легко возбудимые страсти бедняков стали часто приводить к народным восстаниям и гражданским войнам. С этого времени их поддерживали, постольку поскольку они внушали страх. Вначале лишь действительные граждане, пользовавшиеся гражданскими правами,

получали припасы и деньги: в Риме необходимо было доказать свое происхождение от одной из тех четырех триб (общин одного из городских участков), которые принимали участие в основании города. Впоследствии же эти раздачи были распространены на всех бедных без различия.

Римский сенат еще в древнейшие времена ввел хлебное управление, так называемую annona (попечительство о ежегодном подвозе хлеба), для продажи бедным хлеба ниже рыночной цены. По данным, приводимым в римской истории Тита Ливия (IV, 12), первый praefectus annonae, председатель этого управления, был назначен в 439 г. до н. э. Эта должность была столь почетна и важна, что аристократическая партия пять лет подряд оставляла ее за Помпеем, а Август, достигнув императорской власти, принял титул praefectus annonae и ввел реформу этого управления. Все провинции империи обязаны были посылать в Рим определенное количество хлеба, продажную цену которого устанавливал сенат; но народные трибуны и демагоги, чтобы заслужить благосклонность народа, неоднократно требовали понижения цены. Семпроний Гракх в качестве народного трибуна предложил в 123 году до н. э. lex frumentaria (хлебный закон), целью которого было понижение цены на хлеб; а через 20 лет народный трибун Апулей Сатурнин снова понизил ее. Сулла отменил было хлебный закон Гракха, но после его смерти сенат принужден был восстановить его, чтобы предупредить народные восстания, а в 581 г. до н. э. Lex Clodia, хлебный закон, предложенный народным трибуном Клодием, совершенно отменил всякую плату за хлеб, который annona раздавала народу; это стоило республике пятой части ее государственных доходов. Какое христианское государство обнаружило когда-либо подобную «деятельную любовь»?

Весьма значительно было число тех, чье имя было занесено в списки граждан, благодаря чему они получали право на участие в раздаче припасов, а иногда и денег. Как мы уже упоминали, Цезарь ограничил их число до 150 000, но Август после ревизии снова увеличил его до 200 000. Имя в списках было собственностью, которая могла переходить к другому лицу путем наследования, а также и продажи; покупка такого права имела такое же значение и результаты, как достижение (путем наследования или усыновления) юридического звания потомка одной из триб, участвовавших в основании Рима. Но только мужчины имели право на раздаваемые припасы; императоры Нерва и Траян распространили это право на сирот и детей, так называемых puetli et puellae alimentarii (мальчики и девочки, получающие пособия). Император Аврелиан через 300 лет после начала нашей эры ввел раздачу печеного хлеба вместо зернового, так как у бедных не было средств для помола и печения хлеба. Константин, как и папы,

был принужден следовать примеру языческих императоров. Когда он перенес свою резиденцию из Рима в Константинополь, он приказал раздавать хлеб всем жителям города. Императоры и их наместники заботились об удовлетворении потребностей всегда готовой к мятежам черни Рима, Константинополя, Александрии и других больших городов империи, чтобы предупредить возможность восстаний. Теперь уже не любовь к ближнему, а страх перед ним создавал милосердные сердца. Богатые жили в постоянном страхе перед бедными, которых Сократ (в сочинении Платона о государстве, книга X) сравнивает с осами, т. е. с опасными громилами, необузданные страсти которых вселяли ужас: как только после восстания государственная власть попадала в их руки, они уничтожали долговые обязательства и делили между собою имущество богатых граждан, которых они отправляли в изгнание или перебивали.

Голодная чернь в Риме, Византии, Александрии и т. д. настолько умножилась в течение первого столетия христианского летоисчисления, что императорскому правительству и богатым гражданам, несмотря на искреннее желание, не удавалось всех их насытить, или отправить в колонии на границы империи, или же упрятать в императорские легионы; они принуждены были прибегать к силе, чтобы обуздывать чернь. Полицейская деятельность явилась достойным продолжением благотворительной деятельности. Ремесло полицейских пользовалось таким презрением, что граждане отказывались им заниматься. Афинское государство вынуждено было пользоваться рабами, обыкновенно скифами, которые восстанавливали порядок при помощи кнута, так что рабы били кнутом и увечили свободных граждан. Римские императоры вербовали для этой цели банды варваров — готов, герулов, скандинавов и т. п. Последние разгоняли бунтующий плебс палками и бичами, считая ненужным и ниже своего достоинства пользоваться против них своим оружием. Знаменитый скандинавский герой Гаральд Гарфагр, в IX столетии превративший Норвегию в единое благоустроенное королевство, когда-то стоял на часах перед порталом императорского дворца в Константинополе.

Именно из этой народной массы, пользовавшейся государственной и частной благотворительностью, апостолы и отцы церкви навербовали главную массу первых последователей христианского учения.

ДЕЯТЕЛЬНАЯ ЛЮБОВЬ ЕПИСКОПОВ И МОНАХОВ

Отцы церкви и епископы первых столетий христианского летоисчисления вербовали последователей христианства из среды распущенной, отвыкшей от труда и склонной к мелкой наживе

городской черни Восточно-Римской империи. Мы видели, что апостолы были не особенно требовательны при выборе «святых» и верующих; их преемники поступали точно таким же образом. Когда им удавалось захватить в свои руки, подчинить и направить эту толпу необузданных и изголодавшихся босяков, которые во время восстаний зачастую грабили и выжигали целые кварталы, то этим самым они приобретали грозное оружие, с помощью которого имели возможность сопротивляться императорам и наместникам провинций и навязывать им свою собственную волю. Это была героическая эпоха христианства. Епископы брали на себя труд одновременно кормить и обучать этих лаццарони, чтобы воздействовать на их желудок и голову и господствовать над ними. Монахи Верхнего Египта были не пьяницы и грязные бездельники, подобно мнимосвятым монахам средних веков, а грубые и работящие крестьяне, занимавшиеся обработкой обширных полей. Добытый хлеб они доставляли на самодельных судах александрийским епископам для раздачи принявшему христианство плебсу. Богатых энергично привлекали и принуждали к пожертвованиям; если они не жертвовали добровольно, то епископы и чернь действовали на них угрозами и преследованиями *. Они приносили дары церквам и народным вождям, чтобы этим застраховать себя от уличных беспорядков и грабежей, которые, правда, можно было подавить грубой силой охранной полицейской стражи из варваров-наемников, но никогда нельзя было предусмотреть и предупредить. В случае нужды епископы сами становились во главе возмущений и погромов. Святой Кирилл, патриарх александрийский, был зачинщиком и руководителем ужасного возмущения, приведшего к убийству знаменитого языческого ученого Ипатии и к пожару и разграблению части города.

---

* Огюстен Тьерри в своей «Истории святого Иеронима» (стр. 480 и сл.) выбалтывает средство, примененное святым Августином для того, чтобы выжать деньги у одного богатого римлянина, принадлежавшего к патрицианской семье, перешедшей в христианство. Этот римлянин, по имени Пиниан, отправился со своей женой, в сопровождении епископа Алиния, в североафриканский город Гиппон для беседы со святым Августином, который был там епископом. Сейчас же священники, подчиненные его епископской власти, составили заговор, чтобы завладеть имениями супружеской четы. «Беспрерывно подстерегали богатых людей,— сообщает О. Тьерри,— их завлекали, устраивали им ловушки, часто даже совершали над ними насилие. И зачастую выборы в епископы, которые издалека имели вид внушения святого духа, были лишь темной проделкой сатаны». Посреди церкви, в то время как святой Августин совершал богослужение, вспыхнуло народное возмущение: чернь угрожала Пиниану и его жене и принудила их к клятвенному обещанию не покидать город Гиппон. Алиний, скрывшийся, чтобы не быть разорванным верующими, написал своему другу Августину письмо, доказывая, что вынужденная клятва ни к чему не обязывает; но набожный епископ, в ответ на упреки матери Пиниана, что он допустил осквернение

Страх и политические мотивы были стимулами благотворительной деятельности богатых христиан и епископов Византийской империи. Святой Кирилл, Иоанн Златоуст и христианские патриархи были ловкие демагоги, ничуть не останавливавшиеся перед насилием. Они ухаживали за чернью, проповедовали войну бедных против богатых и разжигали и направляли народный гнев, так что императоры трепетали, несмотря на охрану варваров-телохранителей. Но когда впоследствии епископы навязали свою волю императорам и наместникам, они умерили свой гнев против богатых и власть имущих и оставили свои демагогические привычки. Бедные, которых они до сих пор, по образцу апостолов, высоко ставили, как избранников господних, с тех пор потеряли их благосклонность и милость; они уже не были теми, которых «избрал Бог быть богатыми верою и наследниками царствия» (Иаков II, 5), а только презренной чернью, которую нужно силою заставить покориться и лишить последнего остатка чувства собственного достоинства с помощью мелочного и унизительного благотворительного попечения. Теперь епископы регулярно становились на сторону государственной власти, когда она прибегала к грубому насилию для обуздания низших слоев и для жестокого наказания за восстание. Героической эпохе христианства пришел конец.

Папы боялись народных возмущений, так же как и языческие императоры, преемниками которых они были. Они продолжали их политику и также заботились о пропитании народа — не из любви, а из страха. Они сохранили аппона, то есть управление, заведовавшее регулярным и дешевым подвозом хлеба, как ценное наследие языческого мира. Кроме того, кандидаты на сан папы и епископа были вынуждены заискивать перед христианским плебсом еще и потому, что он имел голос при их выборах *.

