

В. Г. ИВАНОВ

ИСТОРИЯ ЭТИКИ СРЕДНИХ ВЕКОВ



ББК 87.7

И 20

Иванов В. Г.

И 20 История этики средних веков. СПб.: Издательство «Лань», 2002. — 464 с. — (Мир культуры, истории и философии).

ISBN 5-8114-0411-5

Книга является дополненным изданием «Истории этики средних веков» вышедшей в 1984 г. Автор подробно излагает этические учения средневековья в Индии и Китае, странах Среднего Востока и Западной Европы, в Византии, Киевской Руси и Московском государстве. Прослеживается и развитие религиозных этических концепций индуизма, буддизма, мусульманства и христианства, возникновение оппозиционных официальным догмам теорий морали представителей средневекового свободомыслия — ал-Фараби, Ибн Сины, Абельяра, Сигера, Экхардта, Иоанна Итала, Феодосия Косого, Ивана Курицына, Федора Карпова. Рассматриваются моральные нормы и религиозные идеалы эпохи средневековья. Для преподавателей и научных работников — философов, историков, филологов, аспирантов и студентов указанных специальностей, а также всех, кто интересуется вопросами истории культуры.

ББК 87.7

Редакционная коллегия
«МИР КУЛЬТУРЫ»
С. Н. ИКОННИКОВА, А. С. КОЛЕСНИКОВ,
В. В. СЕЛИВАНОВ, Л. М. МОСОЛОВА,
Ю. А. САНДУЛОВ

Оформление
С. ШАПИРО, А. ОЛЕКСЕНКО

*Охраняется законом РФ об авторском праве.
Воспроизведение всей книги или любой ее части
запрещается без письменного разрешения издателя.
Любые попытки нарушения закона будут
преследоваться в судебном порядке,*

© Издательство «Лань», 2002
© В. Г. Иванов, 2002
© Издательство «Лань»,
художественное оформление, 2002

*Памяти моих родителей —
Веры Владимировны ВОРМС
и Георгия Петровича ИВАНОВА
посвящаю эту книгу.*

ВВЕДЕНИЕ

Эпоха феодализма обычно отождествляется с периодом средневековья, который по традиционной историографии в Западной Европе охватывает хронологические рамки с V по XV в., а включая позднее средневековье, и по XVII в. Однако действительный процесс возникновения и развития феодализма оказывается более длительным и сложным. «Между разрушением рабовладельческой формации, прошедшим свою решающую фазу еще в III—IV вв. и сколько-нибудь осязаемым рождением феодальной формации, выявившимся, по-видимому, лишь к VIII—IX вв., лежит широкая — в полтысячелетие — полоса... Говоря метафорически, на раннее средневековье падает как бы "тень" рабовладельческого прошлого. На раннее средневековье падает и "тень" феодального будущего, "заданного" или "предвосхищенного" то в одном, то в другом феномене жизни или общественного сознания»¹.

В Индии и Китае процесс феодализации начинается с первых веков новой эры (а по мнению ряда исследователей — даже со II—I вв. до н. э.), но протекает замедленными темпами вплоть до конца первого тысячелетия (до IX—X вв.) новой эры. На Ближнем и Среднем Востоке разложение родоплеменных отношений и ускоренная феодализация определялись арабским завоеванием, использованием арабами начавшейся в III—V вв. феодализации в Сасанидском Иране и привели к упрочению феодальных

¹ *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1978. С. 16.*

отношений к концу VIII-IX вв. Византия, в которой первые элементы феодализации обнаружались в позднеантичную эпоху (IV — начало VII в.), проходит этап раннефеодальных отношений со второй половины VII до середины IX в. Черты «незавершенности» феодализма сохраняются и в последующую эпоху (X-XV вв.) вплоть до турецкого завоевания. У восточных славян раннефеодальные отношения типичны для IX-XII вв. В Западной Европе раннефеодальные отношения складываются в V-IX вв. При всем своеобразии развития феодализма в различных регионах эпоха сложившихся феодальных отношений оказалась достаточно близкой — это рубеж X-XI вв.¹

Завершение эпохи феодализма в Западной Европе определялось буржуазными революциями конца XVI — середины XVII в. В России, как подчеркивал В. И. Ленин, эта эпоха продолжалась с IX по XIX в., в Китае еще более столетия². В Китае кризис феодализма обозначился в середине XIX столетия; революция, направленная против сохранившейся абсолютной монархии, тормозившей развитие капиталистических отношений, совершилась в 1911 г. В Индии кризис феодализма, начавшийся в конце XVIII в., был искусственно задержан английским завоеванием на полтора столетия. В странах Юго-восточной Европы феодальные отношения сохранялись вследствие турецкого владычества до конца XIX — начала XX в.

¹При современном многообразии суждений историков о периодизации эпохи средневековья большинство отечественных и зарубежных авторов сходятся или близки к названным срокам. Особое место занимает концепция А. Т. Фоменко, согласно которой из-за глобальных хронологических сдвигов (на 1000 лет во всемирной истории и на 410 лет в русской истории) все труды по истории средневековья и древней истории не имеют реальных оснований. Согласно этим «хронологическим» исправлениям никакой реальной античности не было — сочинения Тита Ливия и Тацита (следовательно, и Ксенофонта, и Геродота) есть литературные произведения XII-XIII вв.; год рождения Христа — 1053 и ныне на дворе 948, а не 2001 г. См.: *Носовский Г. В., Фоменко А. Т.* Новая хронология и концепция древней истории Руси, Англии и Рима. Т. 1-2, М., 1995; *Гресь П., Обьеденкина А.* История, проверенная алгеброй. По теории академика Фоменко, мы готовимся встречать 948 г. // Новые Известия. 1997. 31 декабря.

Отмечу, что подобные — не разделяемые большинством историков, скорее относящиеся к области «Fantasy» — сочинения не единичны: так, один французский историк утверждает, что не существовало ни Карла Великого, ни эпохи Каролингского Возрождения. Правда, он значительно скромнее А. Т. Фоменко и «изымает» из всемирной истории всего 100-150 лет.

² См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 25. С. 237.

Различия в процессе развития, укрепления, господства и упадка феодализма на Востоке и Западе определялись своеобразием сложившихся форм зависимости угнетенного класса (крестьянства) и характером организации политической власти господствующего класса (феодалов).

В условиях феодального землевладения первостепенную важность представляла не земля сама по себе, а возделывавший ее работник. В образовании феодальной собственности решающим моментом было подчинение крестьянина-производителя феодалу. К господину переходило право верховной собственности на пахотный надел, остававшийся в руках земледельца. Так крестьянин превращался в эксплуатируемого. Характер повинностей и формы присвоения прибавочного продукта были многообразны, различна была и степень закабаления и присваиваемая землевладельцем часть произведенного продукта (от «десятины» до полного изъятия всего, что превышало уровень необходимого воспроизводства рабочей силы). Экономические отношения, базировавшиеся на натуральном крестьянском хозяйстве, отличались застойностью и консерватизмом. Обычной формой крестьянской общности в эпоху феодализма оставалась сельская (соседская) община. Устойчивость хозяйственного уклада определяла постоянство образа жизни, прочность сложившихся, «богом данных» социальных связей. В сфере общественного сознания господствовала традиция: «Как отцы и деды жили, так и мы живем».

Изменение форм эксплуатации потребовало более гибких способов подчинения угнетенных масс. Для организации подневольного труда в условиях феодального общества определяющей остается «дисциплина палки», т.е. внеэкономическое принуждение. Однако в эпоху феодализма исключительную роль приобретает «духовная палка» — религия и определяемая ею религиозная мораль. Подчинение господину, исполнение феодальных повинностей, беспрекословное следование указаниям духовных пастырей провозглашаются в Библии выражением личных добродетелей верующего: «Бога бойтесь, царя чтите»; «Рабы, во всем повинуйтесь господам вашим по плоти, не в глазах только служа им, как человекоугодники, но в простоте сердца, боясь Бога». Подобные заповеди и наставления характерны как для христианства, так и для исла-

ма, как для буддизма махаяны, так и для учения ведантистов. В средневековом Китае необходимость подчинения императору как сыну Неба, получает основание в непреложном законе Неба, все больше подчеркивается сакральный характер власти императора.

Слова Ф. Энгельса «Мировоззрение средних веков было по преимуществу теологическим»¹ справедливы для эпохи феодализма на Западе и Востоке. Господство духовенства в духовной жизни общества проявлялось наиболее непосредственно: в сфере морали ученые-теологи создавали этические концепции, предавали проклятию любое отступление от религиозно-ортодоксальных положений. Церковь была выражением «наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»². Эти слова Ф. Энгельса, сказанные о средневековой Европе, справедливы по отношению к странам арабского Востока, к Византии и феодальной Руси. Даже в феодальном Китае, где неоконфуцианство было господствующей идеологией, в эпоху развитого феодализма все более явственно выступала роль религиозной санкции политики и морали.

Новой важной особенностью религиозно-этических концепций средневековья является их всеобщий абстрактный характер, обращенность «ко всем уверовавшим» и к язычникам, «еще заблудшим, но могущим прийти к истинной вере». Уравнивание в вере создавало иллюзию равной моральной ответственности перед божеством, равного подчинения «высшей власти». «Христианство знало только одно равенство для всех людей, а именно — равенство первородного греха, что вполне соответствовало его характеру религии рабов и угнетенных... Очень скоро установление противоположности между священником и мирянином положило конец и этому зачатку христианского равенства»³. Единственный источник и критерий вечной неизменной морали — воля единого бога. Монотеизм, в наибольшей степени соответствующий феодальной иерархии политической власти, утверждается в эпоху раннего средневековья.

¹ Маркс К, Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 495.

² Там же. Т. 7. С. 361.

³ Там же. Т. 20. С. 105.

Под знаменем борьбы с язычеством или ересями ортодоксальные богословы вели постоянную борьбу со светским знанием. Отрицание философского знания или подчинение философии (и науки в целом) интересам религии, превращение всякой науки в «служанку богословия» было характерно и для Запада, и для Востока. Пренебрежительное отношение к естественнонаучным знаниям, выведение всей системы знания об обществе и человеке из религиозных установлений привело к догматизации ряда научных достижений прошлой эпохи и к упадку естественных наук.

Столь же типично для феодального общества и то, что оппозиционные официальной религиозно-этической доктрине учения — будь то многообразные ереси, служившие идеологическим оружием, лозунгом борьбы угнетенных масс против угнетателей, или учения представителей средневекового свободомыслия — не выходили за границы того или иного вероучения, не отрицали существования бога. Напротив, они (это характерно для ересей) выступали с позиций «истинной веры», «очищения веры» или «восстановления первоначальных истин», провозглашенных богом или пророками, против «извращения» этих истин господствующей церковью. Моральное возмущение социальной несправедливостью выражалось в религиозной форме. Таковы эсхатологические учения неортодоксальных даосских, позднее — буддийских сект в Китае; учение бхакти в Индии; ересь павликиан и богомилов в Византии; стригольников в Московской Руси, ересь карматов в Арабском халифате; ересь катаров или альбигойцев в средневековой Франции.

Для эпохи средневековья типично исчезновение светских этических концепций. Это определялось, во-первых, тем, что во многих регионах (Западная Европа) единственным образованным сословием длительное время было духовенство, во-вторых, все более и более ужесточавшимся преследованием любого инакомыслия. Оппозиционные религиозной ортодоксии этические концепции не отрицали существования бога, принимали — в большей или меньшей мере — нравственные предписания, вытекающие из предписаний «священных книг». Усилия оппозиционных ортодоксам мыслителей сосредоточивались на отличном от религиозной традиции толковании природы человека и на

утверждении возможности и права человека на авторство своих поступков, на самостоятельное размышление о боге и его величии, на личную, от самого человека зависящую возможность выбора между добром и злом. Осторожность выражений, необходимость прибегать к эзопову языку, стремление обосновать свои убеждения не путем их противопоставления положениям Корана, Библии, учению Вед, но «более точным прочтением», «углублением понимания», способствующим прославлению премудрости божества, — достаточно типичны для представителей средневекового свободомыслия. Это обстоятельство ни в коей мере не снижает ценности их поисков и усилий. По отношению ко многим из них можно повторить слова Ф. Энгельса об Абельяре: *«У Абельяра главное не сама теория, а сопротивление авторитету церкви. Не "верить, чтобы понимать", как у Ансельма Кентерберийского, а "понимать, чтобы верить"; вечно возобновляющаяся борьба против слепой веры»*¹.

Представители средневекового свободомыслия обращались к кардинальным этическим проблемам — возможности свободы воли и источнику морального зла. Для ортодоксальных религиозно-этических концепций, базировавшихся на учении о предопределении и провозглашавших всемогущество и всеблагость бога, обе эти проблемы представляли большие трудности. На связанные с этим несообразности в учении христианства указывали многие языческие мыслители, а проблема сочетания взаимоисключающих положений Корана о предопределении и свободе воли стала «первой почвой» для выступления мутазилитов против мусульманских ортодоксов. Не менее жгучими были и проблемы соотношения знания и веры в нравственном поведении, толкование природы человека и смысла жизни, нравственного идеала, классификации и содержания добродетелей и пороков, связь добродетелей с социальным статусом человека.

В эпоху средневековья происходят значительные сдвиги в сфере морального сознания личности. «Одна из важнейших черт монотеистической религиозности как наиболее массовой формы идеологической жизни состоит

¹ Архив Маркса и Энгельса. М., 1948. Т. 10. С. 300.

в усилении в ней морального содержания»¹. Признанием в каждом человеке не только грешного тела, но и бессмертной души подчеркивалась не односторонняя, а обоюдная обязанность исполнения долга, освященного религией. В абстрактной, обращенной в потусторонний мир форме уравнивалось положение бедного и богатого, крестьянина и феодала, оказывалось возможным считать «безгрешным, угодным богу» сирого и убогого, а «грешным, подлежащим суду бога» — жестокого господина.

Основной характеристикой религии является «перевод социального, революционно-бунтарского протеста в протест моральный, примиряющийся с эксплуататорскими условиями, освященными вековыми традициями. Несовершенство и бесчеловечность общественных отношений христианство представляло как результат несовершенства каждого человека, его греховности, принципиальной испорченности. Отсюда — проповедь терпения и покорности, непротивления злу, прощения обид, составляющая лейтмотив христианской этики»².

Обращенность «на самого себя» способствовала развитию индивидуального морального сознания. Моральный протест, бесспорно, слабее протеста социально-политического. Однако важно подчеркнуть пробуждение в человеке недовольства своим положением. Так, абстрактное противопоставление света — тьме, небесного — земному, добродетельного — греховному, бога — демону приобретало весьма конкретную форму, и «зло», «демонское» отождествлялось с властью угнетателей. Отрицание ценности этого нецарявого земного мира могло вести либо к отшельничеству, либо к восстанию против угнетателей.

С ортодоксальной точки зрения религиозно-этический смысл обращенности к самому себе заключался в осознании собственной греховности и должен был вести к смирению и покаянию, безоговорочному подчинению воле бога, его милости или гневу. Но самоуглубление приводило и к совсем иным следствиям: к пробуждению интереса к личности, к пробуждению чувства собственного достоинства, к мысли: «Я — человек». Требование религиозно-нрав-

¹ Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. С. 5.

² Там же. С. 15.

ственного совершенствования, «учительный» характер религиозной проповеди — вопреки намерениям пастырей — предоставляли пищу для размышлений и сравнений.

Медленное, противоречивое развитие индивидуального морального сознания не только у представителей господствующих сословий, но и в среде угнетенных — один из существенных показателей нравственного прогресса в эпоху феодализма. Границы этого развития определялись жесткой социальной структурой феодального общества. Специфика конкретной социальной группы получала выражение и закрепление в практических правилах и наставлениях. В одних случаях они четко фиксировались (например, в уставах ремесленных цехов или кодексе рыцарской чести), в других — закреплялись в обычае (в крестьянской морали).

Постоянно подчеркивалось, что каждый человек занимает в социальной структуре «подобающее ему место», и любое изменение этого места рассматривалось идеологами господствующих сословий как нарушение незыблемого, богом установленного порядка. Неизменность социального статуса — типичная черта развитого феодального общества, накладывавшая свой отпечаток на уровень и характер притязаний и нравственных оценок личности. Религия, с одной стороны, освящала и подчеркивала незыблемость этого, «от бога данного порядка», с другой — была связью, охватывающей всех членов общества, выражала «иллюзорную коллективность»¹ феодального общества.

Своеобразие усвоения и переосмысления моральных норм прошлого, различия в характере перехода от одной системы морали к другой в различных исторически сложившихся регионах, многообразие и противоречивость практических нравственных отношений отражены в этических учениях феодального общества лишь частично. Создателями этих концепций, как лежащих в русле религиозной ортодоксии, так и оппозиционных, были представители господствующих сословий, те, кому оказывалось доступно образование. Поэтому естественно, что в большинстве случаев это — представители жречества или духовенства (Индия, Ближний и Средний Восток, Византия, Киевская и Московская Русь, Западная Европа)

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 75.

или государственные чиновники (Китай). Светские авторы, как правило, сосредоточивают внимание на практических рекомендациях или этико-политических проблемах (например, Кекавмен, Владимир Мономах), не вступая в прямую полемику об источнике морали, характере добродетелей, свободе воли с официальной, религиозно-этической позицией. Напротив, немногочисленные философы по профессии, «ученые книжники», врачи, подобные великим арабоязычным мыслителям (аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд) или мыслителям-критикам ортодоксального конфуцианства и философам в Византии (Михаил Пселл, Иоанн Итал), антитринитариям и теоретикам нестяжательства в Московской Руси (Федор Курицын, Феодосии Косой), вели полемику по коренным проблемам этики, «отвоевывая» у религиозных ортодоксов право на отличие философско-этического исследования от религиозно-этического и даже утверждая превосходство философского познания человека и его отношений с обществом и миром перед религиозным (Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн Халдун).

Наиболее радикальные, нередко острокритические суждения о ложности и ханжестве религиозной моральной проповеди содержатся в литературе и фольклоре средневековья. Вследствие этого при изучении этики средневековья невозможно ограничиться этико-богословскими и этико-философскими трактатами и оставить без внимания ту сферу практической морали, которая, не получив в эпоху средневековья теоретического, научного осмысления, послужила основанием для возникновения не только новых идей, но и новых направлений в этической мысли эпохи Возрождения.

«История этики средних веков» является продолжением книги «История этики Древнего мира» и сохраняет общие методологические принципы подхода к изложению, анализу и оценке исторического развития знаний о морали, ее истоках и основных категориях, месте и роли морали в жизни общества.

Необходимо было, не игнорируя своеобразие развития этических взглядов на Востоке и Западе, показать сходные черты этих учений, обусловленные их общим социально-экономическим фундаментом — феодализмом.

Открытие К. Марксом и Ф. Энгельсом законов исторического развития человеческого общества дало единственно правильный ключ к пониманию определенной социально-экономической формации как необходимой ступени общественно-исторического прогресса человечества. «Марксистская историческая наука показывает, — писал Н. И. Конрад, — что переход от рабовладельческой формации к феодализму в то историческое время имел глубоко прогрессивное значение. Это обстоятельство заставляет отнести к "средним векам" иначе, чем относились к ним гуманисты.

Гуманисты видели в "средних веках" время темноты и невежества, из которого, как им казалось, могло вывести человечество обращение к "лучезарной" древности. Мы уже не можем не видеть в наступлении "средних веков" шаг вперед, а не назад. Парфенон, храмы Эллары и Аджанты — великие создания человеческого гения, но не менее великими созданиями человеческого гения являются и Миланский собор, Альгамбра, храм Хорюдзи в Японии»¹.

Важно было обнаружить историческую преемственность этических идей и отличие нового истолкования истин прошлого. Особое внимание в работе уделяется учениям, оппозиционным по отношению к ортодоксально-религиозным доктринам, поскольку в борьбе средневекового свободомыслия с религиозно-этическими концепциями выразился прогресс в развитии этической мысли.

Автор выражает искреннюю благодарность А. А. Галлактионову, С. Н. Иванову, Р. Ф. Итсу, Г. Л. Курбатову, В. В. Петрову, А. А. Терентьеву, М. И. Шахновичу, высказавшим ряд ценных замечаний и советов во время работы над рукописью.

В дополнение к сказанному в 1984 г. несколько кратких замечаний.

Первое: книга дополнена главой III «Этические учения в Римской империи (I-V вв.)», в которой центральное место занимает возникновение христианства и развитие христианской морали и этики христианства от Евангельской проповеди Христа к Филону Александрийскому, посланиям апостола Павла, к апологетам и виднейшим

¹ Конрад Н. И. «Средние века» в исторической науке // Запад и Восток. М., 1966. С. 97.

представителям патристики. Заключает главу раздел о жизни и трудах Аврелия Августина.

Второе: «История этики средних веков», кроме именно-го указателя, дополнена предметным указателем и списком рекомендуемой литературы (по главам).

Третье: незначительные поправки внесены и в другие главы (главным образом — в примечания).

Считаю своим сыновним долгом подчеркнуть особую роль моих родителей в становлении моих научных интересов, приведших меня к проблемам этики и ее истории.

Вера Владимировна Вормс (1894-1982) — мама, преподаватель немецкого языка и всемирной литературы в Благовещенском-на-Амуре педагогическом институте (1934-1965). Современница поэтов серебряного века, влюбленная в поэзию, боготворившая Блока и сама слагавшая стихи, она сохранила до самых последних дней романтически-возвышенное восприятие жизни, глубину чувств и то состояние духовности, которое притягивало окружавшую ее студенческую молодежь.

Георгий Петрович Иванов (1896-1991) — доцент, заведующий кафедрой психологии и педагогики Благовещенского-на-Амуре педагогического института (1931-1970), в студенчестве — ученик С. Л. Франка и А. А. Крогиуса в Саратовском университете, отличавшийся четкостью мысли, глубоким пониманием философских учений и чувством юмора: он любил Рабле и Монтеня, Эразма Роттердамского и Вольтера, Алексея Константиновича Толстого и Козьму Пруткова.