Casa Annonaria (управление по хлебным делам), сделавшаяся вспомогательным средством для поддержки папской власти, еще в начале XVII столетия была реформирована папой Павлом VII, чтобы помешать изменению цен на важнейшие пищевые продукты, особенно на хлеб, который в течение двух столетий продавался в Риме по 3—4 копейки за фунт, в то время как рост хлебных цен

церкви, сказал: «Когда дают обещание, нужно держать его; нарушить свою клятву или же ложно истолковать ее — смертный грех». Несчастный Пиниан был освобожден от своей клятвы лишь после того, как его карманы были опустошены до дна. Эта назидательная история дошла до нас лишь благодаря письмам святого Августина.

* Выборы пап и епископов служили поводом к бунтам и кровавым столкновениям между соперничавшими партиями. Выборы папы Дамасия в IV столетии ознаменовались осадой церкви и убийством более 200 человек; государственная власть принуждена была выступить в роли посредника, чтобы усмирить чернь и прогнать избранного в папы Урбана вместе с многочисленными священниками, которых он успел посвятить.

и голод регулярно опустошали прочие европейские города. Папское «управление по хлебным делам» было упразднено в 1797 г. революционным правительством *.

Монастыри неуклонно следовали примеру епископов и пользовались всяким случаем, чтобы лишить нуждающихся «братьев во Христе» своего расположения, не оправдывавшегося более соображениями политической мудрости. Они прекратили заботы о пропитании бедных христиан и уже не раздавали им ежедневных хлебных порций, но зато по-прежнему не скупились на молитвы. Теперь монахи не обрабатывали уже земли, чтобы отсылать припасы для раздачи нуждающимся правоверным: они обзаводились многочисленными рабами и крепостными, чтобы освободиться от всякого производительного труда и всецело посвятить себя попрошайничеству и вымоганию. Аббатство Сен-Жермен-де-Пре в Париже в IX столетии обладало огромным земельным имуществом, для обработки которого требовалась целая армия из 9000 крепостных и ленников. И это не было исключением: все монастыри средневековой Европы владели колоссальными поместьями. Независимо от помещичьих прав, которыми они пользовались не хуже феодальных баронов, они получали еще десятину, совсем как епископы и священники. Довольно щедрое гостеприимство монахов и время от времени устраиваемая ими раздача припасов не составляли для них тяжелого бремени. Десятины и проценты, которые они получали, доставлялись им натурой. И так как плохие пути сообщения и слабое развитие обмена делали невозможным выгодный сбыт хлеба, овощей, свиней, овец, кур и других сельскохозяйственных продуктов, из которых составлялись десятины и проценты, то монастырям ничего не стоило оказывать гостеприимство странникам и раздавать милостыню бедным, вместо того чтобы припасы эти сгнивали в монастырских амбарах. Если они и обнаруживали некоторое великодушие при раздаче овощей и даже мяса, которого они не могли съесть сами, то они проявляли зато крайнюю скупость по отношению к вину, которое они могли сохранять в подвалах. Монастырские погреба пользовались столь же заслуженной, сколь и широкой известностью. Вино и хороший стол являлись важными, необходимыми для полного блаженства членами символа веры монахов и высших

* Апостолическое «управление по хлебным делам» предоставляло пекарям право продавать хлеб независимо от того, имелся ли он в избытке или в скудном количестве, по 7 римских талеров за гиввио, равнявшийся 640 фунтам. До 1763 г. в счетах Casa Annonaria прибыли и убытки покрывались; но с этого времени началось повышение хлебных цен, прогрессивно продолжавшееся до конца столетия. Несмотря на эти убытки, папская власть сохранила те же цены на хлеб, что и прежде, из страха перед народным недовольством, поэтому, когда в 1797 г. папское правительство было низвергнуто, в Casa Annonaria был обнаружен дефицит почти в 600 000 рублей.

церковных сановников — тех самых, которые с глубоким убеждением заклинали страсти бедняков как дьявольское наваждение и проповедовали им посты и умерщвление плоти.

Стимулом благотворительности монахов и епископов, заключавшейся в раздаче того, чего они не могли сами съесть, продать или сохранить, является страх — уже не перед бедными, а перед феодалами и наемными бандами, бродившими по всей стране. Монастыри и церкви часто подвергались грабежам, так как грозные проклятия пап и епископов по адресу неверующих, покушавшихся на церковные имущества, служили очень плохой защитой. Предводители варварских банд, а также и правоверные католики — короли и бароны — всегда считали себя вправе запускать лапу в церковную и монастырскую казну, чтобы выпутаться из денежных затруднений *. Епископы и монахи для своей безопасности должны были взывать к храбрости и сочувствию народа и были поэтому вынуждены воспитывать и сохранять в массах крестьян и ремесленников чувство почтения к монастырским имуществам. Для этого-то они и убеждали народ, что владеют этими имуществами лишь для того, чтобы милостыней облегчить нужду бедняков.

Между тем эта благотворительность, вызванная только страхом, стала исчезать с исчезновением своей настоящей причины: королевская жандармерия достигла достаточной численности для освобождения королевства от его бича — разбойничающих баронов и наемников, а пути сообщения увеличились в числе и сделались в достаточной степени безопасными для развития торговых сношений. Теперь церкви и монастыри стали уже продавать излишек сельскохозяйственных продуктов, как собранных с собственного хозяйства, так и получаемых в виде десятины и процентов. Таким образом, монахи и епископы оказались ворами по отношению к имуществу бедных, ибо в действительности церковные и монастырские земельные имущества, равно как и десятины и проценты, возникшие из вкладов великодушных жертвователей для помощи бедным или же из пожертвований, которые у них выманивали под этим ложным предлогом, принадлежали не епископам и монахам, а церкви — ecclesia, т. е. общине верующих. На это юридическое основание и ссылалась революционная бур-

* Карл Мартелл, дед Карла Великого, основателя светской власти пап, грабил и захватывал церковные имущества и раздавал их своим воинам. Короли феодальной эпохи держались того мнения, что церковные богатства были накоплены лишь для удовлетворения их собственных неотложных нужд. Они облагали монастыри и церкви с той же бесцеремонностью, с которой грабили евреев. Но духовенство, замечает по этому поводу Монтескье, «обладало такими неистощимыми богатствами, что ему, должно быть, не раз попадали в руки почти все земельные владения страны, при всех трех династиях французских королей».

жуазия 1789 г., чтобы завладеть церковными имуществами под предлогом возвращения их нации. Монахи и епископы потеряли народную любовь, которая в течение столетий служила им защитой, благодаря тому, что торговали хлебом с церковных и монастырских земель, лишая его благотворительного назначения. В Англии и Франции они были согнаны со своих владений в революционную эпоху, причем массы крестьян и рабочих не поднялись на их защиту.

Католическую церковь упрекали в том, что она как бы застыла в своем учении, своих догматах, формах и обрядах, переходивших без изменения из столетия в столетие. Такое свидетельство о бедности выдается ей совершенно несправедливо. Напротив, католицизм сумел приспособляться к различным местным и временным условиям с большой хитростью и ловкостью. Он с необыкновенной гибкостью пользовался благотворительностью, чтобы пускать ее в ход для основания, сохранения и поддержания своего авторитета и ореола. Презрительное отношение к земным благам — этот основной догмат апостолов и первых христиан, заботившихся лишь о благах загробной жизни, не имея возможности овладеть земными благами,— был сейчас же оставлен церковью, как только она добилась земных богатств и могла совершать выгодные сделки с жатвой и десятиной, когда-то принадлежавшими бедным. В настоящее время церковь шествует во главе промышленного движения и коммерческой спекуляции. Монастыри являются промышленными предприятиями, которые во Франции специально занимаются фабрикацией ликеров, не пренебрегая и другими прибыльными отраслями промышленности. Трапписты, после того как заменили свой лозунг «Брат, нужно умирать» лозунгом «Брат, нужно дестилировать», занялись также фабрикацией фарфоровых изделий *.

Женские монастыри также присоединились к движению столетия. Нищенские ордены уступают место обществам монахинь, которые практикуют грязное и назойливое попрошайничество; другие святые женщины с большим искусством занимаются самой бесстыдной эксплуатацией сирот, которых они берут на воспитание из чувства христианского милосердия. Их милосердие приносит им миллионы.

---

* Трапписты, которые встречают друг друга мрачным приветствием «Брат, нужно умирать» и ради развлечения сами копают свои могилы, столь же ловкие дельцы, сколь набожные христиане. Вот пример их коммерческой ловкости:

Монастырь La grande Trappe в Салиньи купил в 1894 г. у вдовы Арнулэн за 6200 франков участок земли размером в 12 гектаров, известный под названием «Большой препотэнский луг». Благодаря исследованиям одного из братьев ордена, опытного химика и геолога, монахи знали, что участок заключал в себе богатые залежи фарфоровой глины и глазури. Они сейчас же вслед за покупкой собрали акционерное общество с капиталом в 2 миллиона, из которых им была предостав-

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ БУРЖУАЗИИ

Для увеличения своего состояния, образовавшегося путем кражи части наемного труда, буржуазия необходимо должна иметь в своем распоряжении значительное число свободных рабочих, которые не объединены между собою, не пользуются защитой свыше и достаточно бедны для того, чтобы под давлением нужды продавать свой труд за бесценок. С систематической последовательностью она освобождала рабочих от феодального гнета, разрушала союзы феодальной эпохи и уничтожала те немногие благотворительные убежища, которые еще предоставляла рабочим религия. Число праздничных дней, в которые католическая церковь при дореволюционном режиме воспрещала пользоваться трудом рабочих, достигало 90, включая и 52 воскресенья, т. е. оно достигало в среднем двух дней в неделю. Эти многочисленные праздники являлись препятствием для эксплуатации рабочих, а раздача супа и припасов, еще сохранившаяся в некоторых монастырях, доставляла нуждающимся рабочим некоторое дополнение к плате за те четыре дня в неделю, в течение которых было разрешено их эксплуатировать. Протестантство, желая удовлетворить промышленников-буржуа, которых было весьма много в его рядах, отвергло религиозную милостыню и отрицало существование святых в небесах, чтобы на земле можно было отменить их празднование. Революция 1789 г. была еще догадливее. Реформированная религия сохраняла воскресенье; революционная буржуазия решила, что одного дня отдыха раз в семь дней слишком много, и потому ввела десятидневную декаду, чтобы день отдыха повторялся лишь раз в десять дней. А чтобы раз навсегда похоронить воспоминание о церковных праздниках, она заменила в республиканском календаре имена святых названиями металлов, растений и животных. Законом 24 Вандемьера (месяц сбора винограда) II года республики (15 октября 1793 г.) милостыня была признана проступком.