Когда я сказал, что хочу стать зоопсихологом, отец ответил: «Ну что ж, попробуй... Но думаю, что рано или поздно ты придешь к психологии личности». — «Почему?» — «Потому что самое интересное животное — человек». Так и получилось — только от психологии личности закономерен оказался переход к этике как практической философии: интерес к поведению человека, его поступкам, его внутреннему миру соединил то, что заложено было в моем сознании матерью и отцом. Счастлив человек, искренне любящий тех, кто ему дал жизнь. Но вдвойне счастлив тот, для кого родители по крови стали и родителями по духу. От них все, что я пытаюсь сказать в моих работах.

Сыновняя им благодарность и любовь.



I
ЭТИЧЕСКИЕ
УЧЕНИЯ
В ИНДИИ





Ученые до сих пор ведут полемику о возникновении и основных этапах развития феодализма в Индии¹. Расхождения в периодизации объясняются тем, что вызревание феодальных отношений в Индии шло постепенно, неравномерно, нередко замедленно. Однако большинство авторов согласны с тем, что в IV-VI вв. н. э. происходит массовое формирование частного феодального землевладения в большей части Индии, а с VIII до конца XVIII в. развитой феодализм характерен для всей Индии.

Замедленность и постепенность развития феодальных отношений обусловлены особенностями сложившегося еще в древности общественно-экономического уклада. Во-первых, неравноправие варново-кастового строя, унаследованного от древности, как бы «маскировало» процесс формирования классов феодального общества. Во-вторых, прочность сельской — соседской — общины, сохранявшейся на протяжении всего периода феодализма, уклад которой не менялся при различных формах правления. Феодальная рента была максимально приближена к прибавочному продукту, что лишало крестьян возможности расширенного, а нередко и простого воспроизводства, и не вызывало у феодалов стремления вкладывать средства в земледелие. При этом экономически целесообразной была натуральная рента, вследствие чего феодальная

¹ Подробнее об этом см.: История Индии в средние века. М., 1968; *Лирафян К. З.* Феодализм в Индии. М., 1977; Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1977; Узловые проблемы истории Индии. М., 1981.

собственность типа домена или поместья не получила широкого распространения. Как правило, феодал не вмешивался в дела общины, ограничиваясь получением ренты.

В раннее средневековье преобладала государственная феодальная собственность, ко времени развитого феодализма — многообразные формы феодальных владений, возникших в результате пожалований за несение службы, царских дарений знати, монастырям и храмам, а также присвоения земли верхушкой общины. В ряде случаев возникала и своеобразная форма коллективной феодальной собственности — в брахманских, позже — в раджпутских общинах. О формах и способах дарения можно судить по одной из них, так называемой брахмаде — владение населенной территорией с правом получения с подчиненного населения земельного налога и различных податей. Дарственная грамота делала феодала фактически независимым от государя, что нашло точное выражение в словах мыслителя V в. Буддхагхоши о брахмаде: «Дарение брахману — это лучшее дарение, он пользуется им, подняв зонт (т. е. символ власти), как если бы был царем»¹.

Варново-кастовое деление сохранялось, претерпевая лишь внутренние изменения, становясь более дробным и запутанным, особенно в городах. Касты ремесленников и торговцев разделялись на более или менее привилегированные.

Основания выделения новых каст были многообразны. Чаще всего это происходило по профессиональному признаку, но нередко — по религиозному (приверженцы одной секты); иногда — по этническому признаку. Часто эти признаки усиливали друг друга, порою один, начальный, вытеснялся другими, как было с возникновением объединения сикхов. Сохранение варново-кастовой системы было проявлением и следствием устойчивости родовых патриархальных и рабовладельческих отношений, усложненных этнической и религиозной разобщенностью: «Сословно-кастовая неоднородность стимулировала внутриклассовые конфликты, препятствовала формированию

¹ Цит. по: Узловые проблемы истории Индии. С. 113.

более или менее единых с классовой точки зрения течений и движений. Официальной, феодальной по сути, идеологии долго не противостояла идеология крестьянства. Генетическая связь значительной его части со свободным крестьянством, высокими и средними землевладельческими кастами (раджпуты, гурджары) содействовала длительному сохранению пережитков общинной идеологии...»¹.

Постепенность создания и последующая устойчивость социально-экономических отношений феодализма обусловила определенную преемственность и постоянство в развитии духовной культуры. Достижения духовной культуры Древней Индии получают развитие, оформление, канонизируются. Многие в них переосмысливаются, но не испытывают «коренных ломок».

В области философии окончательно оформляются и закрепляются возникшие в древности философские школы. Однако тенденция их развития отвечает интересам господствующего класса: усиливается идеалистическая аргументация при разработке проблем онтологии и гносеологии; этические учения даже таких школ, как буддизм и джайнизм, далеких в свой ранний период от религиозной традиции вед, приобретают ярко выраженный религиозно-этический характер. Это приводит к их сближению с брахманистской концепцией, получившей развитие уже во II—I вв. до н. э. в форме индуизма, а к III в., когда и джайнизм, и буддизм утрачивают бывшее влияние, индуизм становится безраздельно господствующим направлением.

Оппозицию традиционному индуизму представляют разнообразные, усиливающиеся по мере развития феодализма и роста городов, религиозно-реформаторские учения, подобные учению бхакти, особенно в поздний период (XVII-XVIII вв.). Достаточно сильны оппозиционные настроения в литературе. Мыслители-гуманисты, поэты, писатели и драматурги, обращаются к трактовке буддийских и джайнистских источников, используют сюжеты «Махабхараты» и «Рамаяны».

¹ *Ашрафян К. З. Феодализм в Индии. С. 210.*

§ 1. ЭТИКА ПОЗДНЕГО БУДДИЗМА

Процесс преобразования раннего буддизма начался в древности и, как отмечают исследователи, был связан с изменением положения монашеской общины — еангхи¹.

В раннем буддизме монах, посвятивший себя постижению «великих истин» буддизма, шел к совершенству собственными усилиями, становясь архатом (святым) путем знания и сосредоточения. Верующий сам должен был двигаться по восьмеричному пути, надеясь только на собственные силы. Буддийская монашеская община первоначально следовала принципу равенства: в нее принимались независимо от варновой принадлежности. Все монахи должны были жить собственным трудом и подавляниями мирян, следовать неукоснительно десяти заповедям:

«1. Я даю обет воздерживаться от причинения вреда живым существам.

2. Я даю обет не брать того, что не дано.

3. Я даю обет воздерживаться от дурного поведения, внушенного влиянием страстей.

4. Я даю обет воздерживаться от ложных речей.

5. Я даю обет воздерживаться от суры, мерайи и мадджи (алкогольных напитков), порождающих беспечность.

6. Я даю обет воздерживаться от приема пищи в запрещенное время (после полудня).

7. Я даю обет воздерживаться от танцев, музыки, пения и театральных представлений.

8. Я даю обет воздерживаться от пользования гирляндами, благовониями, мазями и драгоценностями.

9. Я даю обет воздерживаться от пользования высокой или широкой постелью.

10. Я даю обет воздерживаться от получения золота и серебра»².

¹ См. об этом: *Аникеев Н. П.* О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965; *Чаттопадхья Д.* История индийской философии. М., 1966; *Индийская культура и буддизм.* М., 1972; *Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В.* Мудрецы и философы Древней Индии. М., 1975; *Чаттопадхья Д.* Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981; *Введение в буддизм.* СПб., 1999.

² Цит. по: *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977. С. 304.

Главными занятиями буддийского монаха были изучение священных текстов и религиозные упражнения, в особенности — постижение четырех возвышенных настроений (основных добродетелей): любви, жалости, радости и безмятежности.

Пятым считалось «настроение нечистоты», т. е. способность видеть всю гнусность и ужас мира вещей и плотской жизни.

Д. Чаттопадхьяя, рассказывая о расколе и появлении различных школ и направлений в буддизме, обратил внимание на стремление значительной части монахов смягчить суровость требований первоначального кодекса монашеской общины¹. Уже в III в. дон. э., во времена Ашоки, буддийские монастыри получали финансовую и политическую поддержку, многочисленные пожертвования.

Ко II-III вв. н. э. монастыри отличались не только сосредоточением священных книг, но и огромными богатствами. Это позволяло монахам совершенствоваться в философствовании, полностью освободив себя от мирских забот. Достаточно сказать, что один из старейших и известнейших монастырей на севере Индии — Наланда — существовал на поступления от двухсот деревень, пожалованных ему кушанскими царями, о чем свидетельствовал китайский путешественник И Цзин, посетивший Индию в VII в. н. э. По словам его современника Сюань Цзана, в это время в монастыре, считавшемся крупнейшим буддийским университетом, размещалось 10 000 учеников и 1500 учителей. Не случайно виднейшие мыслители-буддисты были не просто монахами, но и настоятелями этого монастыря-университета (Нагарджуна (конец II в. н. э.) — основатель школы *мадхьямика*, которую называют также «Шунья-вада», братья Асанга и Васубандху (середина V в. н. э.) — представители школы *йогачара*).

Во всяком случае уже в первые века нашей эры четко различались по характеру учения, системе норм, их религиозно-философским обоснованиям два направления,

¹ Подробнее об этом см.: Чаттопадхьяя Д. История индийской философии. С. 193-196.

получившие название *махаяны и хинаяны*¹. Борьба на буддийских соборах, расколы на множество школ и направлений привели во II-IV вв. н. э. к четкому разграничению, зафиксированному в свидетельстве И Цзина в VII в. н. э.: «Тех, кто преклонялся перед бодхисаттвами и читал Махаяна-сутры, называют махаянистами (большими), тогда как тех, кто не действует, называют хинаянистами (малыми). Но существует два типа так называемых махаянистов. Первый — мадхьямики, второй — йоги; первые заявляют, что то, что обычно называют существованием, в действительности — несуществование и что каждый объект — не что иное, как пустая видимость, подобная иллюзии, а последние утверждают, что в действительности внешних вещей не существует, а имеются внутренние мысли, и что все вещи существуют только в уме»². И Цзин не назвал более раннего направления в традиции хинаяны — *саутрантиков* и особого ответвления махаяны, «пропитанного» идущими от магических древних форм религии ритуалами, именуемого *ваджраяна*.

Преимущественно этическая направленность учения Будды наиболее адекватно выразилась в хинаяне. «Подобно тому как океан имеет лишь один вкус — вкус соли, — говорит Будда, — так и мое учение имеет лишь один вкус — вкус освобождения (от страдания)»³.

Этическое учение хинаяны в своей основе повторяет то, что традиция приписывает раннему буддизму: исходя из четырех великих истин, постигнутых Буддой, следует утверждение восьмеричного пути спасения, целью которого является достижение освобождения от цепи

¹ Исследователи отмечают, что эти названия появились в трудах сторонников махаяны, ибо их значения — «большая» и «малая» колесницы, или, по словам Чаттопадхьяя, «великая» и «низкая» — колесницы, имеют уничижительно-пренебрежительный оттенок по отношению к учению, восходящему к ортодоксальному учению тхеравадинов. Поскольку впоследствии главным оплотом сторонников хинаяны стал Цейлон и страны юго-восточной Азии, а махаяна получила распространение сперва на севере Индии, а затем в Тибете, Китае, Японии (каждый раз в особых формах, близких религии этих стран), эти направления называют также «северным» и «южным» буддизмом.

² Цит. по: *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. Т. 1.

³ Цит. по: *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. С. 292.

перерождений, от каких бы то ни было изменений — состояния нирваны¹. При весьма различных и противоречивых описаниях наиболее верным оказывается характеристика нирваны как прекращения изменений, состояния покоя. Это освобождение от страданий, от «огней страсти, ненависти и заблуждения», при одновременном проявлении высшей деятельности и энергии духа, свободного от оков низменных привязанностей. Нирвана — состояние, которое достигается не паломничеством к святым местам, не телесной аскезой (умерщвлением плоти), а «средним путем», заключающимся в разумной, нравственной жизни, обращенной к проповеди учения, милосердию, любви к заблуждающимся, страдающим и нуждающимся в помощи.

Представители хинаяны считали Будду обыкновенным человеком, собственными усилиями и ранее других пришедшим к познанию четырех великих истин (жизнь в мире полна страданий; есть причина этих страданий; можно прекратить страдания; есть путь, ведущий к прекращению страданий). Однако даже ранний буддизм являлся религией, поскольку в качестве идеала утверждал религиозную цель — нирвану, а ее достижение требовало просветления — святости. Вскоре после смерти Будды его учениками была разработана система «трех сокровищ», представляющих основной символ веры буддизма. И сегодня каждый буддист повторяет: «Я прибегаю к Будде как к убежищу; я прибегаю к дхарме (учению) как к убежищу; я прибегаю к сангхе (общине) как к убежищу»². Вера в непогрешимость и вечность учения Будды выражена в словах «Дивьяваданы»: «Небо может опрокинуться с луной и звездами, земля может подняться с горами и лесами, океаны могут высохнуть, но слова Будды останутся верными»³.

Обожествление Будды, создание целого пантеона Будд, прошлых и будущих, выработка ритуала поклонения Буд-

¹ Нирвана (*санскр.*), ниббана (*наш.*). В буквальном смысле означает отсутствие паутины желаний (вана), соединяющей одну жизнь с другой. Переход в состояние нирваны чаще всего сравнивается с пламенем, постепенно угасающим по мере иссякания топлива: страсти (лобха), ненависти (доса), заблуждений (моха). (Буддизм: Словарь. М., 1992. С. 192).

² Цит. по: *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. С. 296.

³ Цит. по: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. С. 523.

де и святым местам — местам, связанным с его деятельностью, получили выражение и закрепление в религиозно-этическом учении махаяны и в философских школах, возникших в процессе развития и укрепления «северного» буддизма.

Переход от школ хинаяны (вайбхашиков и саутрантиков) к господствующему положению школ мадхьямиков и йогачаров, возникших в русле махаяны, означал переход от дуализма или непоследовательного агностицизма к абсолютному объективному идеализму. Одновременно — пессимистическая, но утверждавшая идеи самостоятельного нравственного совершенствования и равенства людей, стремящихся к этому совершенствованию, преходящий характер варновой системы — этика раннего буддизма превращалась в типичную для эпохи феодализма религиозно-этическую систему.

При всем многообразии религиозных, философских, этических, литературных трудов, созданных в русле махаяны, при разнообразии точек зрения, ряд идей и представлений принимались всеми школами и направлениями махаяны и стали основой концепции, резко отличной от хинаяны.

1. Вместо исторического учителя — Будды — был создан образ божественного принципа («трансцендентного Будды»), получающего воплощение в человеке — из чего выведена концепция «множественности *бодхисаттв*». В связи с этим отрицалось совершенство *архатов*, беспокоящихся только о собственном спасении и безразличных к страданиям других. Утверждалось, что бодхисаттвы пребывают в мире ради спасения других, помогают верующим обрести «религиозную истину».

2. Представление о трех телах Будды (*трикая*), взаимно дополняющих друг друга: *дхармакая* (тело закона) — космическое тело Будды, олицетворяет, подобно Брахману, изначальную и неизменную реальность; второе — *самбхогакая* (тело блаженства), связано с пребыванием Будды в мире сверхъестественных существ — всезнающих, всеблагих, всемогущих; и третье — *нирманакая* (тело преобразования), связано с принятием им человеческого облика. Согласно верованиям махаянистов именно таким был исторический основатель буддизма.

3. Создание собственно буддийского пантеона: все бодхисаттвы — божественны, а их столько, «сколько песчинок на берегах Ганга». Выше бодхисаттв — *татхагаты* («так ушедшие»),

Махаяна принципиально изменила существо раннего буддизма созданием культа, по своей многоплановости и сложности ритуала сближаясь с формирующимся в эту же эпоху ритуалом индуизма (и соперничая с ним).

Обе школы махаяны в своих философских построениях обосновывают религиозно-этическую концепцию разными путями. Главное отличие их от этического учения раннего буддизма и концепции хинаяны — в отрицании самостоятельного пути к освобождению. Буддийский пантеон в известной мере повторяет земную феодальную иерархию — Будда как абсолют (явно недоступный пониманию широких масс верующих), весьма сходный с ведантийским абсолютом — Брахмой, для большинства махаянистов предстает верховным божеством, всемогущим и всеблагим, осуществляющим руководство монахами и мирянами в их стремлении к освобождению через татхагат, бодхисаттв и сонм богов и богинь.

Бодхисаттвы — земные воплощения Будды — выступают в роли спасителей человечества. Клятва бодхисаттвы приводится во многих буддийских источниках и подчеркивает бескорыстный и всеохватывающий нравственный долг, принимаемый добровольно: «Я принимаю на себя... деяния всех существ, также и тех, которые наказаны, которые в адах, которые в иных мирах... Я принимаю их страдание на себя и не отворачиваюсь от него, я несу его, я не трепещу перед ним... во мне нет страха перед ним... я не теряю мужества... Я должен нести бремя всех существ, ибо я дал обет спасти все живые существа, благополучно провести их сквозь лес рождения, старости, болезни, смерти и перерождения. Я не забочусь о своем спасении, я стремлюсь наделить все существа великолепием высшей мудрости. Итак, я принимаю на себя все страдания всех существ, Я готов подвергаться любой пытке в любом чистилище Вселенной. Ибо пусть лучше буду страдать я, чем это множество живых существ... Я готов страдать во искупление всех существ... Воистину я не покину их. Я ведь

решился достичь высшей мудрости ради всего живущего, чтобы спасти мир»¹.

Бодхисаттва берет на себя миссию спасения, а человеку остаются вера в премудрость и любовь Будды, предписание совершать все необходимые обряды и соблюдать определенные правила.

Религиозно-мистическое представление о небесном Будде — Амиитабхе, пребывающем в махаянском раю — Сукхавати в состоянии вечного и бесконечного блаженства в окружении праведников, вновь рождающихся из лепестков лотоса, распространяющем неизмеримое сияние и правящем через бодхисаттв, весьма напоминало идеализированное представление о справедливом и добром монархе. Среди многочисленных воплощений Будды особая роль отводилась Авалокитешваре, олицетворяющему сострадание (рука его помощи достигает грешника даже в самом глубоком и мучительном из махаянских чистилищ — в Авичи). Роль наставника играл Манджушри, изображавшийся с мечом, дабы разить ложь и заблуждения, и книгой «Праджня парамита» («книгой запредельной мудрости»). Бодхисаттва Ваджрапани, враг зла и греха, вооружен стрелой грома («ваджра»). Особо почитался будущий Будда — Майтрейя.

Обращенные к земному существованию принципы и нормы морали махаяны заметно смягчали суровость требований хйнаянской морали и, не делая особых различий между монахами и мирянами, должны были сблизить тех и других, обеспечить более широкое распространение буддизма как религиозно-этического учения. Проповедь безразличия к земным благам, столь характерная для феодального общества, равно как и проповедь любви и следования примеру избавителя-бодхисаттвы, оказывались способом принятия действительности, как она есть, примирения с ней и безропотного подчинения властям.

Пять заповедей касались широкого круга межчеловеческих отношений. Согласно первой, ахимсе, т. е. «воздержанию от причинения вреда живому», буддист-мирянин не может избрать профессию охотника или мясника. Хотя

¹ Цит. по: *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. С. 298. А. Бэшем, подчеркивая близость буддийского Спасителя, Бодхисаттвы, образу Христа, допускает возможность влияния христианства на махаянский культ.

эта заповедь не запрещала есть мясо животного, забитого кем-либо другим, она способствовала распространению вегетарианства. А. Бэшем полагал, что «принцип непричинения вреда живым существам обычно не толковался как запрещение справедливых войн и смертных приговоров преступникам... Но буддизм всячески поощрял мягкость правосудия... и весьма сильно подорвал дух милитаризма, свойственный древнеиндийскому обществу»¹. Однако непрерывные войны между крупными и малыми государствами, распри князей (раджпутов), кровавая династическая борьба, потрясавшие Индию в эпоху феодализма, вряд ли подтверждают эти слова. Бесспорно несколько иное: значительная роль буддийской идеи веротерпимости и влияние моральных норм буддизма (и отчасти — джайнизма) на взаимоотношения в быту. И здесь буддизм не смог преодолеть жесткости варновой социальной структуры, более того — после IV-V вв. стал учитывать ее при вступлении в монастырь новых послушников.

Вторая заповедь — не брать того, что не дано, — предполагала, кроме воздержания от воровства, честность в торговых операциях.

Третья — воздержание от дурного поведения, вызванного страстями, — для монахов означавшая обет безбрачия, для мирян требовала законного супружества.

Четвертая — воздержание от лживых речей — была направлена против лжи, обмана и клеветы. Именно нарушение этих первых заповедей было согласно закону названо Буддой «порочными действиями», т. е. наиболее тяжкими грехами. Что касается нарушения пятой заповеди — воздержания от употребления алкогольных напитков — Будда отнес пьянство к шести менее тяжким прегрешениям, «ведущим к проматыванию состояния». «Остальные пять: шатание по улицам без дела в неурочное время, частые пирушки, азартные игры, дурная компания и лень»².

В буддизме был сформулирован и «домострой», т. е. правила семейно-брачной морали, которые отличались наибольшей мягкостью среди всех «домостроев» фео-

¹ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 308.

² Там же. С. 309.

дальнего общества. Муж должен уважать жену, не изменять ей, предоставить ей полностью вести домашнее хозяйство. Жене вменялось в обязанность добросовестно исполнять свой долг: быть приветливой, ласковой, целомудренной, хозяйственной, умело и охотно «править домом».

С друзьями следовало быть щедрым, заботиться об их интересах, обращаться с ними как с равными, выполнять обещания, а им предписывалось отвечать взаимностью и в случае беды стоять за друга, помогать в трудностях, предупреждать опрометчивые поступки, оказывать почтение членам семьи.

Со слугами и наемными работниками хозяевам надлежало обращаться достойно, не взваливать на них непосильные обязанности, хорошо кормить, платить «по справедливости», заботиться при болезни или в случае нужды, освобождать от работы в праздники и давать вознаграждение «в период своего процветания». Работники были обязаны вставать рано, ложиться поздно, прислуживая своему господину, удовлетворяться справедливой оплатой, работать добросовестно и заботиться о добром имени хозяина¹.

Приведенные примеры показывают, что в предписаниях к мирянам буддийские проповедники обращались к тем практическим нормам, которые сложились в обычае сельской общины и патриархальной семьи.

Очевидно, что «оптимизм» махаяны по сути не менее пессимистичен, чем откровенный пессимизм этики раннего буддизма и хинаяны. И в том и в другом предлагается примириться с тем, что земное существование — целиком или преимущественно — является цепью страданий. Единственный путь избавления от страданий — освобождение, т. е. достижение нирваны. Религиозная этика махаяны предложила лишенным философской образованности мирянам более простой путь, обращенный в большей степени к религиозному чувству, к освобождению через веру в премудрость и милосердие Будды и в подвижничество сострадание бодхисаттв. Далекую, постижимую лишь через сложные философские спекуляции нирвану

¹ Там же. С. 309.

(шуньяту¹, татхату²) махаяна сделала «запредельной», выдвинув на первый план противостояние ада ирая и надежду, что благодаря подвигу бодхисаттв путь в «лучезарную страну», к вседержителю и «богу богов» Будде — Ами-табхе — не окажется слишком долгим. Это был типичный для складывающихся в период раннего феодализма «мировых религий» способ иллюзорного «преодоления» жестокой действительности, приводящий к примирению, к принятию этой действительности — к терпению и покорности масс верующих.

Оценивая усилия философов махаяны (и их противоречия, когда они пытались опираться на логику в защите религиозных выводов), Ф. И. Щербатский подчеркивал: «Несмотря ни на что буддисты вынуждены вопреки логике настаивать на жизненности их системы морали для того, чтобы спасти религию. Осуждена должна быть логика, а не религия. У йогачаров осуждение логики является косвенным, у мадхьямиков оно безоговорочное»³.

§2. ЭТИКА ИНДУИЗМА

Упадок буддизма исследователи объясняют совокупностью социально-экономических, политических, идеологических и культурно-исторических причин. Утрата поддержки правителей могущественных империй, подобных императорам эпохи Маурьев и Гуптов, и упадок городов резко сократили поток жертвований и привели к запустению мно-

¹ Шунья, шуньята (*санскр.*) пустота. В философии шунья понималась как относительность или условность; являлась фундаментальным понятием для всей махаяны и доминирующей темой для всей праджня-парамитской литературы. Термин появляется уже в хинаяне, но концепция пустоты (шуньявада) получает полную разработку у Нагарджуны, сформулировавшего ее исходные принципы как «троякую истину»: 1) все вещи пусты, так как не имеют субстанциональной реальности; 2) все они временны; 3) все вещи представляют собой синтез пустоты и временности (Буддизм: Словарь. М., 1992. С. 278).

² Татхата (*санскр.* букв. «таковость») — термин, используемый школой йогачара для обозначения подлинной и безусловленной природы всех вещей, то есть абсолютной реальности; синоним термина «шунья» в философии мадхьямиков. Татхата — это то, что содержится в каждой вещи, но что нельзя познать, определить и выразить (Буддизм: Словарь. М., 1992. С. 238).

³ Цит. по: *Чаттопадхья Д.* Живое и мертвое в индийской философии. С. 173.

гих монастырей, что уже в VII в. н. э. отмечалось китайскими путешественниками. С одной стороны, буддизм хинаяны, подобно джайнизму, отличался замкнутостью, противопоставлением монаха мирянину; с другой — стремление идеологов махаяны к расширению сферы влияния, включение в связи с этим в буддизм традиционных верований, поклонение богам ведического культа с их «переименованием» и постепенное сближение с обновленным индуизмом приводило к утрате специфики, своеобразия. «Поглощая», «ассимилируя» традиционные брахманистские верования, буддизм сам постепенно оказался «ассимилированным» индуизмом. Будда занял место в бесконечно разнообразном пантеоне индуизма как одно из воплощений Вишну. Нравы, обычаи, традиционное исполнение культа в сельских общинах и городах не претерпевали значительных изменений: буддийские монастыри и в пору расцвета махаяны оставались особыми и отличными от образа жизни мирян объединениями, вплоть до того, что, оказываясь «в миру», буддист следовал традиционным формам культа, а порою исполнял жреческие обязанности, не отличаясь от брахмана.

Специалисты считают, что процесс упадка и исчезновения буддизма в Индии еще требует глубокого исследования, однако они едины в суждении — «буддизм умер естественной смертью», его упадок был вызван внутренними причинами, а не преследованием и насильственным разрушением монастырей, хотя подобные события в сложной политической борьбе в период VII-XII вв. также случались, а в эпоху дельийского султаната и империи Великих Моголов явное предпочтение отдавалось исламу.

Вместе с тем культурно-историческое влияние буддизма отразилось в философии и этике индуизма и, что особенно существенно, в нормах широко практикуемой морали, способствовало, как отмечает С. Радхакришнан, «смягчению нравов» и исключению из повседневной практики индуизма ряда пережитков родоплеменных обрядов, которые были «несовместимы с человечностью и разумом»¹. Так, в «Ачарамаюкхе», приписываемой Шанкаре (VIII в.), запрещалось

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. С. 521.

пять предосудительных вещей: жертвоприношение огню, убийство коров для жертвоприношений, самоистязание аскетов, употребление мяса на жертвенных празднествах в честь манов-предков, женитьба на вдове умершего брата. Вместе с тем буддизм в значительной степени укрепил традиционно-пессимистический взгляд на жизнь, обрекавший на пассивность, терпение и покорность судьбе, столь удобный и столь типичный для религиозно-этических концепций феодализма. Идеалистическое, питающее позицию непротивления злу насилием учение буддизма в его воздействии на философско-этическую мысль подчеркивается С. Радхакришнаном как заслуга: «Родиться — это просто значит умереть. Быть счастливым — это значит не быть рожденным. Мятеж духа против материи господствует в истории индийской мысли со времен Будды. Все жившие после него мыслители жили в тени великого самоотречения. Конец жизни символизируется одеждой саньясина. Преувеличивается зло желаний. Мир связан желанием»¹. Этот отказ от действительной борьбы за земное счастье в буддизме махаяны получает философское обоснование. Оно оказывается настолько близким учению об Атмане Упанишад, что почти одновременно Шантаракшита, с позиций буддизма, и Гаудапада, с позиций веданты, подчеркивают незначительность расхождений между этими концепциями по существу. Возрожденная и обновленная философия Упанишад, получившая название адвайта-веданты (от «адвайта» — лишенный двойственности, единый), имела, по словам Д. Чаттопадхьяя, «двойное происхождение — из идеализма Упанишад и из буддизма махаяны... Огромный престиж, завоеванный адвайта-ведантой на более позднем этапе истории индийской философии, связывается с деятельностью Шанкары...»².

Шанкара (788-820) происходил из семьи ученых брахманов в Калади (юго-запад Индии), рано проявил разносторонность своих дарований. В юности от Говинды, своего учителя, он воспринял учение Гаудапады. Шанкара странствовал по Индии, проводя диспуты с философами, учреждая монастыри и организуя монашеские ордена по

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. С. 523.

² Чаттопадхьяя Д. Живое и мертвое в индийской философии. С. 45, 47.

образу буддийских. Четыре из этих монастырей существуют и в настоящее время. С. Радхакришнан дает исключительно высокую оценку деятельности Шанкары и называет его «пророком, назначение которого — вести народ по пути добродетели»¹.

Основная идея учения Шанкары повторяет философско-религиозное суждение Упанишад о том, что Брахман (или Атман), понимаемый как чистое сознание и как высшее божество, — единственная реальность, «Вечный дух, — утверждает Шанкара, — отличающийся от агента, являющегося объектом представления я, пребывает как свидетель... во всяком бытии. Неизменный, единственный, всевышний, этот дух не познается из вед или какой-либо другой книги, основанной на размышлении... Этот дух — душа всего... и поэтому никто не может его отрицать, ибо он есть я даже для того, кто его отрицает»².

По учению Шанкары, весь видимый, многообразный, изменяющийся мир — мир сансары — есть не более, чем иллюзия (*майя*), принимаемая за действительность вследствие заблуждения ума. Однако он полагал, что низшее познание не иллюзорно, а относительно. В границах обыденной, ограниченной конечными целями жизни оно достаточно. Только высшее, интуитивное, познание позволяет постичь высшую и единственную реальность. В полном соответствии с этим Шанкара «отказывается характеризовать Брахмана даже как единственного в своем роде, за исключением той характеристики, что Брахман не имеет ничего себе равного, и называет его недвойственным — адвайтой»³.

Шанкара отрицал возможность рационального доказательства бытия бога-Брахмана. Опорой для него служат Веды: «...Веды, вечный и неизменный источник знания, имеют предметом твердо и неизменно установленные вещи и, следовательно, совершенство знания, основанное на Ведах, не могут отрицать какие бы то ни было мыслители прошлого, настоящего и будущего... Истинный характер первопричины мира, на постижении которой основано

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956. Т. 2. С. 398.

² Цит. по: Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. С. 424-425.

³ Там же. С. 481.

окончательное освобождение, в силу своей исключительной глубины невозможно даже представить без помощи священных текстов, ибо, как было уже отмечено, эта первопричина не может быть объектом восприятия... вне Упанишад знание невозможно, пренебрежение ими привело бы к отсутствию окончательной свободы переселяющихся душ», — утверждает в «Шарирака-бхашье»¹.

Знакомый уже по учению Нагарджуны мотив, хотя речь идет не о священных книгах буддизма, а об Упанишадах! Шанкара сознательно подчиняет знание вере, полагая высшей целью достижение освобождения от колеса сансары, т. е. достижение мокши. Все споры философских школ умолкают перед голосом души, говорящей, что она нашла реальность: «Как можно оспаривать факт познания кем-либо Брахмана — хотя и находящегося пока в телесной оболочке, — оправданный искренним убеждением?»².

Поэтому Шанкара не подвергал критике религиозные догмы и считал, что путь религиозного откровения как в буддизме, так и в индуизме приводит неизбежно к Брахману как абсолюту.

В системе адвайта-веданты этика не выступает итогом, точно так же как нравственные цели, следование долгу, различие между добром и злом, имеют отношение лишь к миру «видимости», к миру эмпирическому, где души (*дживы*) обладают чувством индивидуальности — «я». Однако необходимость для обычных людей следовать предписаниям ведийского кодекса постоянно подчеркивается Шанкарой. Только постигший высшую мудрость сознает, что моральные предписания были необходимы не сами по себе, а как одна из ступеней на пути постижения Брахмана, причем ступень необходимая: «Хотя Атман существует всегда и во всех вещах, он не обнаруживается во всех них. Он светит только через разум, подобно тому как отражение появляется только на отполированной поверхности», — говорит Шанкара в «Атмабодхе»³. Избавление от незнания (*авидьи*), которое влияет на личность человека в целом, требует и правильного познания, и хорошего (т. е. соответствующего

¹ Цит. по: *Чаттопадхья Д.* Живое и мертвое в индийской философии. С. 169, 170..

² Цит. по: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 2. С. 458.

³ Там же. С. 556.

установлениям законов и обычаев) поведения и благоговения перед богом. Религия помогает достигнуть наивысшего блага в той мере, в какой она является откровением, а не формальным соблюдением обрядов. Метод постижения абсолюта может быть различным, но предпочтительна йога. Внутренние средства йоги — *дхарана* и *дхьяна* — определялись Шанкарой как резкое разграничение вечного и преходящего, как уклонение от эгоистических стремлений к достижению земных и небесных благ. В результате последователь учения Шанкары развивал в себе духовные достоинства: спокойствие (*шамат*), самообладание (*дамат*), самоотречение (*упарат*), смирение (*титикша*), сосредоточение (*самадха*), твердость духа (*шраддха*) и страстное стремление к свободе, понимаемой как освобождение. Наивысшее благо для человека состоит в том, чтобы разорвать узы, связывающие его с реальностью (колесом сансары), в которой он живет. Свобода состоит в постижении Атмана в индивидуальной душе (*дживе*). Освобожденная душа никогда не рождается, пребывая вне сферы действия причинности (т. е. в *мокше*). Постигший истину «будет жить в этом мире с возвышенным равнодушием, сравнимым с совершенным безразличием неодоушевленной природы (*джадават*). Он не связан общепринятыми правилами и предписаниями»¹. Оценивая учение Шанкары и его близость к учению поздних буддистов, Д. Чаттопадхьяя подчеркивал: «...только крайние идеалисты, например, сторонники *шунья-вады* и *адвайта-веданты*, последовательно отстаивали точку зрения, согласно которой все нормальные источники познания недостоверны...»².

Учение Шанкары, расчищая путь к религиозной вере и укрепляя авторитет древних Вед и Упанишад, оставалось далеким от масс, поскольку учение об абсолюте (Брахмане, Атмане) как единственной реальности оказывалось доступно лишь изошренному в философских тонкостях монаху — буддисту или ведантисту. Отнюдь не случайно, что проповеди Шанкары и написанные им гимны были посвящены наиболее чтимым в его эпоху богам индуизма — Вишну, Шиве, Шакти.

¹ Там же. С. 411.

² *Чаттопадхьяя Д.* История индийской философии. С. 251-252.

Наиболее распространенным в Северной и Центральной Индии был культ Вишну, в Декане и на юге — Шивы. Несколько позже с юга на север начал распространяться культ Кришны. Именно религиозно-этическая интерпретация ведических традиций в наибольшей степени определила характер этики индуизма, получившей самое широкое распространение в качестве целой системы практических рекомендаций, опирающихся как на авторитет Вед, так и на авторитет законов, отразивших многовековую традицию, вобравших в себя предписания и буддизма, и ведантизма. В практикуемых нормах причудливо смешались обычай и его религиозно-этическое и религиозно-философское осмысление.

В эпоху средневековья господство традиции и тенденции ко все более жесткой и дробной кодификации и ритуализации обыденной жизни определяют особенности функционирования норм, сформулированных в древних источниках. Их общим основанием были сложившееся в древности и закрепленное Упанишадами и Законами Ману предписание — следовать *дхарме* (закону) соответствующей варны — и взгляд на все отправления жизни, на всю деятельность как на исполнение воли богов, как на жертвоприношение.

В средние века в укрепившемся индуизме опорой была дхарма, воспринимавшаяся как непререкаемый, освященный традицией религиозный закон. На протяжении веков на древнем институте варн сказывались как социально-экономические и политические процессы, так и процессы этнические, что привело в феодальной Индии к необычайно сложной социальной структуре. Как правило, определенные религиозно-этические предписания в источниках того времени касаются высших варн и привилегированных каст. Прежде всего они обращены к брахманам, кшатриям и вайшьям. Предписания, обращенные к высшим варнам, предупреждали от общения с низшими, утверждали, что это ведет к греху и требует специального очищения.

Варны брахманов и кшатриев традиционно занимали господствующее положение в обществе: «Само рождение брахмана — вечное воплощение дхармы, ибо он рожден для дхармы... Ведь брахман, рождаясь для охранения со-

кровищницы дхармы, занимает высшее место на земле, как владыка всех существ»¹.

Проходя последовательно через четыре этапа жизни (*ашрамы*) — ученика (*брахмачарина*), домохозяина (*грихастха*), отшельника (*вананпратста*) и отрешившегося от мира аскета (*санньясина*), человек должен следовать определенным для каждого этапа правилам поведения. Эти правила основываются на осуществлении целей человеческой жизни, сформулированных еще в период брахманизма: *дхармы, артхи, камы* и *мокши*². Особое место принадлежит домохозяину (грихастхе), так как он «кормит всех остальных» и является главой большой семьи.

Религиозно-этические предписания, изложенные в различных памятниках древней литературы применительно к обрядам и ритуалам, наиболее полно представлены в кальпа-сутрах (практических наставлениях), а относящиеся к ним грихья-сутры («домашние сутры») являются источником семейной обрядовой практики. Существовало около 40 обрядов (санскара), охватывавших всю жизнь человека от рождения до смерти. Сакрализация жизни подразумевала строгое следование обрядам. Она требовала искупления грехов, очищения души и тела.

Уже в ведические времена считалось, «что каждому человеку прирождены три греха: первый грех — против предков — он должен искупить, породив на свет сына, совершителя поминальных шраддх; второй — против гуру — он должен искупить учением; третий — против богов — он может искупить религиозной жизнью, выполнением дхармы и почитанием богов, в соответствии с предписаниями»³.

Первые личные обряды, которые сопровождали жизнь благочестивого индуиста, исполнялись еще до его рождения. Рождение сына было событием исключительной важности: именно сын, исполнив обряды, связанные со смертью отца, обеспечивал ему беспрепятственный переход в иной мир. О том, что исполнение дхармы, касающейся приобретения потомства, признавалось большей

¹ Законы Ману. М., 1960. С. 98-99.

² Подробнее об этом см.: *Иванов В. Г.* История этики Древнего мира. СПб., 1997. С. 43-45.

³ *Гусева Я. Р.* Индуизм. М., 1977. С. 230.

религиозной заслугой, чем даже почитание богов, свидетельствует эпизод из «Махабхараты». В нем некий Джараткару, соблюдая обет воздержания и совершая подвиги аскетизма, увидел своих праотцов, висящих в глубокой яме ногами вверх, а головами вниз. Он спросил их, кто они, и услышал ответ, что из-за вымирания потомства они уходят в землю. «У нас есть один-единственный отпрыск, известный под именем Джараткару, несчастный из несчастнейших, который предается всецело подвижничеству. Глупый, он не хочет жениться, чтобы родить сыновей... Ни плодами добродетели, о сын, ни аскетическими подвигами, старательно накопленными, не достигают того пути, по которому здесь шествуют те, кто имеет сыновей. Поэтому, о сын, по нашему велению постарайся взять себе жену и подумай о потомстве»¹.

Для представителя высших каст важнейшим обрядом была упанаяна (второе рождение), после чего мальчик становился полноправным членом своей варны и общества. Упанаяна совершалась по предписанию в различные сроки: между 8 и 12 годами. С этого момента начинался период ученичества, мальчик становился брахмачарином и должен был изучать религиозное наследие у своего наставника и в течение этого времени соблюдать обет целомудрия (брахмачарья).

Обучение, согласно наставлениям Упанишад, проходило в доме наставника-брахмана (гуру). В древности брахмачарин должен был жить только милостыней и на нее же содержать своего гуру, но этот обычай далеко не всегда соблюдался. Вместе с тем прислуживание и беспрекословное повиновение гуру было обязательным.

Основным предметом изучения были Веды — на это уходили годы. Другие области знания, называемые «части Веды» (*веданги*), были необходимы для правильного понимания священных текстов. К ним относились: *кальпа* (правила выполнения ритуала), *шикша* (правила произношения и артикуляции при исполнении ведических гимнов, т. е. фонетика), *чхандас* (метрика и просодия), *нирукта* (этимология — комментирование трудных для понимания гимнов или отдельных слов в гимнах), *вьякарана*

¹ Махабхарата. М.; Л., 1950. С. 72-73.

(грамматика гимнов), *джьотиша* (астрономия, ориентированная на календарь ритуальных действий). Кроме обязательного изучения Вед и ведант, ученики осваивали и философские концепции. Наставник излагал учения нескольких школ, но чаще — только той школы (направления), к которой принадлежал он сам.

Таким, как правило, было обучение будущего брахмана — и степень его основательности, длительности и глубины определялась тем, к какого рода жреческой деятельности он готовился. Уже в конце I тысячелетия до нашей эры и в первые века новой эры существовала сложная иерархия брахманов и весьма детализированные функции жреческой деятельности.

Иным было воспитание в среде кшатриев, поскольку царевичи, сыновья военачальников и знати изучали военные науки и науки управления государством. Исторические и литературные источники свидетельствуют о достаточно высокой образованности представителей знати, характерной для феодальной Индии изысканности в художественных и музыкальных вкусах.

Вайшии и соответствующие им касты — привилегированных ремесленников, гильдии торговцев — имели свои формы подготовки детей и юношества. По крайней мере, в купеческих гильдиях грамотность, знание арифметики и религиозно-этических предписаний применительно к своей варне и касте считались необходимыми.

Что касается шудр, низших каст и групп «неприкасаемых»¹, то им запрещалось изучение (и даже слушание) Вед, обучение молодых людей осуществлялось ранним и непосредственным участием в труде, которым занимались родители. Ремесло здесь передавалось от поколения к поколению.

После периода ученичества (около 12 лет) юноша возвращался в родной дом, достигнув примерно двадцатилетнего возраста. Во время обряда возвращения (самавартана) он надевал нарядную одежду и украшения. Став таким образом снатой («омывшимся»), он мог позволить себе все земные радости. И если только юноша не давал обет

¹ Сам институт «неприкасаемых» древность не знала; он складывался в период созревания феодальных отношений и особенно широкое развитие получает в эпоху расцвета феодализма.

безбрачия, ему надлежало как можно скорее вступить в брак, стать домохозяином (грихастхой).

Брак — акт религиозного значения¹. Все связанное с ним освящено индуизмом и кодифицировано в уложениях дхармы. Единство и согласие жены и мужа освящала религиозно-этическая санкция: «Муж получает жену, данную богами, а не по своему желанию; ее, преданную, надо всегда содержать, совершая [этим] угодное богам. Женщины созданы для рождения, мужчины — для воспроизведения, поэтому в священном откровении дхарма объявлена [для мужчины] общая с женой»².

Нравственный образец мужчины и женщины представлен в «Законах Ману», «Артхашастре», в памятниках древней и средневековой литературы от «Махабхараты» и «Рамааны» до произведений Калидасы и Шудраки, Тируваллуvara и Сомадевы.

«Он: в детстве и юности — почтительный сын и ученик, в зрелые годы — добродетельный муж и отец, покровитель брахманов, почитатель богов, производитель материальных или духовных ценностей, действующий в традиционных границах наследственной общественной ячейки (в системе варна — джати), оказывающий поддержку старым и слабым, щадящий жизнь живых существ, избегающий пороков, умеющий обуздывать чувства и поддерживающий души предков регулярным исполнением шраддх.

Она: в детстве — почтительная дочь, в юности и в зрелые годы — жена, безгранично преданная мужу, мать, ведущая детей по стезе добродетели, знающая религиозный долг, почитающая брахманов и старших, скромная, сдержанная в чувствах, гостеприимная и щадящая все живые существа»³.