лена, за вклад в 12 гектаров, сумма в 800 000 франков, в 1600 акциях по 500 франков. Вдова Арнулэн, не подозревавшая о богатствах, содержащихся в ее бывших владениях, проданных по самой низкой цене, потребовала теперь от траппистов соответствующей доли в этой прибыли. Набожные мошенники отвергли ее требование. Она принуждена была возбудить дело в Мортанском суде, который решил его в ее пользу: суд признал, что почва «Большого луга» в момент продажи обладала большой ценностью, которая совсем не вошла в покупную цену. Но «сыны Господа» не захотели подчиниться решению суда «сынов человеческих»: они перенесли дело в апелляционный суд в Каэне, который, однако, утвердил приговор Мортанского суда. Со скрежетом зубовным они вынуждены были проглотить неудачу этой мошеннической проделки и заплатить за участок по оценке эксперта.

Буржуазная экономия — это духовное проявление материальных интересов буржуазии — продолжала дело религии своими нападками на меры государственной охраны рабочих. Раздача хлеба общинными управлениями, законодательная нормировка цен на припасы и Casa Annonaria — этот прототип и образец всех подобных учреждений, перешедший к папству от язычества,— служили объектом резкой критики физиократов, как Кондорсе, аббат Галиани и другие. Эти ученые выступили в роли восторженных поклонников свободы хлебной торговли, которую Неккер сравнивал с самым большим в мире игорным столом, ибо «с помощью одного лишь миллиона можно было довести нацию до голодной смерти».

Современное производство, нуждающееся для своего развития и расширения в избытке дешевых рабочих сил, получило сильный толчок благодаря тому, что революционная буржуазия изменила условия жизни рабочих, уничтожив цехи и существовавшие при старом режиме меры государственного призрения. Этим путем капитал с первого же своего шага создал перенаселение рабочих, для которых не существовало обеспеченного заработка — их единственного источника существования. Число бродяг и нищих, одно из неизлечимых зол цивилизации, настолько выросло, что начиная с XVI столетия во Франции для них были установлены суровые наказания: их приговаривали к сечению, клеймению и повешению. Эти наказания были возобновлены во время революционного периода XVIII столетия: вышеупомянутый закон, изданный в Вандемьере II года, повелевал нищим находиться при своей общине, где должны были быть устроены мастерские для предоставления им занятий. Нищий, самовольно оставивший общину, приговаривался к тюремному заключению с принудительными работами, а за вторичный побег — к ссылке на о. Мадагаскар. При Людовике XV были устроены убежища для бедных, или работные дома, которые были настоящими тюрьмами, потому что там скверно обращались с бродягами, чтобы отучить их от бродячей жизни. То же самое явление перенаселения обнаружилось и в Англии, и здесь, несмотря на самые жестокие репрессивные меры, масса бродяг и нищих, оторванных от земледельческого труда превращением пашен в пастбища, все возрастала. В этой стране протестантской реформации пришлось дополнить меры строгости мерами кротости и христианской любви: при Елизавете были изданы Poor-laws, или законы о бедных, возлагавшие на каждую общину обязанности содержать своих бедных. Они до сих пор в силе и приводят к парадоксальному результату чисто буржуазной любви к ближнему, которая возлагает бремя содержания бедных на бедных же: так, например, в Лондоне богатые приходы, куда нуждающимся закрывает доступ высокая квартир-

ная плата, не платят налога в пользу бедных, в то время как рабочие кварталы, кишащие неимущими, обременены тяжелым налогом для бедных. Буржуазия сперва создала бедных, чтобы иметь дешевую рабочую силу, а когда количество бедных превысило то число, которому она могла дать заработок без сокращения своей прибыли, она начала выбрасывать лишних рабочих на мостовую, высылать их на родину и присуждать к тюрьме и телесным наказаниям. Буржуазия превратила в преступление ту бедность, которая не могла оказать ей пользу при накоплении богатств.

Вопрос о бедных в первые же дни революции 1789 г. выделился своей остротой и неотложностью. Бальи, который был избран в мэры Парижа специально для того, чтобы смягчить нужду рабочих, выброшенных на мостовую политическим кризисом, забирал их целыми толпами и запирал, как диких зверей, на Монмартрском холме. Всего их набралось до 18 000 человек. Участники штурма Бастилии сторожили их там, вооруженные пушками, с горящими фитилями в руках. Это поведение революционных буржуа, которые торжественно заявляли, что начали борьбу за «освобождение человечества», было для рабочих предвестником того обращения, которого они могли ожидать со стороны победоносной буржуазии.

Правда, когда для успешного сопротивления союзным монархам Европы понадобилось прибегнуть к мужеству народных масс, революционные буржуа принуждены были отложить на время применение силы с похвальной целью сдерживать народные массы на почтительном расстоянии. Они торжественно поклялись раздать солдатам республики миллиард из имущества эмигрантов и завлекали бедных демагогическими фразами отцов церкви и бывших епископов, константинопольских и александрийских. Через восемь месяцев после принятия упомянутого закона (Вандемьер II года), который все же не решались применять, Барер прочел в Национальном конвенте от имени Комитета общественного спасения доклад об «искоренении нищенства, которое является странствующим обвинением и живым доносом на правительство... Картина нищенства была до сего дня во всем мире лишь историей заговора имущих против неимущих». В то время как члены Национального конвента кормили бедных таким высокопарным филантропическим фразерством, сами они завладевали имениями духовенства и монастырей, по праву принадлежавшими бедным, и делили и крошили в пользу имущих общинные земли, раздел которых по всей стране еще умножил число доведенных до сумы рабочих. Если бы война не собрала под знамена значительного процента (несколько сот на тысячу) безработных и неимущих городских рабочих и крестьян и не перебросила их к границам страны, то по всей Франции, в городах и деревнях, вспыхнуло бы восстание.

Война была более удобным способом отделаться от бедных, чем выдуманная мэром осада на Монмартре и направленные на осажденных пушки героев Бастилии, превратившихся в верных цепных собак только что вылупившегося буржуазного строя.

Революция ускорила темп промышленного развития. Буржуазия устранила цеховые управы, союзы и разнообразные путы, которыми старый режим сковывал торговлю и промышленность. Она извлекла немалую выгоду из этой свободы и основывала фабрики или расширяла уже существующие. Революция проявила жадность изголодавшегося чудовища к рабочему мясу, которая еще усилилась, когда война унесла значительное число взрослых и сильных рабочих. Ввиду недостатка во взрослых новый строй взялся за детей, употребление которых для промышленных работ было воспрещено только что упраздненными цехами: до революции нельзя было эксплуатировать на фабриках детей моложе 14 лет, да и дети старшего возраста работали там в небольшом числе. Большое количество 14-летних детей, работавших на фабрике ковров Ревельона, возбудило сильное негодование среди ремесленников Сен-Антуанского предместья Парижа, так что они подожгли фабрику в тот самый момент, когда в Париже приступали к выбору депутатов в Генеральные Штаты 1789 г. Рабочий вопрос, так же как и вопрос о бедных, вырос у самого преддверия революции. Так как дети рабочих и ремесленников не могли покрыть спрос жадной промышленности, то к ним присоединили сирот и подкидышей. «Декада», «философский, литературный и политический орган» идеологов и экономистов, объявляет на своих столбцах как о триумфе филантропии, что «Бойе-Фонфред, брат члена Конвента, носившего то же имя, владелец крупной фабрики в Тулузе, получил разрешение набрать пятьсот детей из сиротских приютов для работ в своих мастерских. Таким образом, он собрал в своей фабрике приютских питомцев Тулузы, Монпелье, Каркассоны и окрестных местностей» (20 Вантоза (месяц ветра) VI года, т. е. 10 марта 1797 г.). Промышленная эксплуатация детей и женщин, эта разрушительница рабочей семьи, является одним из славнейших завоеваний филантропии.

Дешевое пропитание для рабочих, с похвальной целью понижения заработной платы, было также одной из излюбленных филантропических идей фабрикантов и экономистов XVIII столетия. Хлеб, по их взглядам, был слишком дорогим продуктом для рабочих; они с радостью переняли картофель у Пармантье, а Жан Баптист Сэй видел еще более удачную находку в бананах *.

---

* Ж. Б. Сэй с удовольствием повествует о преимуществах бананов в своем «Учении о государственном хозяйстве» (книга I, гл. 17). «Один и тот же участок земли,— пишет он,— приносит бананов 106 000 кг, картофеля — 2400 кг и хлеба — 800 кг; $^1/_2$ гектара, засеянного в Мексике бананами, может прокормить более

«Декада» в своем номере от 10 Жерминаля (месяц почек) VIII года (30 марта 1800 г.) поместила добрый совет в целях дешевого пропитания народа, облегчающего накопление сбережений, «заменить обычный пшеничный и ржаной хлеб другим, приготовленным из ячменя, овса, кукурузы, проса, бобов, картофеля и каштанов». Если французы когда-нибудь будут изучать революцию со спокойным беспристрастием и без классовых предрассудков, то они заметят, что идеи, составившие величие революции, перешли к ним из Швейцарии, где буржуазия еще раньше достигла господства. А. П. де-Кандоль заимствовал из Женевы так называемые «экономические супы», иначе «супы для бедных», произведшие фурор в революционном Париже, потому что они «доставляли мелким ремесленникам здоровую и вкусную пищу». «Владельцы фабрик,— пишет «Декада» в номере от 10 Нивоза (месяц снега) VIII года (9 января 1800 г.),— должны были бы установить в своих мастерских большие котлы с таким супом, чтобы давать пищу рабочим с очевидной выгодой для обеих сторон... Благодетельное действие такого нововведения должно радовать не только наше чувство гуманности: и политику должно быть ясно, что средство, обеспечивающее бедным более дешевое пропитание, в то же время обеспечивает спокойствие в государстве». Граф Румфорд, прозванный «министром гуманности», стоял во главе комитета, который устраивал «супы для бедных» в Сен-Антуанском предместье и других кварталах Парижа. Даже сухой и черствый Вольней не мог удержаться от умиления «при виде того, как это общество высокопоставленных лиц возилось с горшком кипящего супа» («Декада» от 10 Фримера (месяц зрелости) X года, т. е. 30 ноября 1801 г.). Вот в чем заключался весь результат, все крохи торжественных обещаний и шумихи демократических фраз Национального конвента.

Филантропия, получившая право гражданства во французском языке только в середине XVIII столетия, с триумфом вступила в революционную Францию, чтобы занять место христианской деятельной любви.

* * *

Революция подготовила общественную почву для возникновения машинного производства, которое нашло достаточное количество рабочих за баснословно дешевую плату. В них оно нужда-

---

50 человек, в то время как в Европе, засеянный хлебом, он едва может прокормить двух человек». Картофель, который возделывался в Италии и Англии уже начиная с XVII столетия, лишь в первой половине XIX столетия стал всеобщим народным пищевым продуктом.

лось для того, чтобы развиваться и обогащать миллионами и миллиардами класс капиталистов. Пролетариат — созданный капитализмом производительный класс — есть продукт современности, несмотря на латинское происхождение его имени. Он коренным образом отличался от угнетенных и эксплуатируемых классов прежних времен. Пролетарий есть гражданин, пользующийся, по крайней мере в теории, политическими правами, но он не обладает ни собственностью, ни другим каким-либо общественно гарантированным обеспечением жизни. Он существует изо дня в день случайной заработной платой, реализацией единственного товара, который он может продавать,— собственной рабочей силы. Если капиталист больше не нуждается в этой рабочей силе, он выбрасывает рабочего на мостовую, нисколько не заботясь, что станет с ним и его семейством.

Если на первых порах капиталистического производства промышленности не хватало рабочих сил, как в наши дни сельскому хозяйству, то машина пришла ей на помощь, сделав возможным применение женского и детского труда и создав перенаселение рабочих, или, говоря словами Энгельса, «резервную рабочую армию». Капиталист больше не боится требований рабочих; он предписывает пролетариям законы, он деспотически определяет высоту платы и продолжительность рабочего дня, устанавливает внутренний распорядок, штрафует и увольняет.

Пауперизм эпохи капитализма отличается от пауперизма прежних общественных эпох не менее, чем современный пролетариат от пролетариата древнего мира.

Неимущие классы древних городов-государств делятся на три резко отличающиеся категории: рабы, ремесленники и поденщики и бедные. Большинство последних были деклассированные, опустившиеся из высших сословий люди, не обученные никаким ремеслам, да и не хотевшие ими заниматься, за исключением, разве, оружейного мастерства. Государство и богатые заботились об их пропитании, вначале из чувства братства, позднее из страха перед их мятежными стремлениями. Но они не подвергали их промышленной эксплуатации. С IV столетия до н. э. эти бедные, особенно многочисленные в Греции, вели войны друг с другом, так как они сражались во всех армиях в качестве наемников. Они продавали свои услуги даже варварам (персам, карфагенянам и другим) в их войнах с Грецией. После завоевания Азии Александром и Греции римлянами они разошлись по всему древнему миру, занявшись самыми разнообразными профессиями: солдат, риторов, философов, врачей, чиновников и паразитов.

Бедные капиталистической эпохи, обнищавшие в физиологическом отношении, благодаря однообразному, нездоровому и доводящему до потери сил труду, а также вследствие алкоголизма,

туберкулеза и т. п., не обладают физической силой, умственным развитием и боевым духом бедных древней эпохи. Сравнительно слабых полицейских сил достаточно для того, чтобы сдерживать их в границах порядка. Уступчивость и смирение, которые наблюдают в пролетариате,— явление современное. Оно возникло не более полустолетия тому назад.

Сильное повышение цен во второй половине XVIII столетия, вызванное быстрым ростом городского населения, а также недостатком дорог и несовершенством транспорта, приводило к народным возмущениям, подготовившим сельское и городское население к революции. Еще в первой половине XIX столетия значительный неурожай был в состоянии вызвать народные волнения: плохой урожай 1847 г. послужил одним из поводов к революции 1848 г. В то время бедные внушали ужас господствующим классам; их пропитание составляло еще предмет забот государственных людей; самые реакционные правительства, в случае неурожая, не останавливались перед отменой пошлин и покровительством иностранному ввозу, чтобы помешать повышению хлебных цен. Теперь страх перед бедняками исчез. Министры и депутаты с легким сердцем подают голоса за охранительные пошлины, от которых дорожает хлеб. Крупные промышленники, которые еще при второй империи требовали беспошлинного ввоза хлеба и скота, чтобы доставить бедным дешевое пропитание, теперь настолько уверены в своей власти удерживать заработную плату на низшем уровне, как бы высоки ни были цены на припасы, что больше не интересуются пропитанием рабочих и в политике взвинчивания ввозных пошлин на хлеб и мясо идут рука об руку с аграриями господина Мелина.

Богатые классы чувствуют себя настолько огражденными от всякого восстания бедных, благодаря их привычке к своему положению и смиренной покорности судьбе, что нисколько их не боятся. Они страшатся лишь единоличных анархических требований о возврате присвоенного и попыток мести, краж и покушений. И все-таки они отказываются точно исследовать причины проступков и преступлений, число которых растет в той же мере, как и прогресс цивилизации; отказываются из страха, что придется констатировать ответственность общественного строя, приносящего им столько барышей. Законодатели, издающие законы, и власти, приводящие их в исполнение, до сих пор видят неприкосновенный правовой догмат в так называемой свободной воле спиритуалистической философии и христианства и не могут еще отказаться от того взгляда, что только сам преступник ответствен за совершенные им преступления. Ломброзо и его пресловутая школа, открывшие причину преступности в физических свойствах и задатках преступников, пустили в обращение балласт лживой

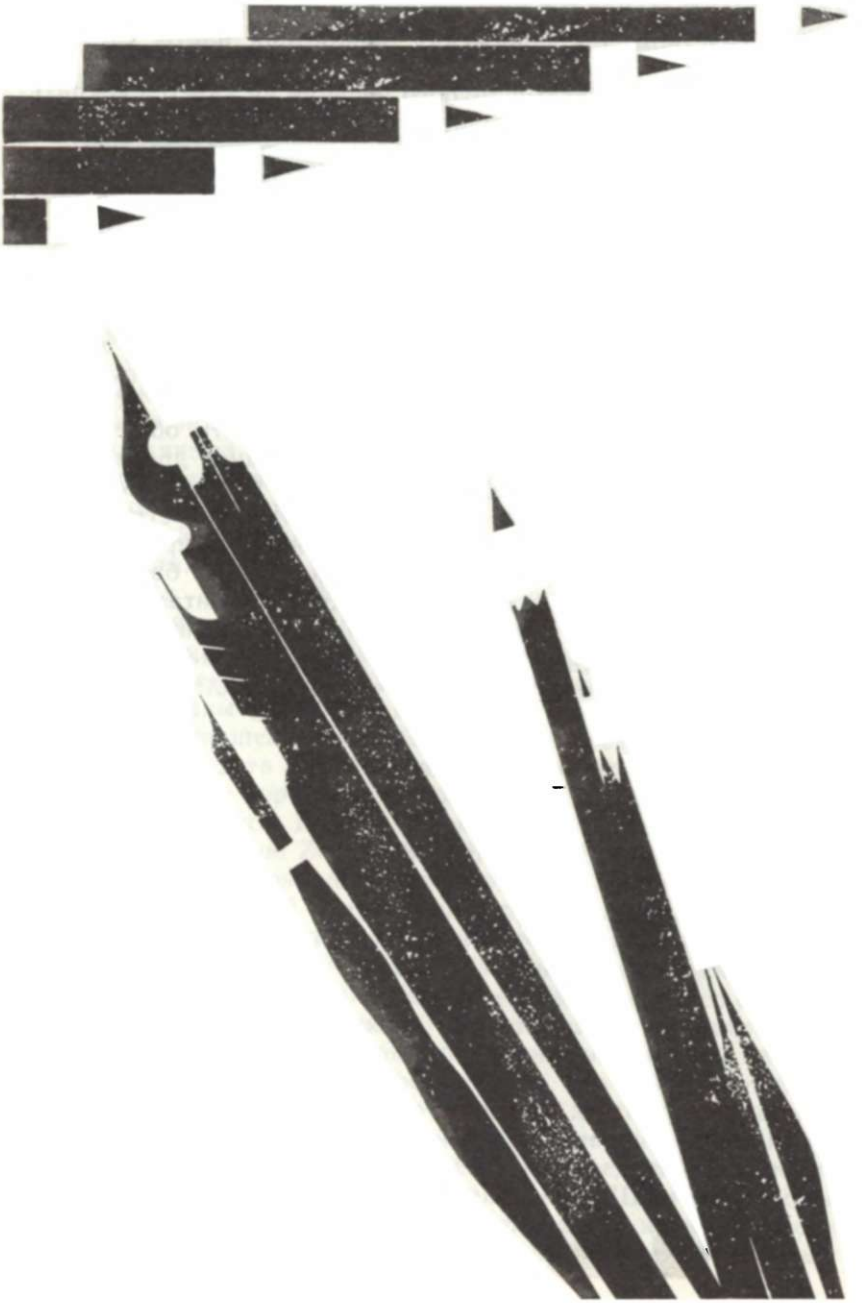
науки, чтобы укрепить буржуазию в этом мнении. И все-таки уже 75 лет тому назад Кетле указал на соотношение, существующее между числом проступков и преступлений и хлебными ценами. В ту эпоху, когда Кетле производил свои статистические исследования, хлебные цены подвергались сильным изменениям, вследствие чего позволительно было видеть в них главный фактор внезапного роста преступности. Но за последние полстолетия, в особенности же после возникновения колоссального вывоза хлеба из Соединенных Штатов, хлебные цены с небольшими отклонениями держатся на определенной высоте и тем не менее число уголовных деяний растет непрестанно, а в некоторые годы даже ускоренным темпом. Поэтому, если даже допустить, что хлебные цены остаются одной из постоянных причин возникновения преступлений, то все-таки следует искать в чем-нибудь другом причины их умножения. Пользуясь статистикой французского министерства юстиции за период с 1826 по 1886 г., я подробно исследовал влияние на данные уголовной статистики торговых и промышленных затруднений, заключавшихся в банкротствах, которым сопутствует падение заработной платы и невольное прекращение работ, и я установил, что число проступков и преступлений внезапно возрастало, когда увеличивалось число банкротств, и опять падало, когда дела поправлялись. Убийства, по-видимому, не подчинялись влиянию банкротств; преступления против нравственности находились в обратном отношении к последним; они были многочисленнее в годы хороших лет, когда выпадало мало банкротств. Бедные, которые в периоды удвоенных банкротств и сильно увеличившейся безработицы лишаются занятий, а следовательно, и средств существования, не имеют других способов пропитания, кроме воровства, «этого права, дарованного природою», как выразился Шарль Фурье. Мои исследования были опубликованы в «Neue Zeit» (1890, Band 8, S. 56, 106).