Сама брачная церемония отличалась большой сложностью и требовала четкого соблюдения связанных с ней ритуалов. После ее завершения домохозяин (грихастха) мог посвятить себя осуществлению трех целей жизни (*триварги*): дхарме — обретению религиозных добродетей.

¹ См., например: Брихадараньяка-упанишада. М., 1964. С. 150-155.

² Законы Ману. С. 95-96.

³ Гусева Н. Р. Индуизм. С. 252-253.

телей путем неукоснительного исполнения предписаний «священного закона»; артхе — обретению состояния честными средствами и каме — получению наслаждений. Они соподчинены, и если возникало «столкновение стремлений», то предпочтение следовало отдать высшей из них.

Исполнение дхармы требовало от домохозяина строгого следования выработанным религиозным ритуалам — ежедневным, периодическим и связанным с особыми ситуациями. Важнейшим из ежедневных ритуалов, сохранившихся до настоящего времени, был обряд панчаяджна (пятижертвие): почитание Брахмана, почитание предков, почитание богов, почитание живых существ и почитание людей.

Совершение обрядов почитания богов требовало особой опрятности: «Когда чиста пища, то чиста природа; когда чиста природа, то крепка память; когда сохраняется [крепкой] память, то [происходит] освобождение от всех уз»¹.

Чистота тела достигается омовением, питьем воды, прикосновением рук к цветам. Мысли очищаются повторением имени бога и дыхательными упражнениями — пранаямой. Воздух очищается возжиганием ароматических палочек. Чистота мантр определяется точностью их произнесения. Музыкальные ритмы и пение угодны богам — они отгоняют злые силы и создают молитвенное настроение.

Домохозяин (грихастха) был полноправным главой семьи. Подчиненное положение женщины было закреплено обычаем, законом, религиозно-этическими предписаниями. В течение всей жизни она находилась в зависимости от отца, брата, мужа, при вдовстве — сына. Воля главы семейства для нее — закон. В «Повести о браслете» Каннахи, героиня повествования, говорит: «Мне не дозволялось в отсутствие моего супруга делать приношения приверженцам дхармы, заботиться о брахманах, радушно принимать отшельников, встречать гостей, достойных нашей семьи»².

Следует отметить, что в отличие от древности, когда судя по ряду текстов Упанишад, «Махабхарате», «Артхашастре» Каутильи, женщины пользовались большей

¹ Чхандогья-упанишада. М., 1965. С. 26.

² Повесть о браслете. М., 1956. С. 11.

свободой, возросла их подчиненность и бесправность. Особенно тяжелым было положение вдов. Обреченные на аскетическую, затворническую жизнь несчастные женщины нередко предпочитали самосожжение на погребальном костре умершего мужа участи всеми презираемой домашней рабыни.

В низших кастах, как в сельской общине, так и в городах, положение женщины, при тяжести феодальных повинностей, бесправности перед сборщиками налогов, оказывалось иным: нередко вынужденная работать наравне с мужем, она была необходимым и верным помощником. Сказывалось и то обстоятельство, что в сельской общине прочнее и дольше — по крайней мере в течение всей эпохи феодализма — сохранялись пережитки родоплеменных отношений, опирающиеся на «Махабхарату», этот «кодекс народной морали и верований», как его не без основания называют исследователи. Простые люди, ничего не знавшие о тонкостях споров идеалистических школ, усваивали, запоминали, имели в качестве образца наставления, содержащиеся в стихах «Махабхараты», так же как позже, особенно в Южной Индии — стихотворные наставления «Тирукурала». В «Махабхарате» подчеркивалась необходимая и обоюдная, приносящая обоим благо и счастье взаимозависимость супругов: «Жена — половина мужа, наилучший его друг. Жена — основа трех ценностей (закона, пользы и любви), она друг тому, кому предстоит умереть... Тот, кто с женой, заслуживает доверия, поэтому жена — наилучший путь... Мужья, снедаемые сердечными муками или изнуренные болезнями, испытывают удовольствие среди своих жен, подобно тому как страдающие от жары находят его в воде. Мудрый, даже если он очень разгневан, не должен говорить неприятное своим супругам, видя удовольствие, радость и добродетели, исходящие от них. Жены — это вечное, неизменное; святое поле собственного рождения [супруга]»¹.

Облагораживающее воздействие на отношение к женщине оказывала средневековая лирика, в значительной степени связанная с кришнаизмом, в свою очередь выщед-

¹ Махабхарата. С. 206-207.

шим из пастушеских родоплеменных культов Южной Индии. Идея сострадания, содержащаяся в учениях джайнов и буддистов, также укрепляла уважение к женщине.

Совместное ведение хозяйства, общность быта и совместное исполнение религиозных обрядов способствовали сплочению семьи. Особую роль при этом играла шраддха — ритуал поминовения предков. На время шраддхи собирались сыновья, внуки и правнуки покойного, и считалось, что к ритуальным подношениям приобщаются три поколения усопших. И в ритуале погребения, и в исполнении шраддхи главная роль принадлежала домохозяину.

После того как домохозяин (грихастха) дожил до седых волос и увидел «сыновей своих сыновей», т. е. внуков, по предписанию священных книг, он должен был стать отшельником, оставить жену на попечение детей или взять ее с собой. Став отшельником (ванапрастха), мужчина посвящал себя регулярному выполнению ритуала у священного огня, изучению Упанишад, усиленному умерщвлению плоти, готовя себя к освобождению от уз земной жизни.

Окончательно избавившись от земных привязанностей, отшельник покидал лесную обитель, отказывался от выполнения обрядов и становился бездомным странником, санньясином. Ему

Не следует желать смерти, не следует желать жизни,
Пусть он ожидает [свое] время,

Как слуга — жалованье...

На гневающегося пусть не гневается со своей стороны,
Проклинаемый — благословляет и ложную речь,
Относящуюся к мирским делам, не говорит.

Находя удовольствие во всем, относящемся к духу,

Будучи равнодушным, воздерживаясь от чувственных
Удовольствий,

Стремясь к достижению вечного блаженства,

Пусть бродит в этом мире в обществе самого себя¹.

В действительности, эти два этапа — отшельника и бездомного аскета — избирали немногие. Обычно человек

¹ Законы Ману. С. 121-129.

удовлетворялся положением домохозяина, надеясь на длительную блаженную жизнь в раю, поскольку ему, соблюдавшему свою дхарму, это было обещано всеми богами, которым он поклонялся, будь он вишнуитом или шиваитом, поклонником Кришны или махаянского Будды. Однако достаточное число стариков из различных варн избирало и путь аскезы, в надежде достичь полного освобождения (мокши).

Религиозно-этическая традиция индуизма гласит, что человек рождается нечистым и умирает нечистым. Поэтому совершению похоронного обряда (антьешти)¹ придается огромное значение: именно правильно исполненный похоронный обряд обеспечивает душам умерших посмертное блаженство и избавляет их от дурных возродений на земле.

Так завершается один круг жизни, и в зависимости от дхармы, ее исполнения, достигнутого уровня нравственной чистоты и многих иных обстоятельств душа, как говорилось в «Брихадараньяка-упанишаде», вступает на путь предков (т. е. возвращается в колесо жизни, сансару) или на путь богов, ведущий к слиянию с Брахманом, освобождению (мокше).

Определяющая черта религиозно-этической концепции индуизма состоит в том, что все личные усилия человека должны быть направлены на безупречное, не допускающее отклонений исполнение предписаний дхармы, и тогда боги помогут ему достичь сперва блаженства на небесах, а через цепь восходящих ко все большей святости перерождений души — и полного освобождения. Пассивное следование предписанному, смирение, безусловная покорность, бездумная вера оказываются высшими добродетелями, тогда как нравственные качества, одобряемые в межчеловеческих отношениях, играют роль подчиненную, поскольку и сама эта жизнь рассматривается как юдоль скорби или, по крайней мере, как нечто низшее — будет ли дано этому философское обоснование, как у Шанкары в адвайте-веданте, или религиозно-этическое в концепциях вишнуизма и шиваизма.

¹ См. об этом: *Гусева Н. Р.* Индуизм. С. 277-280; *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. С. 190-192.

§3. РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ БХАКТИ

Учение *бхакти* возникло как одна из форм индуизма. Однако по мере развития оно наполнялось оппозиционным: индуизму содержанием. В фундаментальной монографии Н. Р. Гусевой «Индуизм» дана краткая, но емкая характеристика движения бхакти: «На определенных этапах истории Индии общественные движения, разворачивавшиеся под знаменем индуизма, играли и прогрессивную роль. В средневековье получило массовое распространение движение бхакти — любви к богу — попытки превратить индуизм из религии равного почитания многих богов в религию любви к единому богу, в религию независимую от кастового строя, в религию равенства всех перед богом»¹.

В книге «Феодализм в Индии» К. З. Ашрафян подчеркнула принципиальное различие между ранним бхакти и поздним бхакти. Бхакти классической древности выражало интересы кшатриев в их борьбе с брахманами за господствующее положение и было узкоаристократическим. Бхакти в эпоху средневековья становилось все более массовым и демократическим².

Начало превращения бхакти в религиозно-этическое реформаторское учение связано с деятельностью *Рамануджи* (1027-1127). Философское учение Рамануджи; называемое ограниченным монизмом, служит основанием религиозно-этической концепции. Бог сотворил мир, установил законы и постоянно помогает всем, кто пытается достичь совершенства.

Бог-Брахман, материя и душа реальны. Их тождество не абсолютно и означает лишь неразделенность существования. Души и материя относятся к верховному существу как атрибуты к субстанции, как части к целому, как тело к душе, оживляющей тело: «Ишвара существует с дживой как своим внутренним телом и с миром как своим внешним телом»³. Этими положениями

¹ Гусева Я. Р. Индуизм. С. 21.

² См. об этом: Ашрафян К. З. Феодализм в Индии. С. 198-199.

³ Цит. по: Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. С. 619.

Рамануджа объясняет гармонию Вселенной и взаимодействие реальностей. Отрицается иллюзорность мира (майя) и, напротив, утверждается его познаваемость и ценность человеческой деятельности. Согласно Раманудже, и логика, и религиозный опыт требуют сохранения конечного и допущения бесконечного как личного существа.

По учению Рамануджи, индивидуальная душа свободно действует по своей собственной воле. Индивидуальная душа вечна, одарена разумом, неизменна. Из-за своих прошлых деяний душа оказывается заключенной в материальное тело, причем ее внутренний свет затемнен внешней тьмой. Падение души вызвано *кармой* (грехом) и *авидьей* (незнанием), которые приводят ее к воплощению. Таким образом, связь души с материей есть деградация души. Ее грехи не только преграда к продвижению вверх, но также преступление против бога.

Через проявление внутреннего бога душа осознает свою греховность и молит бога о помощи. Это подчеркивание убеждения в грехе и ответственности за него Рамануджа выделяет и тем самым развивает учение о морали. В религиозно-этической форме он характеризует значимость личности, осознание личностью своей интимной связи с богом. Рамануджа верит, что спасение возможно не через *джняну* (размышление) и *карму* (действие), а через *бхакти* (преданность) и *прасаду* (милосердие). Необходимо разрушить плохую карму (т. е. деятельность, обусловленную эгоистическими мотивами) и выполнять работу (свой моральный долг), посвящая ее богу. В таком случае деятельность человека поможет ему достичь спасения.

Бхакти, по учению Рамануджи, это стремление человека к более полному познанию бога, спокойному и созерцательному. Оно предполагает тренировку разума, воли и воспитание чувств. Подготовка к бхакти включает: пренебрежение к пище (*вимока*), непрерывное размышление о боге (*абхьяса*), делание добра другим (*крिया*), желание всем добра (*кальяна*), правдивость (*сатъям*), честность (*арджавам*), сострадание (*дая*)¹.

¹ Сам этот перечень примечателен, так как соединяет индуистские и буддийские добродетели.

Бхакти — высший из путей совершенствования, поскольку включает в самом себе награду. Через бхакти человек все глубже осознает свою связь с богом, пока не подчинится ему полностью, освободившись от себялюбия и своекорыстия. Один из предшественников Рамануджи поэт-святой Наммальвар писал, обращаясь к богу: «В ответ на твой великий и хороший дар — смешивание моего духа с твоим — я полностью отдал тебе свой дух»¹.

Абсолютное подчинение богу выражается в смирении (*прапатти*). Прапатти доступно всем.

Рамануджа считал, что кастовые различия не затрагивают природы души. Они принадлежат телам и определяют обязанности людей по отношению к обществу. Не следует делать никакого различия между любящими бога. Те, кто находится вне ашрамов (монастырских обителей), так же достойны познавать Брахмана, как и ученые брахманы. Проповедуя равенство в поклонении богу, Рамануджа провозглашал, что бхакти выше всех кастовых различий. Именно проповедь равенства, пусть ограниченного только вопросом веры, привлекла к учению Рамануджи «низших и обездоленных», сделала движение бхакти идеологическим выражением настроений, оппозиционных господствующим феодально-кастовым отношениям.

Из учения Рамануджи логически следовал и еще один весьма радикальный вывод. Строго говоря, религия бхакти или преданности, прапатти или смирения не требует священнослужителей, поскольку любовь не нуждается в санкции святых книг, а милосердие бога не находится в ведении людей. Для того, кто глубоко предан богу, нет ни священных книг, ни устава. Однако сам Рамануджа допускал, что свобода (освобождение души) доступна лишь для трех высших варн («дважды рожденных»).

В XIII в. свою интерпретацию бхакти дал Мадхва (1199–1278). В своей широкой проповеднической деятельности Мадхва подверг резкой критике идеалистический монизм. Его последователи верили в то, что сам Мадхва был аватарой — воплощением бога воздуха Вайю, «который спустился на землю, чтобы уничтожить последователей Шанкары

¹ Цит. по: Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. С. 637.

и его учение»¹. Теория Мадхвы двайта-вада утверждаем изначальное различие между Вишну, индивидуальными душами и материей. Бог (Вишну) — действующая причина Вселенной, он управляет душами и материей, хотя не создает их из ничего и не сводит ни к чему. Во всем остальном Вишну обладает полной властью над материей и над душами. Божественная воля дает людям свободу или накладывает на них оковы. Однако вопреки сказанному выше Мадхва считал милосердие бога пропорциональным набожности человека: бог содействует тем, кто добродетелен. Поскольку праведная, нравственная жизнь подготавливает душу к спасению, следует подчиняться моральным правилам.

В конечном счете оказывалось, что спасение достигается сочетанием собственных усилий и божественным милосердием. Во всяком случае бхакти, т. е. преданная любовь к богу, — обязательное условие. Она включает поклонение богу словом (правдивость, изучение божественной науки), действием (милосердие) и мыслью (сострадание и вера). Значительное место отводилось соблюдению обрядов, жертвоприношений и паломничеству. На своей родине, в Удипи (Южная Канара) Мадхва основал храм Кришны и провел реформу, запрещающую кровопролитие при жертвоприношении, сославшись на «Вишну-пурану»: «...если животное, приносимое в жертву, попадает прямо на небо, то почему жертвователь не убьет своего отца, чтобы перенести его на небо?»²

Дальнейшее развитие учения бхакти связано с именем *Валлабхи* (1407-?). Отношение бога и души представляется им по аналогии отношения золота и золотых украшений. Единичные души — это искры верховного духа, бога. Они обособлены, но по своей сущности тождественны богу. Своеобразной особенностью учения Валлабхи является отрицание аскетизма. Поклонение богу не требует ни постов, ни самоподавления, потому что единичная душа, коль скоро она — часть высшей души, имеет право на уважение. Поскольку же душа связана с телом, то и потребности тела следует удовлетворять, а не ограничивать.

¹ Цит. по: *Чаттопадхья Д.* История индийской философии. С. 119.

² Цит. по: *Гусева Я. Р.* Индуизм. С. 159.

В религиозно-этической форме достаточно энергично выражен призыв к уважению любого человека.

Таким образом, по мере своего развития учение бхакти приобретало все большие черты демократизма. Виднейшие религиозные реформаторы XV-XVIII вв. использовали это учение прежде всего с целью защиты принципа равенства. В конце XV в. с энергичной проповедью равенства выступал *Рамананда* (1400-1470). Он говорил: «Пусть ни один человек не спрашивает другого о его касте или секте. Кто бы ни поклонялся богу, принадлежит богу»¹. Сподвижниками Рамананды были люди из самых разных слоев общества, но преимущественно из низших каст. В числе двенадцати непосредственных помощников и распространителей его учения известны брахман, цирюльник, кожевник, раджпут и даже женщина. Провозглашая равенство перед богом, он обращался к слушателям на народном языке (хинди), отвергал кастовую систему, поощрял совместные трапезы, принимая учеников независимо от касты и приобрел большую популярность в беднейших слоях населения. Его деятельность стала связующим звеном движения бхакти на севере и юге Индии.

Религиозный реформатор из Бенгалии *Чайтанья* (1486-1533) страстное влечение души к богу выражал в возвышенно поэтической форме. Огромное воздействие на него оказали песни и поэмы, в которых воспевалась любовь Кришны к пастушке Радхе — сюжет, уже в VII-X вв. ставший излюбленным в санскритской эротической поэзии. Однако Чайтанья придал ему религиозно-этический смысл: пастушки-гопи, спешащие на призыв флейты Кришны — это души, стремящиеся к божеству. Широта кругозора Чайтаньи и его демократизм привлекли к нему много последователей: «...под руководством Чайтаньи возникло крупнейшее в период позднего средневековья в Индии массовое движение, охватившее даже самые низшие слои общества. Чайтанья говорил с народом единственным языком, который тот мог понять: все люди равны перед богом и молитвенными гимнами»².

¹ *Чаттопадхья Д.* История индийской философии. С. 121.

² Там же.

Проповедник бхакти в Северной Индии *Кабир* (1440-1518), ученик Рамананды, был ткачом. Кабир не верил в необходимость аскетизма, отвергал обрядовость и идолопоклонство. Главным в его проповеди был принцип равенства и религиозной терпимости: все равны перед богом (высшие и низшие касты, мусульмане и индусы). «Внутреннее имя бога — внутреннее, чье бы имя ни призывали в молитвах: Али у шиитов или Рамы у индусов... Город индусского бога на Востоке (Бенарес), а город мусульманского бога на Западе (Мекка), но ищите его у себя в сердце, ибо там бог и мусульман и индусов», — призывал Кабир¹. Спасение достигается путем благочестивых песнопений и молитв, но для этого душу необходимо освободить от притворства, жестокости, лицемерия, нечестности, неискренности, условностей. Во взглядах Кабира и других проповедников позднего бхакти заметно влияние религиозно-этического, мистического учения суфизма, распространенного в странах средневекового Ближнего и Среднего Востока (в IX-XVIII вв.).

Проповедником бхакти был и гуру (духовный учитель) *Нанак* (1469-1538) — основатель секты сикхов. Первоначально сикхизм выражал антифеодальную оппозицию зажиточных торговых слоев северо-западной Индии. Как и его предшественники, Нанак убеждал, что кастовые и расовые барьеры должны пасть перед именем бога, призывал к нравственному очищению, к слиянию индуизма и ислама.

В учении гуру Нанака и других учителей сикхизма отрицалось значение священных книг индуизма и ислама для общения с богом и познания его воли. «Можно прочесть целые возы и караваны книг, — писал Нанак, — можно проводить в чтении их месяц за месяцем, год за годом, всю жизнь. Но все это — ложь и заблуждение»².

Истинная вера — не в соблюдении религиозных обрядов, разделяющих религии, а во внутренней чистоте и добродетели, доступных каждому человеку. Активная деятельность человека на пользу обществу есть подвиг, угодное богу добронравное дело.

¹ Цит. по: Антонова К. А. Очерки общественных отношений и политического строя Монгольской Индии времен Акбара (1542-1605). М., 1952. С. 163.

² Цит. по: Ашрафян К. З. Феодализм в Индии. С. 197.

Преемники Нанак укрепил организацию сикхов. «Со второй половины XVII в. в ряды сикхов стали вливаться тысячи обездоленных ремесленников и крестьян. При гуру *Говинд Сингхе* (1675-1708), который провел ряд демократических преобразований в организации общины сикхов, сикхизм стал знаменем, а община сикхов — организационной основой крестьянских восстаний в Пенджабе против власти Моголов, против мусульманских и индусских феодалов. Гуру Говинд требовал полной отмены кастовых различий и призывал к вооруженной борьбе с феодалами во имя завоевания "истинного царства", где сикхи будут хозяевами земли. Своим преемником гуру Говинд назначил крестьянина Банду, под водительством которого в первой половине XVIII в. сикхи неоднократно поднимали антифеодальные восстания»¹.

Очевидно, что социальные мотивы в учении бхакти менялись от века к веку — достаточно сопоставить учение Рамануджи (XI-XII вв.) и гуру Нанак и его последователей (XV-XVIII вв.). Это учение наполняется новым, более острым антифеодальным содержанием, когда в нем получает выражение протест городских торгово-ремесленных слоев XIV-XVI вв., а в XVII-XVIII вв. — крестьянства против сословно-кастовой приниженности. И хотя содержание учения оставалось религиозно-этическим, мистическим, учение бхакти в его многообразных формах аккумулировало недовольство и стремление масс, достаточно смутное в своем идеале, к изменению жизни общества. Это обстоятельство было подчеркнуто Д. Чаттопадхья. В гнетущей атмосфере суеверий, господства брахманистской традиции, когда идеалистические философские концепции служат подкреплением религии и права, утверждающих незыблемость варн и сословно-феодального гнета, «даже та или иная форма мистицизма и вера в бога как воплощение любви несли иногда определенное облегчение индийскому разуму. Особенно наглядно это проявилось в суфизме и в общественно-религиозных течениях, связанных с именами таких средневековых реформаторов, как Кабир, Нанак и Чайтанья»².

¹ Луния Б. Я. История индийской культуры. М., 1960. С. 343.

² Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. М., 1973. С. 17.

§4. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВА ПОТУСТОРОННЕМУ ПРАВСТВЕННОМУ ИДЕАЛУ

Сохранившиеся отрывки из произведений последовательных материалистов школы локаяты «свидетельствуют о том, что они... опровергают идеализм со всеми его аксессуарами: религиозностью, верой в священное писание, предрассудками почти во всех их формах»¹.