Класс капиталистов, не интересующийся причинами порожденных его собственной цивилизацией преступлений, интересуется зато наказаниями за проступки и преступления, чтобы защитить своих товарищей по классу от личных анархических покушений из мести и требований о возврате присвоенного со стороны бедных. Государственные люди, моралисты и филантропы — все посвятили себя задаче усовершенствования системы наказаний и достигли таких крупных результатов, что развитие последней может служить своего рода мерилом достигнутой данным народом цивилизации. За последнее столетие они строили все больше и больше тюрем, исправительных заведений и колоний и заимствовали у республики Соединенных Штатов ужасное одиночное заключение. Буржуазная эксплуатация не теряет своих прав даже над заключенными: последние являются богатым

источником доходов для тех, кто их заставляет работать, и вместе с тем средством для понижения заработной платы свободных рабочих.

Ввиду того что мерами грубого насилия не удается сократить число преступлений, порождаемых капиталистическим обществом, выяснилась необходимость ввести благотворительные учреждения в подражание Англии времен Елизаветы: общественную помощь бедным, кусок хлеба; больницы, поставляющие трупы студентам и профессорам для анатомических экспериментов; ночлежные приюты, чтобы очистить улицы от бродяг, опасных для прохожих, и т. д. Страх есть мать общественной благотворительности.

У буржуазии частная благотворительность вновь в чести. Одни занимаются ею для того, чтобы эксплуатировать жертвователей, чтобы делать филантропические гешефты с жилищами для рабочих из 6 процентов, чтобы устраивать общественные подписки, доход с которых достается им самим; другие — ради развлечения. Благотворительность служит буржуазным дамам предлогом для сплетен и интриг в комитетах, устраивающих благотворительные празднества, и для танцев, флирта, поглощения конфет и шампанского на благотворительных балах и базарах. Бедные пригодны для всего: мужчины-капиталисты извлекают из них барыши, а дамы — развлечения. Бедные для них — истинное благословение Божие. Они верят в божественную сущность Христа уже по одному тому, что он сказал: «Бедные среди вас всегда будут».



НАШИ ИНТЕРВЬЮ:

О МОРАЛИ И НРАВСТВЕННОЙ СИТУАЦИИ В СТРАНЕ

Редколлегия «Этической мысли» и редакция литературы по марксистско-ленинской философии Политиздата обратились к кинорежиссеру Т. Е. Абуладзе, ученому и писателю С. С. Аверинцеву, философу В. С. Библеру, рабочему В. В. Булыгину и некоторым другим лицам с просьбой высказать свое мнение о морали и нравственной ситуации в стране, предложив несколько ориентировочных вопросов. Приводим ниже вопросы и полученные на них ответы.

1. В чем, на Ваш взгляд, сущность морали?

2. Как бы Вы оценили состояние общественных нравов в нашей стране в настоящее время?

3. Что в нашей сегодняшней нравственной жизни выступает прообразом, предвестником будущего? Какие общественные пороки являются, на Ваш взгляд, наиболее опасными?

4. Организаторы одной из телепередач обращались к самым разным людям с вопросом: «Что такое человеческое достоинство?» У многих этот вопрос вызвал недоумение, растерянность. Как Вы думаете, почему?

5. С какой моральной проблемой, на Ваш взгляд, чаще всего сталкивается советский человек сегодня, какой моральный вопрос он переживает наиболее остро, какие решения находит?

Если предложенные вопросы не удовлетворяют Вас, можете не сковывать себя ими. Нас в первую очередь интересует Ваше вйдение морали и современной нравственной ситуации в стране.

Т. Е. АБУЛАДЗЕ

Эти вопросы находятся в кругу моих интересов. Хочу ответить по-крестьянски: «Никогда не говорите «да», если сердце говорит «нет». Для меня — это самый главный принцип. Быть честным — говорить правду всегда, не лгать. Мое нравственное и художественное кредо осталось тем же, что и двадцать лет назад, когда я снимал «Мольбу»: говорить правду, одну правду. В этом смысле мне и не надо было перестраиваться.

У каждого настоящего художника есть своя выстраданная тема. Видимо, есть она и у меня. Сказать «добро и зло», значит, ничего не сказать — это слишком общо. Тема, а точнее, мотив без вины виноватых меня очень волнует. Все мои фильмы объединены этим мотивом. В первом из них — «Мольбе» — на почве межрелигиозной вражды мусульмане убивают, прямо как свинью режут, ни в чем не повинного христианина. Во второй картине — «Древе желания» — невинная, удивительно чистая, честная, порядочная девушка Марита становится жертвой тупости села. В третьей картине — «Покаянии» — безвинно уходят из жизни уже не единицы. В этот трагический, фантасмагорический, абсурдный период нашей жизни, нашей истории гибли тысячи, десятки тысяч людей.

Проведенные в Ленинграде социологические исследования восприятия и понимания «Покаяния» показали: в образе Варлама часть молодежи увидела Брежнева. Это странно. Но, видимо, молодое поколение сумело разглядеть общие для времен Берия и Брежнева черты авторитарного стиля управления. Доля истины в этом все-таки есть. Тема тоталитарно-репрессивного, авторитарного режима также сквозная во всех моих фильмах. В «Мольбе» его воплощением является сельский старейшина, и сельский староста в «Древе желания» борется за тоталитарный порядок, который убивает личность и убивает жизнь.

О каком достоинстве можно говорить, когда людьми владел страх. Я прекрасно помню, что, когда арестовали моего соседа, его родственник сказал, что знал о скором аресте, но не нашел в себе сил предупредить его. А таких случаев было много. Кто же был повинен в этом? Л. Аннинский в статье о «Покаянии» спрашивает: «Дело в тиране или народе?» И обвиняет народ. Не знаю, с высокой позиции это и верно, но, с другой стороны, тяжелая судьба фильма — а ему угрожало сожжение, полное уничтожение — заставляет задуматься и о роли отдельной личности, о значении социально-нравственной позиции власть имущего, руководителя. Именно нацеленность одних на достижение внекультурных целей даже за счет уничтожения произведений искусства и социально-нравственная стойкость других — те вполне персонифицированные силы, от которых зависела судьба фильма, а нередко зависят и судьбы людей.

Меня волнует утрата большими группами рабочих, крестьян и интеллигенции нашего общества их качественно определенного социального лица. Такое обезличивание, на мой взгляд, чрезвычайно опасно. Оно породило трагедию. Страшный антигерой Варлам философствует: «На нас возложена великая миссия! Мы должны просветить народ, поменять его культурный уровень». Он поучает интеллигенцию, и он же ее обезглавливает. Или, как образно выразил эту мысль Б. Васильев, когда бульдозерами разрушают настоящие церкви, храм из области духовной перемещается в область пищеварения. И в кинофильме дочь погибшего художника вдохновенно и виртуозно творит кремовые храмы.

Кстати, и образ этой женщины, и вообще все эпизоды «Покаяния» взяты из жизни, основаны на действительных фактах, событиях. И чем дальше мы шли по пути художественного обобщения, уходили от конкретной трагичности жизни, тем все более к ней приближались.