При этом локаятики проверяют религиозно-идеалистические утверждения обращением к практике повседневной жизни. Так, во время шраддхи (поминального обряда) душе умершего подносится жертвенная еда (пинда): шарики вареного риса и молоко. Подразумевается, что жертвенная пища способна прокормить обитающего в иных мирах. Почему же, спрашивают локаятики, человек, уходящий в дальние края, обременяет себя провизией, вместо того чтобы питаться той, что оставлена дома?

Локаятики, учение которых и в эпоху феодализма имело достаточное распространение в различных областях Индии, составляли ядро индийского материализма. В эпиграфике X-XV вв. указывается ряд центров, где действовали локаятики, причем один из них — Гундери — даже называется «город локаятиков». Из ряда надписей явствует, что локаята в тот период была активной идейной силой, имела много приверженцев, отличавшихся аскетическим образом жизни и демократически настроенных.

То обстоятельство, что виднейшие философы-идеалисты средневековья — Шанкара, Гунаратна, Мадхава — считали необходимым специально опровергать взгляды локаятиков — убедительное доказательство достаточно широкого распространения и популярности учения индийского материализма. Даже в произведениях, обращенных к гораздо более широкому кругу слушателей, чем философские трактаты, обсуждались взгляды локаятиков. Так, в аллегорической пьесе Кришна Мишры «Торжество светлой мысли» говорилось: «Локаята — это единственная в своем роде шастра; авторитетом для нее

¹ *Чаттопадхья Д.* Живое и мертвое в индийской философии. С. 189.

является только перцептивная очевидность; земля, вода, огонь и воздух суть элементы; богатство и наслаждение являются целью человеческого существования. Материя может мыслить. Никакого другого мира не существует. Смерть — конец всему»¹.

Критика религиозно-этических концепций строилась локаятиками на обнаружении абсурдности взглядов, несовместимых с трезвым практическим отношением к миру, с достоверными, многократно подтвержденными обыденной жизнью фактами. Как бессмыслен ритуал шраддхи (поминания предков), так же нелепы, находятся в очевидном противоречии с обыденными явлениями суждения о бессмертии души, круговороте жизни, потустороннем освобождении. Один из наиболее сложных философских вопросов — «может ли материя породить сознание» — решался локаятиками последовательно материалистически. «Хотя, как в своем изолированном виде, так и в простом их смешивании, земля, вода, огонь и воздух, очевидно, не имеют сознания, тем не менее, когда они трансформируются и образуют тело, они производят сознание; точно таким же образом ферменты и другие ингредиенты алкогольного напитка не имеют опьяняющей силы, взятые отдельно или при простом их смешении, но когда они образуют алкогольный напиток, тогда те же ингредиенты получают опьяняющую силу»². Этот аргумент локаятиков, воспроизведенный в труде *Вачаспати Митры* (IX в.) повторяли многие мыслители средневековой Индии. Так, джайнистский философ *Гунаратна* (XV в.) писал: «Согласно их (локаятиков. — *В. И.*) точке зрения, сознание возникает из материальных элементов... Человеческое существо есть не что иное, как тело, которому присущ разум... Души, для которой было бы характерно сознание и которая могла бы улететь в мир иной, не существует»³.

Утверждение познаваемости мира, его единственной, данной в ощущении реальности и отрицание религиозно-философских нравственных идеалов, устремленных к «освобождению», создавало принципиально иную концепцию

¹ Цит. по: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. € 233.

² *Чаттопадхья Д.* Живое и мертвое в индийской философии. С. 321-322.

³ Там же. С. 320-321.

смысла и цели жизни. Главным, определяющим было отрицание неизбежности страдания, основание которого локаятики видели в неравноправности положения людей в обществе, в существовании разделения на варны, в своекорыстии брахманов-жрецов, не желающих поступиться собственными благами. Именно об этом говорит один из персонажей названной пьесы, сторонник учения локаяты, обличая защитников незыблемости кастового строя: «Они надувают не только самих себя, но и весь народ. Послушайте: ежели у всех одинаковы тела, одинакова природа, начиная с головы до ног, так на чем же основано у них это строгое распределение каст? Этого различия я не понимаю. Понимаю отличие мужчины от женщины; но тут-то как раз они и не допускают различия»¹. Идея равенства, впервые высказанная локаятиками языком, понятным для народа, стала одним из основных принципов в массовом движении бхакти. Однако, в отличие от локаяты, идеологи бхакти облачили идею равенства в религиозно-этическую форму.

Локаятики всем своим учением отрицали ценность аскетизма, суждение о мире как об иллюзии, защищали и утверждали право человека на земное счастье:

Пока жизнь еще ваша — живите радостно;
Никто не может избежать пронзительного
взгляда смерти;
И раз уж этот взгляд все равно испепелит наш остов,
То как он сможет когда-либо снова возродиться?²

Бесспорно справедливы слова Н. П. Анিকেева о том, что оптимистический идеал локаятиков, так же, как и противостоящий ему пессимизм идеалистических концепций, не следует выводить прямо из классовых позиций угнетенных масс и угнетателей. Эти взгляды являлись крайними выражениями этической мысли средневековой Индии, и в них находили выражение различные аспекты социального бытия всех классов и слоев индийского общества³. Вместе с тем взгляды локаятиков духовно

¹ Цит. по: *Аникеев Н.П.* О материалистических традициях в индийской философии. С. 120-121.

² Цит. по: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. С. 236.

³ См.: *Аникеев Н. П.* О материалистических традициях в индийской философии. С. 121-122.

питали многих поэтов, драматургов и писателей средневековой Индии.

Поэты раннего средневековья, близкие народной традиции, воспевали земную жизнь с ее радостями и горестями. Их оптимизм, жизнерадостность, полнокровность всего богатства чувств, страстей близки позиции локаятиков, даже в тех случаях, когда она непосредственно не выявлена. «Естественно предположить, что среди тех, кто не философствовал, принятие мира (сансары) могло быть распространено гораздо шире. Отражение этого подхода мы видим в художественной литературе, в поэзии — например, у Калидасы, в стихах Халу, Амару, отчасти у Бхартрихари, в древнетамильских текстах и т. д.»¹.

В «Трехстах стихотворениях» *Бхартрихари* (VI-VII вв.), великого поэта, ученого и мыслителя раннего средневековья, отразились его философско-этические взгляды. Стихи Бхартрихари — свидетельство конфликта сознающей достоинство личности и мира, в котором все «вывернуто наизнанку»: «Пожрала алчность мудрецов, гордыня одолела царей, прочие поражены невежеством, гибнет моя ученость»².

Противопоставляя царю человека науки, мыслителя, проникающего в суть вещей, Бхартрихари отнюдь не уподобляет его святому аскету, хотя он не отрицает норм морали, понятной и простому человеку: «Укrotи жажду, будь терпелив, усмири гордыню, не предавайся греху, будь правдив, следуй путем добродетели, служи ученому, уважай достоинство, одолевай смирением даже своих врагов, будь скромн в отношении старших, поддерживай свое доброе имя, будь сострадателен к страждущему — таково поведение добродетельных... [Следует] быть добрым к родным, сострадательным к слугам, хитрецом с дурным, любящим с добродетельными, политиком с царем, откровенным с учеными, доблестным с врагами, терпеливым со стариками, решительным с женщинами — пока такие люди есть, до той поры не рухнет мир»³.

¹ *Серебряный С. Д.* Классическая поэзия Индии // Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. М., 1977. С. 21.

² Цит. по: *Серебряков И. Д.* Литературный процесс в Индии VII-VIII вв. М., 1979. С. 72.

³ Там же. С. 74.

До высокого пафоса социального протеста поднимается Бхартрихари в своем личном, индивидуальном возмущении, обусловленном усилившейся в VII в. феодальной раздробленностью, княжескими распрями, от которых страдали крестьяне, ремесленники, широкие народные массы:

Пылинка мироздания, —
Кусок ничтожной глины, водою окруженный, —
Причина сотен распрей и войн между царями!
Какого блага ждать от этих нищих духом?
Плюю на них! Плюю и на того, кто грош
Возьмет из царских рук!¹

Впервые в истории духовной жизни Индии в поэзии и размышлениях Бхартрихари с исключительной силой звучит протест личности, пришедшей в конфликт с устройством общества, и утверждается в качестве положительного нравственного идеала человеческое достоинство.

Герои романа *Дандина* (VI-VII вв.) «Приключения десяти принцев» оказываются выше обычаев. Многие из них совершают, с точки зрения правоверного индуиста, святотатственные поступки: выдают себя за жрецов; не стесняются говорить «от имени богов»². Следование практической целесообразности, трезвый рационализм, стремление к обретению земного счастья — все это обнаруживает в них свободных от религиозно-этических предписаний «практических локаятиков». Их практическое и трезвое свободомыслие свидетельствует о действительном свободолобии Дандина, сумевшего, однако, выразить это свободомыслие в форме увлекательного полусказочного повествования.

Рационализм *Сомадевы* (XI в.), автора «Океана сказаний», сближает его с Дандином. В авторской позиции заключены элементы сатиры и вольнодумства, свобода от пиетета по отношению к жрецам, проповедникам, защитникам тех или иных религиозно-философских систем. Достаточно упомянуть, что в «Океан сказаний» входят новеллы о монахах, их учениках-брахмачаринах, ядовито высмеивающие глупость, невежество, своекорыстие

¹ Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. С. 77.

² *Дандин*. Приключения десяти принцев. М., 1964. С. 126-127, 146-147.

и прочие пороки тех, кто должен был служить образцом мудрости и добродетели. Если эти истории в большей свода части касались джайнских послушников, то история о разбойнике, жившем грабежом, но сумевшем провести самого бога смерти, содержит насмешку над шестью махаянскими совершенствами. Рассказавший эту историю царь Винимати говорит: «...благодаря истинной мудрости достиг вор Синхавикрама успеха и полного избавления... Вот так, сынок, разумные переплывают море бытия с помощью шести указанных Буддой совершенств, словно на ладье»¹.

Сомадева впервые в индийской средневековой литературе особо отмечает ремесленников как «опору жизни» и «опору государства». Герои истории — искусные плотники Пранадхара и Раджьяхара — способны изготовить и воздушный корабль с машиной, и кукол, которые ничем не отличаются от людей, и любые самые замысловатые механизмы.

Вполне вероятно, что реальным прототипом этих мастеров был чандала Суйя, о котором *Калхана* в «Книге царей» («Нрипавали») рассказывает как о гениальном инженерере-самоучке. Когда в конце IX в. Кашмир пережил несколько катастрофических наводнений, вызвавших постоянный голод, чандала Суйя предложил царю Авантиварману грандиозный план гидротехнических сооружений. Несмотря на сопротивление придворных, Царь предоставил Суйе необходимые деньги. Суйя создал плотины, отводные каналы, осушил большую территорию, обратил ее в пахотные земли, расселил на ней крестьян. И если до этого даже в урожайные годы цена меры риса была 236 динаров, после завершения работ она стала равна 35 динарам. По рассказу Калханы, народ прозвал Суйю воплощением «бога пищи», а царь сделал его министром².

Сомадева прославлял тружеников, людей талантливых, разумных и подчеркивал, что «долг доблестного быть в беде несгибаемо твердым, в успехе — скромным,

¹ *Сомадева*. Океан сказаний. М., 1982. С. 286.

² См. об этом: *Серебряков И. Д.*, «Океан сказаний» // *Сомадева*. Необычайные похождения царевича Нараваханадатты. М., 1972. С. 500-501.

при любых испытаниях — не унижить звание добродетельного человека! Великие-то и становятся такими благодаря тому, что решительно преодолевают великие трудности — вот каков смысл слова „великий“!., трусливые люди, попав в беду, теряют рассудок и падают в пропасть несчастий, тогда как мужественные подкрепляют увиденное усиленным рассуждением и логикой и избирают истинный путь, а пропасти, напротив, избегают и достигают желанного»¹.

Знаменитым памятником дидактической поэзии индийского средневековья является «Тирукурал», созданный поэтом-мыслителем *Тируваллуваром* (прибл. IV-V вв.). Трезво оценивая противоречия и сложности современной ему жизни, Тируваллувар не призывает к уходу в отшельники. Тем более что отношение его к «иному миру» достаточно скептически, поскольку, как он обмолвился, «никто оттуда не возвращался». Трудности и страдания, которых с избытком хватает в жизни, не обескураживают поэта. Истинным гимном человеческому мужеству, достоинству того, кто не склоняет головы перед ударами судьбы и готов бороться до конца, звучит глава, названная «О мужской решимости»:

«Не следует падать духом, говоря: "Это непостижимо трудно". Решительное усилие принесет тебе могущество для свершения деяния. Остерегайся расстаться с решимостью во время свершения деяния. Мир оставляет без своего попечения бросающих дело недовершенным. Достоинству неустанного трудолюбия принадлежит гордость, именуемая щедростью... Жаждающий деяний и чуждый погони за наслаждениями стоит, как твердая скала, уменьшая страдания своих близких и друзей. Твердая решимость дарует удачу и богатство, но отсутствие рвения ввергает в нищету... Ни для кого не постыдно отсутствие удачи; однако истинный позор познавшему мудрость, но чуждому мужской решимости. Даже если говорят, что нет удачи из-за нерасположенности богов, само постоянное усилие принесет тебе вознаграждение в меру напряжения твоих мышц. Преисполненные непрестанного рвения, чуждые

¹ *Сомадева*. Океан сказаний. С. 313, 312. Позиция Сомадэвы выражает оптимистическое мировоззрение, она исполнена веры в возможности человека.

боязни судьбы увидят лишь спину богини злого рока/ Смейся, когда нагрянет беда. Нет силы, равной смеху, способной встретить бедствие и превозмочь его... Не предающиеся отчаянию перед лицом бедствия заставят само бедствие страдать от бедствия»¹.

Замечательно это прославление активной позиции человека, свободное от фатализма, униженности и страха перед всемогуществом богов и судьбы! Оно сходно с позицией героев Дандина и Сомадевы и находится в разительном противоречии с упованием на милость богов, с устремленностью в потусторонний мир. Поэт утверждает активно оптимистичный взгляд на возможности человека.

Тиру вал лувар создает образ «идеального правления и идеальной страны», прославляя гармонию интересов мудрого и справедливого правителя с трудолюбивыми и доброжелательными подданными: «Истинная страна пробуждает любовь своими несметными богатствами и приносит обильный урожай, не ведая губительных бедствий... Достоянная страна — что не знает сеющего смерть голода, повальных болезней и губительных набегов супостата. Истинная страна чужда дроблению на сонм земель, не знает несущей опустошение междоусобной вражды и жестокости убийств, устрашающих самого правителя... Истинная страна та, где народ с терпением переносит бедствия, даже если они и хлынут на него лавиной, и полностью платит подать справедливому властителю... Подлинно великая страна, изрекали мудрые, наделена всеми этими пятью дарами: богатством, плодородием земли, отсутствием болезней, благоденствием народа и надежной защитой от всяких разорений»².

Разумеется, «идеал справедливого правителя и гармонии интересов подданных» утопичен. Однако главная мысль поэта — о силе сплоченного народа — справедлива и патриотична: «Трудно одолеть народ на его собственной земле, даже если он лишен и мощных крепостей и других преимуществ»³.

Утверждением непреходящих ценностей дружбы и любви, приносящих человеку счастье, завершается

¹ Тирукурал. М., 1963. С. 81-82.

² Там же. С.91-92.

³ Там же. С. 72.

«Тирукурал». Последняя его часть, посвященная радостям любви, созвучна лирике тамильских поэтов, неразрывно связана с народной традицией. Полнокровное, земное, прекрасное чувство представлено во всем богатстве оттенков — от упоения красотой и счастья свидания с любимым до мучений разлуки и ревности, горечи утраты и мучительности ожидания. Самые тонкие и сокровенные чувства выражены Тируваллуваром, — и совершенно очевидно, что никакой речи о презрении к чувствам, о бесстрастном аскетизме и быть не может. Напротив, афоризмы поэта-мыслителя близки «Кама-сутре» *Ватсъяны*. Во многих отношениях великий поэт страны тамилы был близок к нравственным идеалам локаятиков, хотя он не был атеистом.

В произведениях великих поэтов-мыслителей, писателей и драматургов, воссоздавших панораму жизни средневекового индийского общества, получил выражение гуманистический нравственный идеал. В нем отразились черты личности, сформировавшиеся вопреки давлению религиозно-этической традиции. Жизнеутверждающий оптимизм локаяты и первые признаки индивидуализации нравственного сознания оказались органично взаимосвязаны.

§5. ВЫВОДЫ

В этических концепциях средневековой Индии получили закрепление и развитие взгляды, сформированные в Древней Индии. Роль традиций в теории и соблюдении практических нравственных предписаний была определяющей. Последовательная сакрализация обыденной жизни получила обоснование в религиозно-этических концепциях позднего буддизма и индуизма. Учение махаяны освобождало мирян от необходимости идти через десять ступеней к состоянию просветленности и отрешенности от мира. Задачу спасения от грехов решали многочисленные боддхисаттвы, буддисту-мирянину вменялось лишь соблюдение шести обетов, поклонение Будде и боддхисаттвам, за что был обещан буддийский рай. Проповедники индуизма — вишнуиты, шиваиты и кришнаиты — требовали строгого соблюдения обрядов принесения жертв, приня-

тия в качестве духовного наставника (семьи и общины) брахмана-гуру. Различие перевоплощения душ в сансаре у индуистов и возрождение души в новом рождении у поздних буддистов для обычного верующего мирянина оказывалось неувеличимым. В этих условиях именно традиция определила победу индуизма и превращение Будды в одно из воплощений (аватар) Вишну.

Нравственный идеал ортодоксального индуизма, впитавший определенные идеи буддизма, превращался в доступный лишь подвижникам-аскетам путь к познанию абсолюта и окончательного слияния с ним, достижения тождества с Атманом (Брахманом). Для масс верующих считалось достаточным следование дхарме: «Исполни свой долг, не думая об исходе; исполни свой долг, принесет ли это тебе счастье или несчастье. Кто исполняет долг и спокойно, не радуясь и не печальясь, встречает любые последствия, тот поистине велик душою»¹.

В поэме *Калидасы* «Рождение Кумары» подчеркнута определяющее и предпочтительное значение исполнения нравственно-религиозного долга и подчиненность двух других целей этой первой:

В сокровище тройственном этого мира,
Наверное, выше всего Добродетель;
Превыше Любви и превыше Богатства
Тебя привлекает одна Добродетель².

Все проповедники индуизма требовали от верующих неуклонного подчинения тому, что предписано, испрашивания у богов успеха в делах, соблюдения норм религиозной морали во взаимоотношениях в семье, безусловного выполнения рекомендаций духовных наставников, почитания предков. Варно-кастовая регламентация всех сторон жизни индийца эпохи средневековья закреплялась религиозно-нравственными предписаниями и соответствующими законами. Она с раннего возраста «впитывалась» благодаря системе воспитания и особенностям обучения. Не только брахман или кшатрия, но и ремесленник, принадлежавший к касте медников или ювелиров, и женщина из касты гетер, даже игрок или вор-профессионал овладевали

¹ Древнеиндийские афоризмы. М., 1966. С. 13.

² Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. С. 49.

«своей системой знаний»: гетера должна была изучить 64 искусства, для вора «пособием» мог служить трактат Карнисуты (Муладевы) «Стеяшаэтра»¹.

Нормы индуистской морали способствовали закреплению варново-кастового строя, поддерживали незыблемый консерватизм, отвечавший интересам господствующих сословий (варн) феодального общества.

Протестом против внешней ритуализации и жесткого разделения общества на варны и касты явилось учение бхакти. Возникнув в Южной Индии в VI-VII вв., оно получило широкое распространение в XII-XVI вв. Внешнему религиозному ритуалу бхакты противопоставили внутреннюю, духовную устремленность к божеству. Постигание бога в религиозно-мистическом экстазе, прославление чистой любви к божеству (Вишну, Шиве или Кришне), чем дальше, тем непосредственнее связывалось с идеей равенства перед богом. Если в поэзии Кабира, гуру Нанака и Говинда Сингха идея бхакти имела антифеодальное звучание и в XVI-XVII вв. стала идейным оружием в борьбе крестьян с феодальными владыками, то в проповеди поэтов-подвижников идея бхакти ограничивалась «внутренней раскрепощенностью» слияния с божеством и растворения в нем:

Что же такое он, преисполненный Милости,
он — полнота радости, он — вездесущее слияние,
о котором невозможно сказать,

где оно, здесь или там?

Он, что я в молчании вызываю в своем воображении,
что я созерцаю, чему молюсь², —

писал один из поэтов-бхактов *Тайюманавар* (1705-1742). Последним связанным с позднесредневековой традицией проповедником и автором гимнов, типичных для поэтов-бхактов, был *Рамалинга* (1823-1874), создатель «общества единого пути всех религий», воспевавший «единого бога под всеми именами богов прошлых и будущих религий»:

Да только ли имена богов тех религий!

Его имя — это твое имя и мое имя!

Имя всякой жизни — его имя!³

¹ См. об этом: *Дандин*. Приключения десяти принцев. М., 1957. С. 24-25, 31.

² Цит. по: *Идеологические течения современной Индии*. М., 1965. С. 171-172.

³ Там же. С. 166.

Он видел главное зло человечества в религиозной, кастовой и национальной розни, презирал богатство. Однако вся его деятельность завершилась созданием еще одной религиозной секты, убедительно продемонстрировав ограниченность протеста, облаченного в религиозно-мистическую форму.

В границах, очерченных ортодоксальными религиозно-этическими концепциями определяющим мировосприятием был пессимизм. Мир полон страданий, нужно терпеливо сносить их, помня о кратковременности жизни и стремясь к освобождению от колеса сансары. Глубоко укоренилось в сознании верующих эпохи средневековья суждение о принципиально неисправимой «испорченности мира», опиравшееся на учение о периодах существования мира: «Ныне длится век Кали, когда проповедники стали редкостью, страны оскудели от налогов, владыки охвачены жадностью, своры грабителей опустошают землю, достойные бедствуют, отцы не верят сыновьям. Горе царит в этом веке!»¹

Нравственному идеалу, выработанному в лоне религиозно-этических концепций, противостоял идеал, утверждавший возможность посюстороннего, земного счастья. Герой, познавший превратности жизни, не утрачивает ни оптимизма, ни любви к жизни, ни решимости в достижении поставленной цели. «Настоящая находчивость и настоящая смелость приводят к наивысшему удовольствию»², — утверждал Дандин устами своего главного героя Раджаваханы. Сознание трудности достижения счастья — не повод от него отказаться и тем более — отрицать его реальное существование. Нравственно ценным считается следование простым (естественным) нормам межчеловеческих отношений, не отягощенным и не извращенным в угоду религиозно-сектантской точке зрения. Нередко при этом свобода выбора (свобода от религиозно-этической догмы, традиционного предписания) еще не соотносится с мерой ответственности индивида.

Как правило, нравственно-положительный идеал оказывался воплощенным в образе справедливого и просвещенного царя (правителя). Очевидна утопичность этого

¹ Древнеиндийские афоризмы. С. 77.

² Дандин. Приключения десяти принцев. С. 128.

идеала, в котором соединились идеи «сильной и просвещенной центральной власти», типичные для передовых мыслителей эпохи феодальной раздробленности, и отголоски воспоминаний о «золотом веке» эпохи родоплеменных общностей.

Существовал, правда как редкое исключение, другой идеал активной и деятельной личности: личности честного и талантливого труженика, крестьянина или мастера-умельца, преодолевающего трудности и противостоящего неблагоприятным обстоятельствам: «Падая с неба, вода уходит в землю, и она же поднимается из земли через колодец. Безмерно могуча судьба, но могучи и людские дела»¹. Этот идеал находил свое выражение в герое мифов — асуре Майе, великом мастере-изобретателе. Он близок реальному герою-труженику чандале Суйе, самородку-строителю, свой талант и свой труд отдавшему на благо народа.

«Человек должен трудиться — плохо ему, когда он бездействует. Мир и труд — вот источник благополучия»².

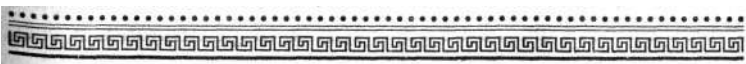
¹ Древнеиндийские афоризмы. С. 36.

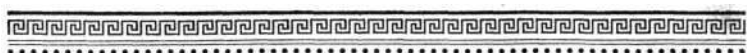
² Там же. С. 37.



II

ЭТИЧЕСКИЕ
УЧЕНИЯ
В КИТАЕ





Крушение Ханьской династии после четырех столетий ее господства (II в. до н. э. — начало III в. н. э.) в огне мощного народного восстания «Желтых повязок» и последовавшей за ним борьбы между военачальниками и правителями провинций знаменовало переход от рабовладельческого общества к раннефеодальному.

Это была эпоха почти непрерывных войн между тремя царствами, во главе которых стояли воины-узурпаторы. Период «Троецарствия», как в истории Китая называют соперничество *Вэй*, *Шу* и *У*, завершился номинальным объединением Китая при династии *Цзинь* (265-419).

Короткое затишье на рубеже III—IV вв. вновь сменилось ожесточенной борьбой феодалов в эпоху Южных и Северных династий (317-588). Четырехсотлетняя борьба закончилась кратковременным господством *Суй* (589-619). Централизованная власть закрепила свои позиции в эпоху правления династии *Тан* (618-907). Эпоха *Тан* знаменовала укрепление и развитие феодализма, завершение раннефеодального периода.

После крушения Танской династии и недолгого, но острого периода борьбы за власть (эпоха «пяти династий», 907-959) с господством династии *Сун* (960-1279) наступил период развитого феодализма. Упрочению феодальных отношений не помешало почти столетнее господство монгольских завоевателей (1280-1367), которые ничего ни изменили во внутренних порядках империи. Устойчивость феодализма в Китае выразилась и в том,

что после изгнания монголов династия *Мин* (1368-1644) закрепила сложившуюся систему собственности, канонизировала неоконфуцианскую идеологию, сформировавшуюся уже в Сунскую эпоху.

Последняя династия — захватчиков-маньчжуров — *Цинская* (1644-1911) полностью опиралась на выработанные традиции в самых разных сферах общественной жизни.

Развитие феодальных отношений в Китае определялось противоречивым соотношением государственного и частного землевладения.

Типичной картиной в эпоху китайского средневековья было тяжелое положение крестьянства. Поборы, притеснения, жестокая эксплуатация, бесконечные унижения, которые выпадали на его долю, приводили к возмущению, массовым выступлениям крестьян против угнетателей.

Периодически происходили мощные народные восстания — многолетние крестьянские войны. Армии восставших в эпоху феодализма насчитывали сотни тысяч человек. Крестьянские восстания оказывали огромное воздействие на жизнь общества. Нередко идейным оружием восставших было учение даосов.

В глазах крестьян чиновники, прежде всего сборщики налогов, представители бюрократии, оказывались непосредственными притеснителями. Идеологическим обоснованием власти императора и всей системы господства феодального «порядка», противостоящим антифеодальным движениям как «великому беспорядку», было неоконфуцианство.

Неоконфуцианская мораль определяла всю систему межлических отношений, закрепляя наиболее консервативные традиции.

Буддизм, распространившийся в Китае в III-IV вв., привлекал к себе значительную часть верующих в различных социальных слоях общества.

В разные периоды жизни китайского общества соотношение трех важнейших идейных течений — конфуцианства, даосизма и буддизма — было различным. В конкретных исторических обстоятельствах возрастал авторитет одного, падал авторитет другого, это использовалось

представителями третьего. В эпоху Сун (X-XIII вв.) неоконфуцианство стало господствующей идеологией, но лишь в эпоху Мин (XIV-XVII вв.) установлениями государственной власти, законодательным путем было определено место буддизма и даосизма в жизни китайского общества. Все же характер соотношения неоконфуцианства, буддизма и даосизма не укладывался в официально определенные рамки.

Существенной стороной противоречивого взаимодействия этих трех идейных течений были попытки их объединения на основе определенного единства, которое подчеркивалось некоторыми мыслителями и в III-IV, и в VIII-IX, и в XVI-XVII вв. Характерны в этом отношении попытки *Ван Шоу-женя* (1472-1529), чья концепция включала существенные элементы буддизма и даосизма при одновременной критике других элементов этих учений.

Возможность взаимодействия определялась прежде всего общей идеалистической основой всех трех учений, хотя сферы их влияния в жизни общества часто не совпадали. Так, в вопросах социального управления безраздельно господствовала неоконфуцианская идеология, тогда как в вопросах личного нравственного совершенствования взгляды буддийских и конфуцианских мыслителей оказывались отчасти сходными, отчасти противоречащими друг другу. Народная религия осмысливалась даосизмом, который был столь гибок к ассимиляции самых различных культов, что легко включал почитание и какого-нибудь местного «святого», и культ Гуаньинь, пришедший из буддизма, и культ самого Кун-цзы (Конфуция).

Материализм в эпоху средневековья, как правило, отстаивали мыслители, разделявшие конфуцианские взгляды и подвергавшие критике с рационалистически-материалистических позиций даосизм и особенно буддизм (Чжоу Дунь-и, Чжан Цзай, Хань Юй). Последовательно материалистические взгляды в понимании мира и человека, восходившие к традиции *Ян Чжу* — *Ван Чуна*, отличали лишь немногих мыслителей феодального Китая (*Фань Чжэнь, Ли Чжи, Ван Фу-чжи, Дай Чжэнь*).

§ 1.
**ВОССТАНОВЛЕНИЕ
ИДЕЙНОГО ВЛИЯНИЯ КОНФУЦИАНСТВА,
ТРАНСФОРМАЦИЯ КОНФУЦИАНСТВА
И ДАОСИЗМА В ЭПОХУ ХАНЬ**

В первые десятилетия правления императоров династии Хань необходимость организации управления многомиллионным населением империи потребовала системы отбора и подготовки чиновников-администраторов. Постепенно был выработан порядок рекомендации на государственные должности, а в 124 г. до н. э. впервые были введены государственные экзамены. В выработке экзаменационных требований, в приспособлении идей легизма и конфуцианства прошлых эпох к новым потребностям управления государством важную роль сыграл *Дун Чжун-шу* (179-104 гг. до н. э.), получивший даже прозвание «Ханьского Конфуция».

Дун Чжун-шу ввел учение о человеке в контекст универсального дуализма. Вселенная и человеческая природа, представляя единство противоположных начал — *инь* и *ля*, «светлого» и «темного», аналогичны и двойственны. Дун Чжун-шу полагал, что в природе человека заключены как чувства и желания (*цин*), так и нравственные инстинкты, как алчность, так и человеколюбие. Природное положительное — честность и простота, честность и искренность (*дунь пу* и *дунь хоу*) — необходимо поддержать и развить воспитанием и, наоборот, все алчное и низкое (*тань би*) необходимо ослабить, по возможности нейтрализовать, а еще лучше — подчинить нравственным началам. В своем комментарии на одну из классических конфуцианских книг «Чунь цю» Дун Чжун-шу указывал: «Природа (син) — это природная сущность, [дарованная] Небом, в необработанном состоянии. Добро — это [плод] преобразования [человека] наставлениями царя. Если б у него не было бы такой природной сущности, то наставления царя не в состоянии были бы преобразить его. Если бы у него не было таких наставлений царя, то его природная сущность в необработанном состоянии не смогла бы стать доброй»¹.

¹ Цит. по: *Кроль Ю. Л.* Конфуцианская и легистская концепции человеческой природы в «Янь те луне» // Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982. С. 69.

Дун Чжун-шу подчеркивал, что природу человека можно уподобить кокону, который путем обработки превращают в шелковые нити. Царь в соответствии с волей Неба завершает формирование нравственных качеств, заложенных в природе людей, как горшечник или литейщик преобразует свой материал¹. При этом «чувства и желания», воплощающие «темное начало» — алчность, своекорыстие, разнузданность, — должны умеряться, обуздываться. Средством воздействия на человека являются наставления государя. Если государь — наставник подданных, то Небо — наставник государя. Дун Чжун-шу заимствовал идею *Мо-ди* о предостережениях Неба заблуждающемуся, сошедшему с верного пути правителю.

Таким образом, учение о двойственной природе человека, необходимости ее преобразования, наставлениях и личном примере императора как инструментах этого преобразования соединяли нравственно-воспитательную проповедь *Кун-цзы* (Конфуция) с управленческими рекомендациями легизма. Через принцип сыновней преданности (*сяо*) реализовывался принцип беспрекословного исполнения долга (*ли*). Дун Чжун-шу обеспечил конфуцианству ведущее место в духовной жизни общества. Он сблизил легистскую трактовку закона с традиционными представлениями об обычном праве, утвердив в области морали органическое единство «пяти постоянств» — гуманности (*жэнь*), ритуала, соблюдения этикета (*ли*), верности (*синь*), долга, справедливости (*и*), мудрости (*чжи*)².

В эпоху Хань конфуцианство стало официальной идеологией; тогда было положено начало государственному куль-

¹ Кроль Ю. Л. Конфуцианская и легистская концепции человеческой природы в «Янь те луне» // Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. С. 67.

² Сань Чан у чан — «Три устоя и пять постоянств» (сокр. чан чан — «устой и постоянства»). Традиционное для конфуцианства обозначение нормативных отношений между главными ролевыми позициями и нормативных этических качеств.

Словосочетание «сань чан» («три устоя», «тройственная норма») впервые прозвучало в сочинении реформатора древнего конфуцианства Дун Чжун-шу «Чунь цю фань лу» («Обильные росы „Весен и осеней“»). «Три устоя» — нормы отношений между государем и сановником, отцом и сыном, мужем и женой — определялись как атрибуты «пути правителя» (ван дао) и требования, исходящие от неба (тянь)... Высший член каждой из иерархических пар, связанных отношениями почитания и подчинения, является «устоем» для низшего: государь — для сановника, отец — для сына, муж — для жены.

ту Конфуция. Оно заключало в себе учение о методах управления Поднебесной и освящало существующее государство и власть императора как сына Неба, т. е. обеспечивало этическую и религиозную санкцию государственной власти. «Конфуцианцы не только повсеместно распространили и внедрили в качестве обязательных свои нормы этики и культуры, но и превратили все эти нормы в эталон, в символ истинно китайского. Именно с Хань понятия "конфуцианское" и "китайское" стали совпадать почти полностью»¹.

Если конфуцианство отличалось конкретностью, стремлением к четкому определению человеческой природы, к скрупулезной классификации человеческих качеств, к постоянному уточнению характеристик благородного мужа, к оценке поступков, к отличиям совершенномудрых от благородных мужей, благородных мужей — от простолюдинов, к кодификации церемоний (ритуалов) с тем, чтобы дать исчерпывающие рекомендации по управлению Поднебесной и по самовоспитанию, то учение даосизма можно охарактеризовать как учение о предельном синтезе, в котором все определенное, ограниченное, конкретное утрачивает четкость очертаний, мельчает, превращается в исчезающе-неуловимый момент «вселенского процесса непрерывных перемен». И в абстрактно-философском выражении, и в предельно упрощенном, на уровне наивной магии и веры в духов гор, лесов и рек, обнаруживается мистический элемент этой, по определению известного исследователя культуры средневекового Китая В. М. Алексеева, самой «китайской» и самой народной традиции².

В конце I в. до н. э. *Кань Чжункэ* представил императору Чэн-ди (32-7 гг. до н. э.) трактат «Тайпин цзин». Его основная религиозно-этическая идея — «идея единства мира с его гармоническим идеалом, взаимосвязанность и взаимопревращение всех явлений как оформлений *ци*³ в едином движении — потоке»⁴. Этот трактат стал идейной основой

¹ *Васильев Л. С.* Культы, религия, традиции в Китае. М., 1970. С. 184.

² См. об этом: Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 259.

³ *Ци* — материальная субстанция вещей, по учению древнего даосизма. Позже стали различать «грубое», «тонкое» и «тончайшее» *ци* — в последнем варианте оно образует духовное начало.

⁴ *Поршнева Е. Б.* Даосская традиция в народных религиозных движениях // Дао и даосизм в Китае. С. 261.

даосских сект раннего средневековья. В нем изложена эсхатологическая утопия.

Суть трактата заключается в том, что императорский дом Хань замыкает завершающийся историко-космологический цикл. «Небесный мандат» на управление Поднебесной подлежит «возобновлению». В трехстадийном делении прошлого (*саньгу* — три древности) лишь первая, «высшая древность» была временем, когда «правители тайпин» (великого равенства) знали способы достижения «пребывания *ци* в состоянии *тайпин*», и поэтому ни единое существо не страдало, «всякий был на своем месте», а в делах управления придерживались принципа надеяния — *увэй*. Во второй и третий периоды правители все больше вмешивались в ход вещей, пока не наступил период предельного упадка (*ся цзи*), сопровождающийся ростом неустойчивых и опасных учений. Выход из катастрофического состояния при достижении критической точки — возвращение к *дао*. В качестве спасителя Небо посылает на землю «совершенного человека» (*чжэнъжэн*), который «обнаружит "Дао" великого равенства». В полном соответствии с религиозно-этической концепцией Спасителя находятся и подробно изложенные в трактате положения о спасении людей от зла¹.

Таким образом, в трактате «Тайпин цзин», опиравшемся на традиционные идеи даосизма, была сформулирована идея кардинальных перемен, смысл которых заключался в переходе к новому историко-космологическому циклу и установлении строя всеобщего равенства.

Социальный и политический кризис поздниханьской эпохи вызвал появление сект, руководимых даосами. В числе политически активных была секта «Тайпиндао» («Путь великого равенства»), основанная даосским магом-проповедником Чжан Цзюэ (вторая половина II в.). Проповедь Чжан Цзюэ носила ярко выраженный религиозно-этический характер. Болезни и страдания, учил Чжан Цзюэ, — следствие совершенных ранее поступков. Исправление человека лежит не в сфере закона, наказывающего за преступления, а в сфере морального возрождения путем раскаяния в совершенном грехе. В проповеди Чжан Цзюэ на

¹ Подробнее см.: Поршнева Е. Б. Даосская традиция в народных религиозных движениях // Дао и даосизм в Китае. С. 260-261, 271,

слушателей производили огромное впечатление пафос утверждения индивидуальной моральной ответственности и религиозная экзальтация. Он предсказывал гибель погрязшей в пороках династии Хань и провозглашал наступление эры «Желтого неба», эры всеобщего благоденствия и счастья — в соответствии с учением «Тайпин цзина». За 15 лет число его сторонников превысило триста тысяч. В 184 г. началось восстание крестьян. Во время восстания погибли Чжан Цзюэ и многие члены его секты. Но восстание ширилось, охватывая все новые провинции, поднимая на борьбу новых бойцов. В огне крестьянской войны, длившейся почти двадцать лет (184-204), погибла династия Хань.

Противоречивое соединение утонченных философских рассуждений с магическими обрядами, туманность толкования нередко привлекали к даосизму противостоящие социальные группы. Он был почитаем и любим в аристократических кругах позднеханьского и послеханьского общества и в среде неграмотных крестьян. «Различие сводилось к мере посвященности верующих в тайны ритуальной символики, но мистическая высшая цель ритуала оставалась одинаково священной для всех»¹. Этой целью было достижение бессмертия.

В последующие эпохи даосизм впитал в себя многие народные религиозные верования, некоторые идеи буддизма и конфуцианства.

§2. ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ЭПОХИ «ТРОЕЦАРСТВИЯ» И «ШЕСТИ ДИНАСТИЙ» (III-VI вв.)

Четыре века войн, восстаний, великих смут, радикальных перемен в социально-экономических отношениях, в политическом устройстве, во всех сторонах духовной жизни ознаменовали начало феодализма в Китае. Это время с давних пор рассматривалось как бесплодное в духовном отношении. Принципиально новая оценка этой эпохи как времени жестокого, времени острых внутренних и внешних конфликтов, но вместе с тем необычайно напряженного,

¹ Там же. С. 263.

сложного, и плодотворного в области духовной культуры дана в трудах советских исследователей¹.

Многообразные и существенные перемены во всех сферах жизни общества неизбежно отражались как на характере осмысления самих перемен, так и на определении собственной позиции и собственного отношения к миру и обществу. Ощущение неуверенности, зыбкости, неустойчивости, превратности жизни не способствовало тому внутреннему мировосприятию, которое соответствовало конфуцианской традиции и покоилось «на идее согласия внутреннего и внешнего, непосредственности и воспитанности, чувства и рассудка»². Исполнены горечи и пессимизма слова историка Сюнь Юэ, современника восстания «Желтых повязок» и крушения Ханьской империи: «...бывают времена, когда люди, даже уйдя от мира, не могут себя спасти, и тогда они погребают себя в глубоком уединении. Велико небо — а они не осмеливаются поднять голову; широка земля — а они не осмеливаются ступить на нее ногой. И если человек не в силах уберечь даже сам себя, как сможет он заботиться о других?»³

Мыслители, поэты и политические деятели обращались к учениям даосизма и буддизма в стремлении обрести духовную опору, найти свой путь и объяснить внезапные и грозные перемены в обществе.

Развитие философии даосизма в III–VI вв. выразилось в «Учении о таинственном» — *сюань сюэ*⁴. Основы *сюань сюэ* были сформулированы в 40-х годах III в. выдающимися мыслителями Ван Би (226–249) и Хэ Янем (193–249) и позднее развиты Сян Сю (227–272) и Го Сяном (252–312).

Важнейшим космологическим принципом в учении о таинственном является естественность (*цзы жань*). Мир возник самопроизвольно. Причина его движения в нем самом. Продолжая рассуждение Ван Би, Го Сян утверждает,

¹ См., например: *Малявин В. В.* Жуань Цзи. М., 1978; *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979; *Бежин Л. Е.* Се Линъюнь. М., 1980; Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982; Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

² *Малявин В. В.* Жуань Цзи. С. 16.

³ Там же. С. 18.

⁴ Л. Е. Бежин переводит *сюань сюэ* как «темное учение» (*Бежин Л. Е.* Се Линъюнь. С. 14–17.), а в энциклопедическом словаре «Китайская философия» (М., 1994) этот термин переведен как «Учение о сокровенном»).

что природа всеобщего принципа (*ли*) состоит в том, чтобы, не имея собственной сущности, придавать завершенность сущностям всех вещей. «Этот принцип имеет свой предел, в котором внешнее и внутреннее сливаются воедино»¹.

Учение о таинственном в этике получает выражение в толковании внутренней свободы как «обретения своего удела» или «обретения себя».

Совершенный человек ценит себя,
Возвышенностью чувств он подобен небу и облакам.
Он заботится о судьбах мира,
Но не дает мирской пошлости запятнать себя...—

такое поэтическое выражение идеала внутренней свободы в стихах поэта Се Линъюня (385-433)².

Обращение к учению древних даосов позволяло противопоставить естественность пути (*дао*) искусственности законов, церемоний, правил, принципов (*ли*), раскрепостить личность. Для большинства ученых-мыслителей бурной эпохи становления феодализма следование «естественности» было модой, стилем жизни. Обращение к высказываниям даосов давало умозрительный выход для оппозиционных настроений внутри господствующего класса. Лишь немногие из благородных мужей возвышали голос до социального протеста, подобно тому, что звучит в трактате «Жизнь великого человека» *Жуань Цзи* (210-263): «Появился правитель и расцвела жестокость, возникли подданные и зародилась измена. Установив ритуалы и законы, по рукам и ногам связали народ. Обманываете несведущих, надуваете простаков, утаиваете знания, чтобы самим казаться мудрыми. Сильные властвуют и творят бесчинства, слабые запуганы и прислуживают другим. С виду бескорыстные, а на деле алчные. Внутри коварные, а снаружи любезные. Совершив преступление, не раскаиваетесь. Встретив удачу, бахвалитесь...»³ Догмы и правила, начетничество и ханжество

¹ Цит. по: *Малявин* Б. Б. *Жуань Цзи*. С. 25.

² В. В. *Малявин* так комментирует стихи Се Линъюня: «Очевидно, что... этот идеал выглядит примерно так: подлинная освобожденность от мира неразрывна с пребыванием в мире, свобода от мира есть свобода для мира. Одно как бы ищет себя в другом, поддерживается им, и поэтому и то и другое в равной степени являются условием осуществления высшей свободы» (Там же. С. 24).