Говорят: «Добро должно быть с кулаками». Конечно, добро требует, чтобы за него боролись, но не теми средствами, которые использует зло. Добро не становится слабее из-за бережного отношения к миру, к людям и способно побеждать. В моем сознании и вообще в грузинской культуре сильна традиция, берущая начало в философии Иоаннэ Петриции. Он считал, что зло как субстанция не существует — есть только добро, только солнце. И у Шота Руставели есть строки: солнце одинаково освещает и розу и навоз. Зло — это несовершенное добро или, как в «Мольбе»,— это тень, заслоненность от света добра. Мысль, заключенная в фильме: все в жизни преходяще и в этом смысле нереально. Единственная реальность здесь — это идеальное в образе девы, то есть в персонифицированном образе добра, красоты и истины.

Современные проблемы общества я принимаю очень близко

к сердцу — наш народ заслужил гораздо больше и в материальном и в духовном плане, чем имеет сегодня. Настало время возвращения к здравому смыслу, преодоления абсурдности. Но и сейчас нередко сталкиваешься с оскорбительным, унижающим тебя. Например, когда советский человек оказывается за границей, он нередко вынужденно уподобляется герою О'Генри, который каждый доллар в чужом кармане воспринимал как личное оскорбление. Не может быть нравственности там, где царствует бюрократизм. Тут не до проблем достоинства: до него мы еще не доросли — только движемся. И искусство может внести свой вклад в это движение, но только если оно будет ориентироваться не на среднего массового зрителя, а на человека развивающегося, растущего.

Надеюсь, «Покаяние» сыграло свою роль в духовном возвышении, оздоровлении народа, во всяком случае судя по многочисленным письмам. Покаяние необходимо в нравственной жизни, ибо это путь к очищению. За грехи отцов приходится отвечать и их детям и внукам. Не случайно на ружье, подаренном Варламом, написано: «Дорогому внуку от любящего деда». Но покаяние — не последний шаг, за ним — борьба за добро, его спасение и торжество. Может быть, есть смысл снять трилогию об этом?!

С. С. АВЕРИНЦЕВ

Отвечать на предложенные вопросы — дело очень рискованное, и мне нужно немалое усилие, чтобы справиться с оторопью. Кто я такой, чтобы говорить о морали, на каком костре стою, чем заплатил за право высказываться? Знаете, в Евангелиях говорится, что надежда есть и у пропащей женщины, и у разбойника, и даже, что гораздо поразительнее, у мытаря, то есть нечистого на руку сборщика налогов, но суровее всего отношение к фарисею — профессиональному резонеру, специалисту по этике, так сказать. Оно и понятно: у тех еще остался непочатый, заповедный запас, о котором они и сами не ведают, неиспользованный шанс потрястись и начать жизнь сначала,— а фарисей разменял этот запас, этот шанс, на уверенные, бестрепетные слова. Кто говорит о морали, берет на себя страшный риск, что его рацеи перекроют своей толщей дыхательные пути, по которым только и может дойти до наших душ воздух. Заболтать вопросы совести, превратить их в «темы» — что может быть страшнее?

У Лао-цзы есть слова: «Кто знает — не говорит, кто говорит — не знает». Ну что же, попробую говорить, исходя из допущения, что я тот, кто «не знает».

1. Не буду предлагать тысяча первой дефиниции морали, воздержусь и от попыток глубокомысленно противопоставлять друг другу «этику», «мораль» и «нравственность»; этимологически это абсолютно одно и то же слово, только выраженное сначала греческим, потом латинским, а под конец славянским корнем. В латинском слове для русского уха есть привкус «умственности». Я бы сказал так: совесть — не от ума, она глубже ума, глубже всего, что есть в человеке, но для того, чтобы сделать из окликания совести правильные практические выводы, нужен ум. Мораль и должна быть посредницей между совестью и умом. Совесть — глубина, ум — свет; мораль нужна, чтобы свет прояснял глубину.

2—3. Относительно опасности общественных пороков. Процитирую роман Булгакова: «Нет, игемон, он не был многословен на этот раз. Единственное, что он сказал, это, что в числе человеческих пороков одним из главных он считает трусость». Булгаковский Пилат больно задет этими словами. Пусть будет больно и нам.

Плод корня от трусости, от ее ветвистого древа — та анонимность общественного поведения, при котором говорятся любые слова и делаются любые дела, без того чтобы хоть одна душа сделала выбор и взяла на себя за свой выбор ответственность. «Так надо», «Имеется мнение». Одна женщина, годами добивавшаяся (и добившаяся), чтобы ее книга вышла без единого реверанса в ненужных проходных фразах, без единого пустого, но требуемого условностью слова, рассказывала мне, как ей в одном кабинете за другим начальственные лица говорили одно и то же: «Вы же понимаете, что я на Вашей стороне, но что от меня зависит?» От них — не зависело; от нее, не имевшей никаких чинов, опиравшейся только на свою одинокую твердость,— зависело. (Кстати, почему это у нас женщины чаще проявляют мужские добродетели, чем мужчины? Меня, как мужчину, это, признаться, задевает. Скоро слово «мужество» придется заменить каким-нибудь другим.)

У нас — своя судьба и свои проблемы, ничего не скажешь. Но есть и проблемы, касающиеся нравственной ситуации во всем мире. То, что до нас они доходят с опозданием (как многое другое, от моды до СПИДа), не должно внушать необоснованных надежд; все равно ведь доходят, никуда от них не денешься. Я считаю прискорбным и бессмысленным недоразумением утвердившуюся в умах стольких наших современников, начиная с Запада и по всему свету, привычку ассоциировать свободу и «свободную любовь», независимость личности и «сексуальную революцию». История свидетельствует против такого сближения идей. У самых истоков европейской традиции вольнолюбия — легенды о том, как римляне свергли власть царей, защищая честь мужней жены, а затем свергли власть децемвиров, защищая честь девственности. На заре нового времени эта традиция была обновлена пуританами; таково происхождение европейской гражданственности, от которого она не может отречься, не отрекаясь от себя самой. В античном языческом мире были люди, которые пользовались во внеслужебное время и в своем кругу полной «свободой» беспорядочного удовлетворения своих физических импульсов, без обязательств семьи, верности, чести; но люди эти были — рабы. Свободнорожденные жили иначе. Ведь это так понятно: целомудрие — культура воли, школа собственного достоинства, школа самоуважения. «Личности хранитель — стыд»,— сказал Вячеслав

Иванов, поэт и мыслитель, который сам погрешал одно время умственными играми, отчасти предвосхищавшими идеологию «сексуальной революции», но в отличие от глашатаев последней был способен взглянуть на дело с другой стороны, и притом отлично знал историю.

Гёте был еще меньше похож на монаха и все же воспел воздержанность, сказав, что человек, преодолевая себя, освобождает себя от мировой несвободы:

Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet.

«Мне хочется» и «я избрал» — вещи разные, пожалуй, самые разные на свете; и к гражданской этике их различие имеет весьма близкое отношение. Только тот, кто до глубины распознал все различие между позывом и выбором и научился следовать не первому, а второму, может защитить свою свободу; а свобода — это такое благо, которое необходимо защищать каждый день и каждый час, иначе оно будет неминуемо отобрано, и поделом отобрано.

В нашем столетии были столько раз опробованы жутковатые патерналистские модели ложного авторитета — носитель власти как папаша, поучавший своих пожизненно несовершенных деток благонравию, благонравие как эрзац благородства, полная непристойность в насаждении пристойности... Кому это не постыло? Но тот, кто перестает из-за подобных впечатлений видеть действительно большие вещи, теряет чувство пропорции. Существует тысячелетний опыт человечества, и существует объективная смысловая связь ценностей, не зависящая от наших капризов и маний — и даже от наших реальных травм.

Я не верю, что возможно нравственное поведение, полностью обходящееся без какой-то доли аскетизма, то есть добровольно причиняемого себе насилия, в котором неизбежная боль уравновешивается радостью освобождения. «С кем протекли его боренья? С самим собой, с самим собой».

4. Это очень страшные вещи. Что тут сказать? Тут укоризна и школе, и всей нашей жизни.

Я скажу несколько слов о проблеме, отнюдь не самой болезненной, и все же... В нашей жизни есть блага, принадлежащие как бы всем, но для того, чтобы их получить, нужно «подсуетиться» — и лишний раз сходить «куда нужно», поговорить «с кем нужно», а главное, самому заявить, что это благо следует предоставить именно тебе предпочтительно перед другими. В идеальном случае дело даже обходится без коррупции, но самому заявить о себе, потребовать, «выбить» — необходимо, иначе не

получишь ничего. О, этот глагол: «подсуетиться». Когда я размышляю о нем, я не могу не подумать, что русский язык действительно великий, могучий, свободный, а главное, правдивый. Человек, у которого вышла книга, «организует» на эту книгу рецензии, и это никого не удивляет. В десятках ситуаций люди пишут на себя характеристики, и это тоже всем привычно. Реальность, создаваемая таким суеченьем, сама оказывается суетной, пустой: рецензии мало что говорят о книге, а характеристики — о личности. Что остается сделать человеку с чувством собственного достоинства, то есть такому, который всем своим существом сопротивляется такому порядку? Очевидно, стать в угол и простоять там всю жизнь подряд. Вы знаете, так бывает, редко, но бывает. Не на благо обществу.

В. С. БИБЛЕР

1. Предполагаю, что все ответы укоренены в первом вопросе [1]. Правда, в анкете он звучит как вопрос о сущности морали. Я же предпочитаю говорить о сущности *нравственности*. Такой сдвиг понятий необходим не только и не столько ради занудного уточнения; он позволит, на мой взгляд, более точно и глубоко понять самую суть нашей современной нравственной ситуации.

Дело, конечно, не в дефиниции, но в реальном различении двух сфер человеческой этики, в реальном их сопряжении. А что чем называть, это уж дело десятое.