³ *Жуань Цзи*. Жизнь великого человека// *Малявин* В. В. *Жуань Цзи*. С. 71.

конфуцианцев порождают лишь насилие, ложь и страдание, благородный муж отнюдь не «прекрасный образец для всех времен», скорее, наоборот— тот, кто «ввергает Поднебесную в ужас мятежей, смуты, опасностей, смерти и гибели»¹.

В трактате Жуань Цзи содержатся страстная, уничтожающая критика государственной системы и освящавшей ее конфуцианской идеологической доктрины, обвинение строя деспотизма.

Жуань Цзи в своих философских эссе и стихах одним из первых выразил чувство «ветра и потока» (*фэн лю*), в III-IV вв. выросшее в определенную мировоззренческую позицию, разделявшуюся и мыслителями, и поэтами. Историк Юань Хун (328-376) дает следующее объяснение концепции «ветра и потока»: «Следовать своей безбрежности называется "ветром". Уметь находить в ней порядок называется "потоком". Если смотреть с точки зрения "ветра", тогда одинаковое и различное можно обрести и узреть. А если смотреть с точки зрения "потока", тогда добрые и злые помыслы будут отделены друг от друга. Вот почему мудрые правители древности упорядоченно следовали общему "ветру" и направляли вещи на путь "потока", тем самым позволяя каждому до конца претворить свое назначение»². Оценивая свою эпоху как «великий беспорядок», Юань Хун отмечает: «...когда повсюду царит упадок, скрываться лучше, чем быть на виду. Когда везде порядок, говорить лучше, чем молчать. Вот почему благородные мужи древности горевали не о трудностях претворения дао, но о трудностях соответствия времени. А когда легко соответствовать времени, трудно встретить достойного называться государем»³.

Как видно из приведенных примеров, раннефеодальное общество в Китае порождает философско-этические, философско-поэтические концепции, отражающие становление более широкого и гибкого взгляда на мораль, межчеловеческие отношения, связь внешнего и внутреннего. «Новые ученые», причислявшие себя к «благород-

¹ Жуань Цзи. Жизнь великого человека // Малявин В. В. Жуань Цзи. С. 71.

² Там же. С. 125.

³ Там же. С. 16.

ным мужам», противопоставляли канонизированную, выхоленную точку зрения конфуцианства точке зрения даосов в самых различных формах и образах. Это контрасты «ничтожного и великого, ограниченного и беспредельного, мгновения и вечности, порядка и хаоса, жизни по указке и раскованности, расслабленности и силы воли, неопытной молодости и умудренной старости, торной дороги и бездорожья, движения по прямой и кружения»¹.

Если от концепции человека, какой она предстает в свете учений о таинственном (*сюань сюэ*), и в мировосприятии «ветра и потока» (*фэн лю*), перейти к религиозному и оккультному даосизму, отнюдь не чуждавшемуся философских спекуляций, то уже в учении *Гэ Хуна* (284-363) обнаруживается более определенная связь с конфуцианством. Мыслитель и алхимик *Гэ Хун* — автор сочинения «Баопу-цзы» («Мудрец, объемлющий первоначальную простоту»). Его труд — своеобразная даосская энциклопедия — занимает почетное место в даосском каноне (*Дао цзане*)².

Дао есть путь, способ существования мирового целого. *Дао* — источник жизни. Жизнь — высшее благо. Человек — «существо, интеллект (одухотворенность) которого не может быть превзойден никем, существо благороднейшей природы в отличие от остальных»³, — утверждал *Гэ Хун*. По своей природе человек бессмертен, и лишь уклонение от следования *дао*, нарушение истинного миропорядка приводит к аномалиям, болезни и смерти. *Гэ Хун*, как и другие даосы, имеет в виду телесное бессмертие, поскольку разъединение тела и души есть смерть, «Ведь существование исходит из несуществования и обретает бытие. Тело следует за духом и устанавливается. Существование — дворец несуществования. Тело — жилище духа. Их связь поэтому можно уподобить плотине: когда плотина разрушается, то воды в запруде не остаются. Их связь можно сравнить со свечой: когда воск растает, то и огонь не горит. Тело устало —

¹ Там же. С. 66.

² См. об этом: *Торчинов Е.А.* Основные направления эволюции даосизма в период лючао (по материалам трактата *Гэ Хуна* «Баопу-цзы») // *Дао и даосизм в Китае*. С. 60. Взгляды *Гэ Хуна* изложены на основе данной работы.

³ Цит. по: *Дао и даосизм в Китае*. С. 76.

тогда и дух рассеян, Ци-пневма истощилось — тогда жизни приходит конец»¹.

Учение о загробном бытии, вечной потусторонней жизни чуждо Гэ Хуну. Если человек не обрел бессмертия при жизни, то как личность он гибнет, а его ци-пневма полагает начало другому существу или его части — «печени мыши или лапке насекомого», — т. е. ничего сходного с душепереселением, новым воплощением души. Круговорот, вечные изменения и переходы в природе понимаются из принципа единого начала всех вещей. Непременным условием обретения бессмертия, причем первоначальным, предшествующим всем другим, является нравственное совершенствование человека. Требование соблюдать нравственные предписания Гэ Хун подкреплял рассуждением, вводящим в своеобразие религиозных идей даосизма. Он говорил о духе — властителе судеб, который воздает людям продлением или сокращением жизни за добрые или злые дела.

Важной тенденцией в развитии средневекового даосизма в эту эпоху было сближение с конфуцианством в области этико-политических воззрений.

Го Сян утверждал, что можно одновременно и находиться вне суетного мира, и заниматься мирскими делами, поскольку *Дао* тоже одновременно пребывает в самодовлеющем сокрытии и является в мире. Вместе с другими теоретиками сюань сюэ он соединял философский абсолютизм даосизма с моралью и практицизмом конфуцианства.

Иным путем шел на сближение с конфуцианством Гэ Хун. Он настаивал на гармоничном сочетании «внешнего» (конфуцианского) и «внутреннего» (даосского). Баопу-цзы сказал: «Конфуций — совершенномудрый конфуцианцев, а Лао-цзы — совершенномудрый, обретший Дао. Конфуцианство близко, и его легко понять, поэтому последователи его многочисленны. Смысл Дао отдален, и его трудно постичь, поэтому постигшие его редки. Дао — источник мириад различий, а конфуцианство — огромный чистый поток... Даосизм — основа конфуцианства. Конфуцианство — конец даосизма»². Гэ Хун полагал, что конфуци-

¹ Торчинов Е.А. Основные направления эволюции даосизма в период лючао (по материалам трактата Гэ Хуна «Баопу-цзы») // Дао и даосизм в Китае. С. 76.

² См.: Там же. С. 68.

анетво, так же как легизм и моизм, в лучшей своей части должно быть включено в даосское мировоззрение.

Сближение с конфуцианством вполне последовательно подводило Гэ Хуна к резкому размежеванию с еретическими народными верованиями в даосизме. В эпоху «Шести династий» (IV-VI вв.) в трудах лояльных по отношению к государству даосских мыслителей противопоставлялись не даосизм и конфуцианство, но внутри даосизма ортодоксальные (законопослушные, легальные) школы и даосские ереси — утопические эгалитарные учения, подобные «Тайпиндао». Вождей и проповедников этих запрещенных сект Гэ Хун называл «разбойниками», которые «обманывали и вводили в заблуждение народ... заманивали людей в свою развратную банду, призывали к бунтам и мятежам», и одобрял государей, беспощадно расправлявшихся со «смутьянами»¹. В осуждении идеологов повстанцев Гэ Хун полностью солидарен с конфуцианской точкой зрения, защищавшей «порядок и спокойствие в Поднебесной».

Наиболее ярко ортодоксальный консерватизм Гэ Хуна проявился в полемике с даосским вольнодумцем Бао Цзиньянем², которой посвящена одна из последних глав трактата «Баопу-цзы».

Бао Цзиньянь утверждал, что государственная власть и разделение на «благородных» и «презренных», на «государей» и «подданных» есть безусловное зло: «Ведь сильные притесняют слабых, и потому слабые служат им; мудрые обманывают глупых, и поэтому глупые работают на них. От этой службы и возникает путь государей и подданных, из-за этой работы и возникают могущественные и сирые... Понуждение лошади уздой и удилами противно ее природе, а если взвалить на буйволицу оглобли, то это не принесет ей радости. Появляется искусная ложь, и сила обязанностей преступает пределы истинно должного... Ведь простой народ своей работой и повинностями кормит чиновников, но аристократия счастлива и сыта, а народ нищ... с тех пор как установилось разделение государей и подданных, зло в народе увеличивается непрерывно, день

¹ См.: Там же. С. 77-78.

² Подробнее о полемике по поводу личности Бао Цзиньяня См.: Там же. С. 69.

ото дня, а его хотят сломить колодками и наручниками в то время, когда народ томится в грязи и угольной пыли. Господа скорбят и трепещут в храмах, а простолюдины пребывают в печали в самой гуще горестей и страданий»¹.

Бао Цзинъянь характеризовал «Золотой век» как возвращение к прошлому, к временам, когда «не было ни государей, ни подданных. Люди рыли колодцы и [брали] из них [воду] для питья, пахали поля и тем [обеспечивали себе] пропитание: солнце вставало — и они шли работать, солнце садилось — и они отдыхали... Не ведали они ни славы, ни позора... Потоки и долины были неизведаны, и люди не объединялись; войска не собирались, и военных походов не было. Гнезда не разорялись, глубокие омуты не иссякали... Мириады вещей покоились в сокровенном единении, и все пребывало в Дао»². Бао Цзинъянь отвергал сословное деление. Даже самый «совершенный» правитель представлялся ему злом, ведущим к гибели «сокровенного единства».

Гэ Хун возражал своему оппоненту, обращаясь к онтологическому обоснованию всех существующих различий, в том числе и этико-политических: «Цянь — Небо и Кун — Земля утвердились, и от них верх и низ обрели свою форму, и так они сформировали все вещи. Таким образом, Небо почтенно, а Земля презренна, что и обусловило саму основу моральных принципов людей. Здесь сформировываются все тела, и тогда появляются первоправители и верные помощники, из этого возникает сам порядок существования государей и подданных... Если бы в первозданном хаосе Великого Предела не обрели бы своих качеств две формы — два ряда проявления, то разве это было бы лучше разделения сокровенного — Неба и желтого — Земли?»³

Выдвинув на первое место онтологическое опровержение позиции Бао Цзинъяня, Гэ Хун опровергает и его представление о наилучшем общественном устройстве: «Мудрый и искусный министр приводит в надлежащий порядок дела своей эпохи, назначает чиновников и рас-

¹ Торчинов Е.А. Основные направления эволюции даосизма в период лючао (по материалам трактата Гэ Хуна «Баопу-цзы»). С. 70.

² Там же. С. 70-71.

³ Там же. С. 71.

пределяет должности. И ритм самой Вселенной таков же. Когда знатность и презренность занимают свое место, тогда люди ищут наград и страшатся наказаний. Когда же положение людей равно и возможности их одинаковы, тогда все время происходит борьба между ними и нет у них боязни тирании, все время возникающей в их среде. Именно поэтому появились совершенномудрые, получившие повеление неба, изобрели сети для охоты или ловли рыбы и, наблюдая за звездным небом, орудия для добывания огня, а также, испробовав различные растения, они избрали зерновые для употребления, построили крыши, под которыми можно было укрыться, [т. е.] подготовили вещи и преподнесли их [людям] для употребления, уходили от зла и радовались успеху»¹.

Таким образом, в этико-политических взглядах Гэ Хун опирался на идеи даосизма, конфуцианства и легизма. Первые шаги по сближению даосизма с конфуцианством были сделаны. Общими оказались социально-политическая направленность и отношение к проблемам нравственного воспитания и управления обществом. В эпоху Сун, через восемьсот лет, идеи даосизма были включены в систему неоконфуцианства.

После крушения империи Цзинь и усиления процесса раздробленности Китая в IV-V вв. началось быстрое распространение буддизма и на юге, и на севере Китая. В условиях крайней политической неустойчивости, непрерывных войн буддисты, заняв позицию «над схваткой», сумели использовать ее преимущества. Очередные властители были не прочь подкрепить свой авторитет поддержкой буддистов. Аристократы в буддизме получали поддержку своей «отстраненности» от императорского двора, отрешенности от мирской суеты, изысканному эстетизму, рафинированному философствованию. Что же касается крестьян, то они прибегали к покровительству буддийских монастырей как возможности уцелеть в море превратностей, кроме того, при монастырях можно было и «подкормиться», и «приобщиться к чтению и учению».

Наиболее авторитетными буддийскими проповедниками и мыслителями эпохи были *Дао-ань* (312-385),

¹ Там же. С. 72.

Хуэй-юань (334-417) и Кумараджива (344-413), которых иногда называют патриархами раннего китайского буддизма. К VI в. усилиями этих мыслителей и их последователей учение буддизма получило широкое распространение в Китае. В V-VI вв. начали складываться школы китайского буддизма.

По мере распространения буддизма усиливалась и критика буддизма со стороны даосов и особенно конфуцианцев. Хуэй-юань — основатель буддийской школы «Цзинту» — энергично защищал добродетели монахов и автономию *сангхи*. Вместе с тем он подчеркивал полезность проповеди буддизма для государства: «Те, которые почитают учение Будды, но остаются со своими семьями, это подданные, послушные власти светских правителей. Они не стремятся изменить общепринятый обычай, они ведут себя в соответствии с мирскими правилами... Воздаяние за грехи — это наказание; оно пугает людей и делает их осторожными. Храмы небес — это награда; она заставляет людей мечтать о небесных радостях и поступать соответственно... Поэтому те, кто нашел счастье на пути Шакья, неизменно прежде всего служат своим родителям и уважают своих правителей»¹. И даже уход в монашество не есть нарушение сыновней преданности (*сяо*), но, напротив, высшее ее проявление, к которому неприменимы земные мерки.

Активный проповедник буддизма Сунь-чо (300-380), непосредственно опираясь на учение Нагарджуны, стремился показать, что Будда — это воплощение *дао*, олицетворение принципа надеяния (*увэй*). Его вывод о естественном Законе, который определяет неизменные принципы земного и небесного правления, свидетельствует о близости Будды и совершенномудрых: «Конфуций — это Будда, а Будда — это Конфуций»².

Один из буддистов IV в. писал, что «великий путь совершенных мудрецов» един для всего мира, а видимые различия людей разных эпох и частей света есть следствие несходства времени и обстановки: «Будда, Чжоу-гун и Кон-

¹ Цит. по: Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. С. 100.

² Там же. С. 101.

фуций не одинаково ли объясняли верность, сыновнюю почтительность, веру и покорность? Не говорили ли, что счастливы идущие по их пути и несчастливы сворачивающие с него»¹. Эту же мысль развивал Юань-хун, который ставил во главу угла учения буддизма этику. По его мнению, главным содержанием буддизма является обоснование высоких моральных стандартов — стремление к доброте, терпению, добродетельным поступкам.

В эпоху «сражающихся царств» буддизм способствовал строительству идеологического синкретизма «трех учений» (*сань цзяо*) — даосизма, конфуцианства и самого буддизма. Была завершена «разработка буддийского пантеона, ритуалов, монастырских уставов.

Буддизму удалось разрешить и свои политические проблемы — путем признания авторитета власти и покорности ей...

Позиции буддизма стали прочными — и не только в среде правящего класса, но и в народной, крестьянской массе...»². Именно там, в народной гуще, «происходили важные процессы соединения местных верований, словесного фольклора с буддийской стихией»³.

О своеобразии восприятия буддизма китайским крестьянством можно судить по явлениям, обнаруживавшимся в IV-V вв. Надписи на статуях Будды той эпохи с высказыванием пожеланий «родиться на Небе» или «вечно жить в царстве Будды» были обращены прежде всего к родственникам. Буддизм понимался как еще одна религия, позволяющая позаботиться о благоденствии предков, как еще одно обнаружение прочности принципа *сяо*. Едва ли не самый распространенный и популярный в средневековом Китае культ — культ богини милосердия и добродетели Гуань-инь⁴ возник в V-VII вв. Ее функции, в отличие от других бодхисаттв, заключались в покровительстве женщине-матери и младенцу. Гуань-инь стала

¹ Там же. С. 101.

² Бахтин Б. Б. Буддизм и китайская поэзия// Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. С. 100-101.

³ Там же. С. 100-101.

⁴ Это одна из наиболее своеобразных трансформаций, поскольку в буддизме махаяны это был бодхисаттва Авалокитешвара.

богиней материнства и подательницей детей. В «Лотосовой сутре», относящейся к V в., говорилось: «Если женщина желает иметь сына, пусть она с поклонами и почтением принесет свои мольбы Гуань-инь. И тогда через должный промежуток времени родит сына, отмеченного счастьем, умом и добродетелью»¹.

Становясь в V-VI вв. не только государственной идеологией во многих государствах Северного Китая, но и господствующей формой сознания народных масс, буддизм в Китае обретал новые и неожиданные черты. Получали распространение общины мирян (*ихуэй*), руководимые монахами. Появлялись поддельные сутры, излагавшие основы буддийской религии в привычных категориях «родственной любви» и «служения старшим». «Страну наводнили вооруженные монахи, которые нередко вставали во главе народных восстаний, направленных не только против правительства, но и против официальной буддийской церкви. Обычно такие восстания проходили под лозунгами пришествия "нового Будды", "Будды грядущего" — Майтрейи»².

Участие монахов в военных действиях, столь не свойственное буддизму с его заповедью *ахимсы* (ненанесение вреда живому), обосновывалось своеобразным толкованием одной из известных сутр «Фаньган цзин» («Сети Брамь»), описывавшей 10 основных и 48 дополнительных заповедей буддиста. В ней «ненанесение вреда живому» дополнялось требованием «сохранения и спасения всего живого». Ученики Кумараживы истолковывали это требование как возможность в вооруженной борьбе защищать буддийские храмы и подвергаемых опасности людей.

Буддизм стал признаком утонченности мысли в кругах аристократии (*шу*), слое «ученых мужей», которые, гордясь своей родовитостью, не считали себя обязанными служить при дворе. Манкируя служебными обязанностями, они уходили в частную жизнь либо, лишённые постов в придворной иерархии, уединялись в провинции, посвящая вынужденный досуг философии, поэзии и искусству. В этой среде буддизм воспринимался как фило-

¹ Цит. по: *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. С. 332.

² Цит. по: *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос на пороге средних веков. С. 186.

софское подкрепление учения о таинственном (*сюань сюэ*) и концепции «ветра и потока» (*фэн лю*). Ссылки на Конфуция и «совершенномудрых», в годы смут и несправедливого правления удалявшихся в лесные и горные обители, оправдывали умозрительно-фаталистическую концепцию жизни: «Наша жизнь нам не принадлежит», «все видимое — только мертвые следы ушедшего»¹. Разорванность внешнего и внутреннего выражалась непосредственно в пренебрежении служебными обязанностями, принятыми нормами поведения, «миром вещей». Все в поведении, образе жизни должно было подчеркивать безразличие к житейской суете и приверженность идее «странствий за пределами пошлого мира». Внешняя «безоппорность» вызывала потребность поиска «внутренней опоры» в самоуглублении, в открытии «собственной уникальной природы», в попытке обнаружить «порядок в беспорядке» в соответствии с концепцией «ветра и потока» (*фэн лю*).

Учение буддизма о внутреннем сосредоточении (*дхьяне*) ради постижения абсолюта, о пути обретения истинной мудрости (учение о *праджне-парамите*), о смысле спасения, заключенном «во внутреннем самообнаружении своей истинной природы, достигаемом в полной отрешенности от внешнего мира»², который пуст, иллюзорен, Позволяли развивать и углублять философско-этическую концепцию индивидуального нравственного самосовершенствования. Учение *Дао-шэна* (355-434) о присутствии Будды во всех живых существах, о возможности спасения каждого человека независимо от его места в иерархии святости и о необходимости внезапного просветления как результата сильного потрясения внесло элементы мистицизма в разработанную ранее технику медитации.

Таким образом, в философско-этических концепциях, в решении социально-политических проблем и в народных религиозных верованиях в эпоху «воюющих Царств» были заложены основы взаимопроникновения конфуцианства, даосизма и буддизма. Последовательное

¹ Там же. С. 192.

² Там же. С. 183.

неприятие религиозно-этических концепций человека в эту эпоху было редкостью. Материалистическую традицию, идущую от *Ван Чуна*, энергичного борца против религиозной мистики, продолжил *Фань Чжэнь* (прибл. 450-515).

В трактате «Шэнь ме лунь» («Об уничтожении души») Фань Чжэнь выступал против учения махаяны (позднего буддизма) о загробной жизни. В диалоге между душой и телом выявляется их взаимосвязь, в которой тело характеризуется как материальная основа души, а душа выступает функцией тела. Исходя из этого, Фань Чжэнь утверждал, что со смертью тела уничтожается и душа. С точки зрения Фань Чжэня все части тела заключают в себе и «части души», хотя и отличные по интенсивности ощущений от деятельности мысли. В этическом аспекте утверждение смертности (уничтожимости) души избавляло от ложного страха перед муками ада и вместе с тем от столь же ложной надежды на загробное воздаяние и обращало помыслы человека к его земным делам. По-своему связывая идеи даосизма и конфуцианства, Фань Чжэнь был убежден в том, что «понимание всеобщей подчиненности единому вселенскому закону необходимости — возникновения и гибели приведет к тому, что люди, находя удовлетворение в своих повседневных занятиях, не будут стремиться ни к чему такому, что выходило бы за их пределы; это даст обществу устойчивость и процветание»¹.

§3. ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ ЭПОХИ ТАН (VII-IX вв.)

Танская империя (VII-IX вв.) была централизованным феодальным государством. Укрепление феодальных отношений, упрочение императорской власти, расширение территории, торговые связи со странами на западе и юге, подъем ремесел и торговли, рост городов привели к переменам в сфере духовной культуры. Нужды государственного управления обусловили внимание к развитию образования, разработке четкой системы государственных экзаменов,

¹ Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 302.