В предлагаемом сопряжении я понимаю мораль как устоявшуюся в нормах и предписаниях (как надо себя вести, чтобы жить достойно...) форму нравственности. Моральные догматы отцеживаются, уплотняются, обезличиваются в веках, утрачивают историческое напряжение, культурную изначальность, единственность. Внутренняя освещенность вытесняется свыше нисходящей освященностью.

В автоматизме повседневной жизни такие закрепленные извне (кодексы морали) и изнутри (императивы добра) моральные предписания, неукротимо шепчущие мне, в чем состоит единственно правильное поведение, абсолютно необходимы. Но в трагедийные моменты нашей жизни такие нормы отказывают, обнаруживая свою вненравственную закраину.

На мой взгляд, нравственность воплощается не в моральные нормы, но в трагедийные *перипетии* свободного личного поступка. Эти перипетии формируют коренные Образы личности — образы культуры различных исторических эпох. Прометей и Эдип, Христос, Гамлет, Дон Кихот, Фауст... (Пока остановлюсь, не доходя

[1] Ответ В. С. Библера на первый вопрос вылился, по сути дела, в самостоятельную статью о сущности нравственности. Здесь мы воспроизводим из нее только некоторые вводные замечания.

до нашей эпохи.) Эти Образы личности вступают между собой в напряженное, нравственно-поэтическое общение — общение в нашей душе.

Именно *поэтика* и особая *трагедийность* таких личностных образов культуры и есть реальная жизнь нравственных перипетий. Вне этого (скажем, в норме, в предписании) нравственность существовать не может. Бессмысленно утверждать или предписывать: веди себя, как Эдип, поступай, как Гамлет или Дон Кихот! Каждая из таких нравственных перипетий, образов личной трагедии вненормативна. Она есть ситуация *созидания* нравственности — с самого начала — и, на этой основе, полной личной и исторической ответственности за *этот* уникальный и единственный поступок.

Различные «годовые кольца» таких нравственных перипетий и составляют действительную нравственную жизнь личности. Нравственность есть (это и «настоящее время» и «логическое определение») всеобщее сопряжение, диалог ключевых исторических нравственных средоточий!

2—5-й вопросы анкеты направлены на осмысление современной нравственной жизни нашей страны. Сведу ответы в одно размышление. Предполагаю, что основная (двойная) беда нашей нравственной жизни — это ее идеологизация и нарастающий в последние десятилетия новый феномен — морализирование.

Идеологизация — это идеологическая мотивация наших поступков взамен их нравственной мотивации. И там, где идеологизация господствует, там вместо нравственных перипетий возникает их искаженный заменитель — морализирование.

Морализирование — это поспешное, неорганичное, не укорененное в культуре расщепление нравственных перипетий, только-только начинающих формироваться, их — на корню — высыхание в однозначные, не в моем сознании рожденные, заимствованные, моральные предписания.

Морализирование особенно опасно в наше время, опасно оно и в нашей стране.

Вот несколько оснований для такого резкого вывода:

— Моральные нормы быстро приобретают у нас квазиидеологический характер, освобождая индивида от всякой тени личной ответственности...

— В том сопряжении исторически различных нравственных перипетий (античность, средние века, новое время, Запад — Восток...) в одном культурном объеме, что так характерно для XX в., индивид легко прилепляется к внешним моральным постулатам,— лишь бы поскорее избавиться от собственных, непереносимых нравственных перипетий. Эти «чужие» постулаты мы воспринимаем неорганично, плоскостно. То, что возникало и имело (имеет)

нравственный смысл в контексте реальных этических перипетий и их современного сопряжения, то, в пафосе морализирования, принимается как нечто готовое, внешнее, внекультурное, внедуховное,— принимается освобождающе от собственной ответственности, покорно и холодно, при всей возможной взвинченной экзальтации.

Морализирование, действуя совокупно с идеологизацией, приводит к следующему:

1. Расщепляет нравственные перипетии, не позволяет им замкнуться «на себя», на образ (регулятивную идею) личности, способной к самостоятельному, полностью ответственному, внутренне свободному поступку, то есть поступку, исторически и духовно детерминированному *к свободе*.

2. Закрывает путь к сопряжению непреходящих, личностно насущных нравственных перипетий, к их трагедийному, в душе индивида происходящему, сосредоточению. Предполагает извне предначертанную мотивацию моих действий, исключая саму идею нравственного поступка.

3. Ставит водораздел между нравственностью и *поэтикой*, препятствуя формированию эстетически осмысленного, неповторимого образа нравственной перипетии.

4. Преграждает и само по себе трудное и мучительное формирование неповторимой нравственной перипетии XX в.

Конечно, я гиперболизирую. Нравственность, разумеется, возможна. И, как всегда, зависит от моей свободной воли.

В заключение совсем, казалось бы, частность (связанная с одним из вопросов анкеты). В странном и жалком разговоре на телевидении никто из «опрошенных» не смог сказать хоть что-то вразумительное о смысле и ценности человеческого *достоинства*. И это, видимо, не случайно. Думаю, что если совсем кратко и жестко определить наш основной нравственный порок, то это как раз и будет: дефицит и, зачастую, отсутствие чувства собственного достоинства.

Конечно, чувство собственного достоинства — еще не нравственность, но это *условие, без которого невозможно* нравственное поведение.

На шкале жизненных ценностей нравственного человека самосохранение собственного достоинства (...нет человека выше меня, нет человека ниже меня...) несопоставимо существеннее и реальнее любых благ моего положения и местонахождения — социального, служебного, материального, престижного,— существеннее даже соображений безопасности и сохранения жизни. Ведь там, где оскорблено и унижено человеческое достоинство, там уже *нет* индивида, способного жить в *горизонте личности*, то есть способного жить свободно, нравственно.

В. В. БУЛЫГИН

1. Общественная мораль является фактором, который сделал возможным объединение индивидов в сообщества. Понятия добра и зла, справедливого и несправедливого, сложившиеся у людей, в наибольшей мере помогают сочетать их личные интересы с общественными.

2. Ставшие известными факты из жизни и деятельности некоторых «руководителей», возмутительное несоответствие их слов и дел свидетельствуют об одновременном существовании морали «руководителей» и морали «исполнителей». Поскольку личный интерес индивида обусловлен его социальным положением в обществе, то одновременное существование двух видов морали неизбежно ставит вопрос, а не пришло ли развитие общества в разительное противоречие с прокламируемыми идеалами? Только воплощение на деле единых для всех членов общества нравственных принципов будет означать торжество социальной справедливости.

Неокрепшая демократия после смерти В. И. Ленина была подменена слишком жесткой централизацией, которая привела к культу личности, администрированию, «охоте за ведьмами», нередко поднимала наверх демагогов, бюрократов, дельцов. Выхолащивание истории народа, забвение, а порой и разрушение его культуры (ремесел, памятников архитектуры, первозданности древних городов и улиц), репрессии времен «культа», демагогия на всех уровнях, а также распространение пьянства приводили к подавлению личности и упадку нравственности.

Когда говорят о возможностях социализма в экономике, о социальных свободах, равенстве и братстве, испытываешь досаду от сознания упущенных шансов, растраченных впустую ресурсов, от противоестественного сосуществования священных слов и принципов с социальной пассивностью надломленных духом людей.

3. После длительной практики тенденциозной информации, унизительной для человека и потому аморальной, развитие глас-

ности вызывает большое воодушевление. Понимая ограниченность возможностей для изменений в нашем обществе со структурой, существовавшей до недавнего времени, я уже стал терять надежду на глубокие перемены. То, что сделано под руководством М. С. Горбачева, воспринимается как начавшееся воплощение мечты о возрождении Родины.

Вместе с тем постоянно беспокоят мысли о возможном возвращении к старым порядкам. Ведь бюрократическая машина существует где-то рядом и все время напоминает о себе то продолжающимся отравлением Байкала, то подрывными работами под Боровицким холмом, то разрушением «Англетера» и т. д. При этом народ всегда оказывается поставленным перед фактом.

Для того чтобы человек почувствовал себя подлинным хозяином на своей земле, чтобы было возрождено гражданское самосознание, необходимо вселить в людей уверенность в необратимость революционной перестройки. Гарантией этой уверенности может быть незыблемость основополагающего принципа: только народ является сувереном своей судьбы. Никто не вправе ни под каким предлогом, ни при каких обстоятельствах осуществлять действия, ущемляющие суверенные права народа, приводящие к разрушению среды обитания или исторического наследия. Решения о любых воздействиях на среду обитания или на историческое наследие должны приниматься только народом посредством референдума.

Народ как совокупность интеллектов составляющих его людей обладает истинной мудростью. Поэтому естественно считать, что прерогатива высшей власти должна принадлежать народу. Отчуждение народа от власти с самого начала является преступлением. Как свидетельствует история, несмотря на краткость жизни, диктаторы всегда стремились остаться у кормила власти «навечно», что приводило к подавлению свободы мыслей и действий людей, а значит, и совокупного интеллекта народа.

4. Человеческое достоинство включает: гражданское самосознание; духовную свободу; самоуважение, чувство причастности ко всему; привычку и чувство обязанности принимать участие в общественной жизни.

Способность мыслить и находить причинные связи явлений выделяет человека из живой природы и делает его существом социальным. Свободный человек считает себя причастным ко всему, что делается при нем, то есть чувствует свою долю ответственности за существующий уклад жизни. Это сознание значимости его как личности и есть понятие «человеческое достоинство».

5. Проблема гражданского самосознания: желание реально участвовать в перестройке, ощущение недостатка законодательных актов, провозглашающих мнение народа решающим.

ПОСЛЕСЛОВИЕ К ИНТЕРВЬЮ

Интервью в этическом сборнике (пусть даже публицистически ориентированном!) — жанр непривычный. И тем не менее, как свидетельствует этот маленький опыт, очень полезный, незаменимый. Надо только ясно осознать специфику интервью, его отличие от научного или научно-популярного текста.

Обратившись к конкретным лицам с просьбой высказаться о морали и нравственной ситуации в стране, мы неожиданно натолкнулись на упорное нежелание делать это. Многие отказались с самого начала и очень решительно. А согласившиеся пошли навстречу только после долгих уговоров, нехотя, став в известном смысле жертвой своей интеллигентности, мягкости. В чем же дело?

Мы исходили из предпосылки, что моральные истины приобретают различную силу убедительности в зависимости от того, *кто* их высказывает (одно дело, например, когда мудрость, заключенную в выражении «жизнь прожить — не поле перейти», изречет безусый юнец, и другое дело, когда ее «выдохнет» из себя человек преклонного возраста и тяжелой судьбы). И потому обращались прежде всего к людям, которые помимо и наряду со своими профессиональными, творческими достижениями известны безусловной честностью гражданских позиций. В этом, видимо, и заключена разгадка. Известно: чем нравственно совершеннее человек, тем менее он склонен учить кого-то, морализировать. И можно добавить: тем менее он склонен рассуждать о морали, во всяком случае публично. Поэтому, когда человек дает интервью по вопросам морали, то в некоторых (лучших!) случаях он идет на это, преодолевая себя, и его суждения сковываются преследующим его сомнением: кто я, чтобы судить? Дано ли мне право высказываться о границах добра и зла? Рассуждая о безнравственности, не совершаю ли я сам безнравственный поступок?

Мы столкнулись еще с одним интересным фактом. Анкета включала пять вопросов. Но отвечавшие, как правило, не очень считались с ними. Они или группировали эти вопросы по-своему, или вовсе от них отвлекались. Возможно, конечно, что сами вопросы нужно было сформулировать иначе. Допустимо, однако, и другое объяснение: рассуждения по вопросам морали имеют *личностный смысл,* очень индивидуальны, не укладываются в общий шаблон. В этом плане интервью оказывается, пожалуй, самым подходящим жанром, ибо оно как раз предполагает, что человек высказывает не просто общезначимую, претендующую на доказательность истину, а *свое мнение,* свой *личный взгляд* на вещи. И когда, например, Т. Е. Абуладзе говорит, что зло не имеет объективного статуса, а В. С. Библер связывает наши общественные пороки с идеологизацией мышления и жизни, то эти суждения следует оценивать не только с точки зрения объективного содержания — с точки зрения объективности, истинности их как раз вполне можно было бы оспорить. Важно, что так думают именно *эти люди,* наши современники, что такие обобщения входят в мозаику современной общественной мысли, обладают мотивирующей действенностью.

Ясно, что подобные критерии оценки очень сильно отличаются от тех, по которым оцениваются научные статьи и книги. И основное отличие состоит прежде всего в том, что ценность интервью в решающей мере зависит от *искренности* суждений. Здесь важна, конечно, и сама мысль, ее содержание. Но еще важнее *честность мысли.* И вот за это, за искренность, честность мысли, за доверие, которое оказано нам, читателям, тем, что мы допущены в интимные сферы их духовной жизни, и следует прежде всего поблагодарить авторов, согласившихся высказаться о морали и нравственной ситуации в стране.

НАШИ АВТОРЫ

АПРЕСЯН Рубен Грантович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии АН СССР; специализируется в области этического сентиментализма XVIII в. и нормативных проблем марксистско-ленинской этики. Автор книг: «Из истории европейской этики нового времени (этический сентиментализм)», «Постижение добра».

ГУСЕЙНОВ Абдусалам Абдулкеримович — доктор философских наук, заведующий сектором этики Института философии АН СССР; специализируется в области истории этики и общих проблем философии морали. Автор книг: «Социальная природа нравственности», «Золотое правило нравственности», «Введение в этику», «Краткая история этики» и др.

ДАВЫДОВ Юрий Николаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором исследований немарксистской социологии Института социологических исследований АН СССР; специализируется в области истории философии и социологии, этики и эстетики. Автор книг: «Труд и свобода», «Искусство и элита», «Искусство как социологический феномен», «Эстетика нигилизма», «Бегство от свободы. Философское мифотворчество и литературный авангардизм», «Этика любви и метафизика своеволия» и др.

ДУБКО Елена Леонидовна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры марксистско-ленинской этики философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова; специализируется в области современных западных этических концепций и нормативных проблем этики. Автор книги «Критика современной буржуазной этики».

ИГНАТОВСКАЯ Нина Борисовна — кандидат философских наук, научный редактор издательства «Прогресс»; специализируется в области экологической этики.

КОН Игорь Семенович — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института этнографии АН СССР, специалист в области философии истории, социологии, психологии, этики, основатель ряда научных направлений в нашей стране — психологии юношества, этнографии детства, теоретической сексологии. Автор книг: «Социология личности», «Открытие я», «В поисках себя», «Дружба» и др.

МЕЛЕШКО Елена Дмитриевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Тульского государственного педагогического института им. Л. Н. Толстого, автор работ по нравственной философии Л. Н. Толстого.

МИНКИНА Нелли Абрамовна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и научного коммунизма Московского вечернего металлургического института; занимается исследованием проблемы социальной ответственности.

НАЗАРОВ Владимир Николаевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Тульского государственного педагогического института им. Л. Н. Толстого, специалист по проблемам моральной прогностики.

СКРИПНИК Анатолий Петрович — кандидат философских наук, доцент Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева; специализируется в области истории и теории этики, автор книги «Категорический императив Иммануила Канта».

СОГОМОНОВ Юрий Ваганович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой научного коммунизма Владимирского политехнического института. Специализируется в области теоретических и нормативных проблем этики, истории нравов, профессиональной этики. Автор книг: «Добро и зло», «Спор с пессимизмом», «Введение в теорию управления нравственно-воспитательной деятельности» и др.

СТОШКУС Кресценциюс — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Вильнюсского государственного университета им. В. Капсукаса; специализируется в области истории философии и философии культуры.

ТОЛСТЫХ Валентин Иванович — доктор философских наук, профессор, лауреат Государственной премии СССР, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР, секретарь Правления Союза кинематографистов СССР. Специализируется в области теории исторического материализма, философии искусства, этики, плодотворно работает в жанре философской публицистики. Автор книг: «Искусство и мораль», «Сократ и мы» и др., критических статей по проблемам кино и театра.

ФАРКАШ Эндре — доктор философии, доцент, руководитель проблемной группы по этике Высшей школы политических наук при ЦК ВСРП; специалист в области истории и теории марксистской этики, автор ряда книг, в том числе изданной на русском языке монографии «Мораль и революционность».

ШЕРДАКОВ Владислав Николаевич — доктор философских наук, профессор АОН при ЦК КПСС, специализируется в области религиоведения и нравственной философии. Автор книг: «Социально-психологический анализ христианской этики», «Иллюзия добра» и др.

СОДЕРЖАНИЕ

Слово к читателю 5
А. А. Гусейнов. Новое мышление и этика . . 11

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ

Ю. В. Согомонов. Социалистическая нравственность: единство и многообразие 22
И. С. Кон. Психология доброго поступка 46
Е. Л. Дубко. Социальная справедливость 61

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ЭТИКИ

А. А. Гусейнов. Коммунизм и мораль . . 80
А. П. Скрипник. Проблема морального зла в истории домарксистской этики . . 98

АКТИВНАЯ ЖИЗНЕННАЯ ПОЗИЦИЯ

Р. Г. Апресян. Социальная активность личности: нравственные измерения . . 118

НРАВСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ ОБЩЕСТВА: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В. И. Толстых. О бюрократизме и бюрократической «этике» . . . 138
Ю. Н. Давыдов. Ценности семьи и романтический культ «страсти» . 156
В. Н. Шердаков. Размышления о любви и нравственном долге . . 177

К 100-летию СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ А. С. МАКАРЕНКО

Э. Фаркаш. Этический вызов Макаренко . 191
Н. А. Минкина. Воспитание ответственности . 202

ЭТИКА И ЭКОЛОГИЯ

Н. Б. Игнатовская. Отношение к животным как проблема нравственности 220

ЭТИКА И ЭТИКЕТ

К. Стошкус. Этикет в развитии общества . 240

УРОКИ МУДРОСТИ

Е. Д. Мелешко, В. Н. Назаров. Счастье (систематизация мудрых изречений) 258

ФИЛОСОФСКАЯ ЛИРИКА

Долг и склонности . 284

НАШИ ПУБЛИКАЦИИ

И. Кант. Из «Лекций по этике» (1780—1782 гг.) . . 299
П. Лафарг. Благотворительность . . 334

НАШИ ИНТЕРВЬЮ: О МОРАЛИ И НРАВСТВЕННОЙ СИТУАЦИИ В СТРАНЕ

Т. Е. Абуладзе . . 367
С. С. Аверинцев . . 370
В. С. Библер . . 374
В. В. Булыгин . . 377

Послесловие к интервью . 379
Наши авторы . . 381

Заведующая редакцией Р. К. Медведева
Редактор М. А. Лебедева
Младшие редакторы Ж. П. Крючкова, Е. С. Молчанова
Художник Л. Н. Морозова
Художественный редактор А. Я. Гладышев
Технический редактор Т. Н. Полунина

ИБ № 7934

Сдано в набор 15.04.88. Подписано в печать 19.07.88. Формат 60×84 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Литературная». Печать офсетная. Усл. печ. л. 22,32. Усл. кр.-отт. 45,57. Уч.-изд. л. 23,73. Тираж 200 000 (1—100 000) экз. Заказ № 4668. Цена 1 р. 50 к.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Типография издательства «Горьковская правда», г. Горький, ул. Фигнер, 32.