усилению авторитета чиновников. Поскольку экзамены строились на основе конфуцианского канона, заметно возросла роль ученых-конфуцианцев: основная часть образованных и получивших первую ученую степень — сюэя — составляла «фундамент» социального слоя (сословия) шэньши, т. е. всех тех, кто учился, сдавал экзамены, получал степени и должности и мог учить других.

Сдавшие первый экзамен имели право готовиться ко второму — на степень *цзюйжэня*, а незначительная часть выдержавших второй экзамен готовилась к третьему — на степень *цзиньши*, которая давала право на занятие высших должностей в империи. Впрочем, даже выдерживавшие этот экзамен далеко не все и не сразу получали соответствующие должности. Нужен был могущественный покровитель в «высшем эшелоне власти», чтобы кандидат на высокую должность, зарекомендовав себя и в ученном звании, и в политической благонадежности, мог рассчитывать на определенный пост. Из среды тех, кто, став *шэньши*, не поднимался по служебной лестнице, нередко выходили поэты, писатели, драматурги. Как правило, и образованные чиновники занимались изящной словесностью. В этой среде было немало ценителей поэзии и художественной прозы.

Если конфуцианские ученые и чиновники занимали заметное место в духовной культуре Танской империи, то в религиозной сфере в эту эпоху заметно обостряется соперничество буддизма и даосизма. Буддийские монастыри, «верхушка» монашеской общины — *сангхи*, были средоточием философско-этической и религиозно-этической духовной культуры, весьма авторитетными и среди мирян. В первые два столетия империи Тан буддизм в Китае пережил свой «золотой век», оказав глубокое воздействие на всю духовную жизнь — литературу, поэзию, искусство. Но в это же время усиливались и антибуддийские настроения, которые в полной мере проявились в середине IX в. Наконец, в эпоху Тан окрепли позиции религии даосизма, вбиравшей в себя народные верования и ассимилировавшей многие достижения буддизма.

В VII-VIII вв. продолжался рост буддийских монастырей и храмов, укреплялась их экономическая база. Крупные монастыри обладали огромными богатствами, они являлись могущественными феодальными владельцами. Члены

сангхи таких монастырей были выходцами из «сильных домов», нередко имели хорошее конфуцианское образование. Из их среды выходили проповедники и патриархи различных школ китайского буддизма. В VII в. среди этих школ большую популярность приобрело направление чань-буддизма. После смерти пятого патриарха школы чань секта раскололась на два направления во главе с *Шэнь-сю* (600–706) и *Хуэй-нэном* (638–713). По учению Шэнь-сю, просветление есть закономерный результат напряженных раздумий, медитаций под руководством наставника. Некоторые моменты этой школы были близки даосизму.

Классическим произведением чань-буддизма стала «Алтарная сутра шестого патриарха» Хуэй-нэна, записанная его учеником *Шэн-хуэем* (670–762). Путь к просветлению как преодоление двойственности внешнего мира изложен в «Алтарной сутре шестого патриарха». Прийти к тождеству *я* и *не-я*, слиться с абсолютом можно, лишь полностью искоренив воздействие страстей, привязывающих к предметному миру, возбуждающих желания, удовлетворение которых — чем оно успешнее, тем в большей мере — связывает человека с «иллюзорным и ложным»: «Порочное сердце — это большое море, а страсти — волны. Отравленное сердце — злой дракон, а тягости страстей — рыбы и черепахи. Заблуждения — это демоны, а три погибели — это ад»¹.

Хуэй-нэн использовал язык метафор и символов, ярких сравнений, понятных слушателям. Его наставления обладали огромной силой эмоционального воздействия: с исключительной страстностью учил он борьбе со страстями. Освобождение от страстей — начало пути к обретению мудрости: «Если порочное сердце отброшено, воды моря иссякают. Не будет страстей — волны улягутся, уничтожится зло — исчезнут рыбы и драконы»².

Последовательно, ступень за ступенью адепт достигает правильного отношения к миру. «... Видеть все сущее, но не пребывать с ним, повсюду бывать, но нигде не пре-

¹ Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. С. 19.

² Там же. С. 22.

бывать... погрузиться в шесть видов пыли¹, не отстраниться от них, но и не запачкаться ими, быть вольным в своем приходе и уходе»². В сущности, речь идет о постижении и практиковании *шести парамит* (милосердие, соблюдение заповедей, терпеливость, подвижничество, медитация и обретение мудрости) в соответствии с сутрой «Праджня-парамита» («Цзиньчан цзин»).

Выдающийся наставник школы чань-буддизма *Линь-ци* исходил из того, что действия и поступки человека следует рассматривать вне какой-либо конкретной ситуации, ибо из прямо противоположных ситуаций может быть одинаковый выход. Поэтому человек может заниматься самыми обыденными вещами, воспринимать жизнь во всем ее богатстве, многообразии, красоте. Нет никакой необходимости в формальном уходе от мира, в длительной и неподвижной медитации. Так отрицалась вся методика индийской школы *дхьяны*. Ни в коем случае не следует отказываться от труда: труд облагораживает человека. Под лозунгом «День без работы — день без еды» в середине VIII в. в чаньских монастырях были реорганизованы многие формы монастырской жизни. В доктринах чань-буддизма были положения, направленные против собственности, накоплений: тот, кто стремится владеть чем-либо, на самом деле сам оказывается объектом владения, рабом своих иллюзорных представлений о жизни.

Школы *чань* различались прежде всего методами и техникой, какой предполагалось достичь конечной цели. Метод, практиковавшийся Линь-ци, подобен шоковой терапии. Смысл его в том, чтобы чем-либо поразить человека, заставить испытать потрясение, от которого он пришел бы в состояние экстаза, — только тогда наступит прозрение. Такое состояние достигалось как грубыми внешними приемами (окрик, внезапный удар, резкий толчок), так и посредством парадоксальных, нарушающих логику «вопросов-ответов».

Критика буддизма с позиции традиций конфуцианской морали продолжалась и в эпоху Тан. В широко известном

¹ «Шесть видов пыли — шесть продуктов, выделяемых объектами и воспринимаемых органами чувств: зрелище, звук, запах, вкус, осязаемость, мысль». (Там же. С. 27).

² Там же. С. 20.

«Трактате о трех разрушениях» (VI в.) доказывалось, что учение буддизма ведет к разрушению тела (путем противопоставления тела и души), к разрушению семьи (уходом в монастырь и безбрачием) и государства (провозглашением независимости *санехи*, противопоставлением монашеского образа жизни, жизни мирян — подданных императора).

Наибольшую известность приобрело выступление ученого конфуцианца, одного из просвещеннейших людей конца VIII — начала IX в. Хань Юя (768-824). В письме «О кости Будды», обращаясь к императору Сянь-цзуну, который, узнав, что в одном из монастырей хранится священная реликвия буддистов — палец Будды, распорядился торжественно доставить ее в столицу и поместить в императорском дворце, Хань Юй предупреждал о вредных последствиях задуманной церемонии: «...Простой люд глуп и темен. Легко ввергнуть его в соблазн, но трудно извергнуть... И если не выйдет Высочайший запрет, способный движение вспять повернуть, один за другим будут основываться монастыри... О привычках забудут, презреют обычаи, станут всеобщим посмешищем... Нижайше прошу Вас отдать эту кость кому следует, дабы бросили ее в огонь или воду и разом вырвали бы зло с корнем, уничтожили бы источник сомнений всей Поднебесной, а также источник заблуждений потомков»¹. За свой доклад Хань Юй чуть не поплатился жизнью. Глубоко религиозный и склонный к самодурству император Сянь-цзун отдал приказ о немедленной казни не в меру смелого ученого. Только заступничество влиятельных друзей спасло Хань Юя от плахи, но он был отправлен в ссылку в дикий и пустынный край Чаочжоу. Однако взглядов своих на буддизм он не изменил, считая, что, осуждая буддизм, он выполнял свой долг и рисковал жизнью ради блага народа и блага страны.

Не прошло и двадцати лет после смерти Хань Юя, как новый император, У-цзун, фанатичный приверженец даосизма, издал ряд указов, которые подорвали экономическую мощь буддийских монастырей и привели к резкому сокращению числа монашествующих.

Взгляды ученых-конфуцианцев эпохи Тан с наибольшей четкостью сформулированы в произведениях Хань Юя

¹ Хань Юй, Лю Цзун-юань. Избранное. М., 1979. С. 32-34.

«О естестве», «О пути», «О человеке». Последовательный рационализм Хань Юя выражен в строгой логике, в склонности к четкой классификации понятий, завершенности мысли: «Естество дается человеку от рождения. Страсти порождают соприкосновение с миром вещей. Выделяют три категории естества по пяти его свойствам. По семи чувствам различают также три категории нрава. Что же это за категории? Высшая, средняя и низшая. Высшая категория — воплощение добродетелей. Средняя — колеблется между высшей и низшей. Низшая — сугубо порочна»¹.

С предельной сжатостью Хань Юй сформулировал идею, восходящую к Конфуцию, о естественности и врожденности нравственных качеств (добродетелей). Знатный человек или простолюдин от рождения могут обладать «высшей», «средней» или «низшей» категорией. Нередко «низший уровень», сказавшийся в потомке благородного рода, приводит весь род к гибели. И, напротив, «высший уровень» проявляет себя вопреки обстоятельствам и воспитанию.

Столь же четко характеризуются им добродетели, чувства и страсти: «Пять свойств естества суть великодушие, благопристойность, верность, справедливость, разумность. У высшей категории одно из свойств преобладает, остальными четыремя она наделена в равной мере. У средней категории тоже преобладает одно из свойств, оно дано ей в чистом виде, и она редко от него отклоняется. Четыре других в чистом виде ей не даны. Низшая категория полностью отступает от одного из свойств и проявляет непостоянство в других четырех»².

Таким образом, Хань Юй отнюдь не отказывает даже «низшей категории» человеческого естества в наличии добродетелей, но они представлены в ней не полностью. Из этого следует, что порок есть недостаток добродетели. «Чувств, определяющих нрав, всего семь. Это — радость, гнев, печаль, страх, любовь, ненависть и вожделение. У высшей категории все семь чувств проявляются в равной мере. У средней категории одно из семи чувств в избытке, а одного недостает, но они все время стремятся уравновесить друг друга. Низшую категорию не заботит

¹ Там же. С. 137.

² Там же. С. 137-138.

избыток или отсутствие какого-либо из чувств. Ею движут страсти. Соотношение естества и чувств меняется в зависимости от категории»¹.

Хань Юй соотносит особенности природы человека (естества) с характером проявления чувств и придает ведущее значение тому, к какой категории принадлежит человек от рождения. Основное различие категорий — в особенностях проявления и добродетелей, и чувств: высшая категория отличается гармоничностью соотношения добродетелей при определяющей роли одной из них и соразмерностью в проявлении чувств. Нарушение гармонии и соразмерности ведет к отклонению от цельности личности и последовательности в ее поведении. Однако главный вопрос в конфуцианской этике касается возможности и способов воздействия на человека, т. е. сам вопрос о природе человека уже имеет в виду возможность и границы нравственного воспитания.

Воздействие возможно, воспитание и управление людьми необходимо. Если для высшей категории достаточно нравственно-воспитательного воздействия, то для низшей определяющий характер имеют законы и предписания. Относительно средней категории Хань Юй не говорит, поскольку очевидно, что она может идти как по пути добродетели, так и склоняться к пороку, и необходимость нравственного воспитания, подкрепленного законодательством, в этом случае бесспорна.

От размышления о природе человека и его воспитании Хань Юй переходит к вопросам управления страной. Главным, обеспечивающим благосостояние государства, является состояние законов и системы управления. Как для врача показатель здоровья человека — нормальная пульсация крови, так и для страны показатель ее прочности — «незыблемость учреждений и законов». Трезвость ума, жесткий, суховатый рационализм, отличающийся чуткостью и ясностью в постановке и разрешении проблем, — характерные черты размышлений Хань Юя. Требование всегда за видимостью различать, распознавать сущность — прежде всего в оценке человека: «...Коль не желаешь впасть в заблужденье, не суди о достоинствах по

¹ Хань Юй, Лю Цзун-юань. Избранное. С. 137-138.

внешнему виду, суди по поступкам. И тогда не допустишь ошибки»¹.

Хань Юй исполнен презрения к суевериям. Нравственно-философские искания эпохи «сражающихся царств», подобные концепциям *сюань сюэ* и *фэн лю* различных школ буддизма, представляются ему нагромождением заблуждений, от которых все еще не освободились его современники. Он постоянно противопоставляет сомнения, заблуждения и ошибки современников трезвой ясности древних мыслителей. «Последователю Кун-цзы не пристало размышлять о духах и прочих диковинах. Я же, исполнившись презрения к нынешнему веку, составил сие рассуждение»².

Хань Юй бескомпромиссен в осуждении пороков. В трактате «Об истоках злословия» он прибегает к излюбленному приему — сопоставляет благородного мужа, каким он был в старину, со своим современником. «В старину благородный муж был суров к себе в полной мере, к другим же был снисходителен и умерен»³. Не было в душе благородного мужа зависти, и он был чужд злословию. Хань Юй с горечью констатирует: «Ныне же благородный муж не таков. Он к другим суров в полной мере, к себе — снисходителен и умерен. Потому сам он лишь малости может достичь, другому же мешает творить добро... Спрашивать с самого себя меньше, чем с обычного человека, а в человеке обычном искать достоинства совершенного мужа, — это ли делает кому-нибудь честь? Причиной же тому зависть и лень. Лень мешает самому совершенствоваться, зависть вынуждает опасаться совершенствования другого»⁴. Хань Юй осуждал упадок нравов, «измельчание» благородных мужей, подмену великих дел придворными интригами, забвение государственных и общественных интересов. Он считал, что преодолеть эти вредные явления возможно, вернувшись к традициям прошлого, восстановив нравы древнего мира.

Высоко оценивая мыслителей прошлого, установления конфуцианской морали, Хань Юй первым высказал

¹ Там же. С. 136.

² Там же. С. 136.

³ Там же. С. 39.

⁴ Хань Юй, Лю Цзун-юань. Избранное. С. 40-41.

идею о необходимости создания нового канона, который будет основан на древних установлениях. Сетуя на трудность прочтения и редкость списков «Книги этикета и ритуала», Хань Юй считал, что из старинных течений и школ следовало бы многое позаимствовать, тем более что заветы совершенномудрых уже давно толкуются превратно: «Именно по этой причине следовало бы отобрать наиболее важные и ценные речения, содержащие главную мысль, и составить из них единую книгу, дабы ученые могли постоянно ее изучать»¹.

Но Хань Юй не имел в виду буквальное повторение. В работе «Читая Сюнь-цзы» он высказывает мысль, которой суждено было определить принцип подхода к выработке неоконфуцианского канона. Под видом комментирования, уточнения, интерпретации старых текстов он вносил те или другие поправки, порою существенные.

Рационализм отличает Хань Юя и его современника Лю Цзун-юаня в вопросах об источниках добра и зла. И тот, и другой не ищут сверхъестественных источников, и потому Хань Юй полагает бесполезным и бессмысленным уповать на богов, верить в Будду как в того, кто может ниспослать благо. «Счастье, как и беда, зависят от того, что копим мы, добро иль зло. И каждый получит по заслугам»², — говорил Хань Юй, а Лю Цзун-юань добавлял: «Творящий доброе дело самому себе приносит добро. Творящий зло самому себе причиняет зло. Неразумно уповать на награду, страшиться возмездия. Еще более неразумно... взывать к Небу в надежде, что оно сжадется и явит нам свое милосердие. Надо верить в собственную свою справедливость, пронести ее в сердце от рождения до самой смерти»³.

Резко выступает Хань Юй против «смуты в умах», источником которой, по его мнению, были и остаются ложные, опровергающие друг друга учения. «Как можно говорить о распространении Пути?.. Вред, причиненный ученьями Лао-цзы и Сакья-Муни, превзошел содеянное Мо-цзы и Ян Чжу»⁴. Непреклонный защитник чистоты

¹ Хань Юй, Лю Цзун-юань. Избранное. С. 84.

² Там же. С. 117.

³ Там же. С. 145.

⁴ Там же. С. 120.

конфуцианского канона, Хань Юй готов отдать жизнь, если это «положит начало исцелению Пути»¹.

В сочинениях Хань Юя, по сути дела, изложена программа восстановления и укрепления конфуцианства. Эта программа была реализована через двести лет усилиями конфуцианцев эпохи Сун.

§4. ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ ЭПОХИ СУН (X-XIII вв.)

В эпоху династии Сун (X-XIII вв.) получает оформление конфуцианская догматика, предпринимаются попытки подвести философское основание под этическое учение Конфуция. Складывается философская школа неоконфуцианства, вобравшая в себя ряд идей буддизма и даосизма.

Чжоу Дунь-и (1017-1073) первым попытался под этические принципы Конфуция подвести онтологические и космологические положения, используя некоторые идеи «Книги Перемен» (И-цзин) и раннего даосизма. В трактате «Объяснение к схеме „Великого предела“» он рассматривает «беспредельное» как «великий предел». Беспредельное порождает *инь* и *ян*, т. е. покой и движение; в свою очередь, взаимодействие *инь* и *ян* приводит к возникновению пяти элементов (воды, огня, дерева, металла, земли); вступая в разных сочетаниях в связь с *инь* и *ян*, их сущностью и беспредельным, они порождают «десять тысяч вещей, непрерывно себя воспроизводящих».

Человек отличается разумностью, поскольку все начала он получает в наиболее совершенном виде. Именно как разумное существо человек в своем сознании вырабатывает нравственные принципы и отличает добро от зла. Особое место уделяет Чжоу Дунь-и понятию *чэн* (искренность, честность, целостность), рассматривая его как космологический принцип, пронизывающий все мироздание. Мир реален и познаваем, подчеркивал он в полемике с буддистами. Эту полемику ведет *Чжан Цзай* (1020-1077), пытаясь в борьбе с буддистами философски обосновать конфуцианские этические принципы. Решительно отстаивая материальность

¹ Там же.

ци как первоначала, Чжан Цзай подробно описывает, как в результате вибраций *ци* то распадается, возвращаясь к великой пустоте, то концентрируется, образуя весь видимый мир. Тем самым он отрицал и учение буддизма об иллюзорности видимого мира и суждение даосов о том, что «бытие произошло из пустоты, которая, будучи бесконечной, выше конечной материальной силы»¹. Отсюда — целью человека должно быть достижение гармонии с миром.

Их современниками были философы-идеалисты братья Чэн И (1035-1108) и Чэн Хао (1032-1085). Дополнив понятие *ци* (материя) понятием *ли* (принцип), Чэн И настаивал на том, что первостепенная роль принадлежит принципу. Под *ли* он принимал всеобъемлющее начало, подобное дереву, корень, ствол и ветви которого образуют единую последовательность. *Ли* принадлежит первое место, а *ци* — второе, поскольку оно — лишь материал для воплощения *ли*, у каждого живого существа и у каждого предмета есть принцип, определяющий их структуру и ритм развития.

Чэн И принимал суждения Мэн-цзы о природной доброте человека. Однако он полагал, что *ци* приводит к замутненности человеческого *ли*. Вследствие этого возникают многообразные отступления от первоначальной доброты — порочные наклонности и безнравственные поступки.

Чэн И считал буддизм эгоистичным учением, поскольку буддисты призывают к пассивности, безразличию к общественной жизни, к бегству от действительности. Напротив, подчеркивал Чэн И, согласно учению конфуцианства основные обязанности человека — исполнение долга перед семьей и обществом.

Его брат Чэн Хао обратился к древнему понятию *жэнь*. Человек обнаруживает в своем сознании животворное начало добра, которое объединяет человека с небом и землей, со всем, что существует во Вселенной; оно — источник всех добродетелей. Главная нравственная обязанность — защита жизни. Чэн Хао более подробно говорил о гармонии в мире. Гармония изначально присуща человеческой природе (явное влияние даосизма). Эта гармония нарушается эгоистичными желаниями. Постоянно восстанавливать ее — задача духовного самоусовершенствования. Двойной

¹ Философская энциклопедия. Т. 5. С. 487.

путь совершенствования: серьезность в жизни внутренней и справедливость — во внешней.

Завершает систему неоконфуцианства Чжу Си (1130-1200), философ-идеалист, создатель всеобъемлющей философской системы, в значительной мере определившей особенности китайской философии в развитом феодальном обществе. Основные понятия его системы — «великий предел» (*тайцзи*), порядок, закон (*ли*) и материальное начало (*ци*), которые подробно описаны уже в Танскую эпоху. Чжу Си приводит их в строго рационализированную систему объективного идеализма. «Великий предел» рассматривается им как единство принципов всех существ и вещей во Вселенной: «Причастные "великому пределу", они относятся к нему не как части к целому, а как отражения луны в реках и озерах к луне на небе — в каждом из них луна отражается целиком»¹. «Великий предел» тождествен принципу (*ли*); он — первичен как идеальная форма. Однако для реального существования Вселенной требуется и материальное начало (*ци*).

Онтологизацию этики конфуцианства Чжу Си подкреплял ссылками на традицию, напоминая слова одной из книг конфуцианского канона — «Книги песен»:

Небо, рождая на свет человеческий род,
Тело и правило жизни всем людям дает².

Человек — часть мироздания и, подобно всем другим созданиям Неба, наделен изначальной природой (*син*), которая есть не что иное, как воплощение в человеке моральных принципов. «Природа [человека] — *син* есть то, посредством чего Небо дарует людям жизнь (*мин*), и она присуща [их] духу, сознанию. Чувства есть то, с помощью чего природа реагирует на предметы [внешнего мира], и [они, чувства], зарождаются в сознании. Сознание же есть то, посредством чего человек господствует над своим телом и управляет чувствами своей природы. Поэтому гуманность — *жэнь*, долг — *и*, нормы поведения — *ли* и разум — *чжи* относятся к природе [человека]...»³

¹ Там же. С. 488.

² Шу цзин (Книга песен). М., 1957. С. 395.

³ Цит. по: Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы: Су Дун-по (1036-1101) и Чжу Си (1130-1200) // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. С. 292

Субстанциональная сущность человека, составляющая изначальную природу, неотделима от материального тела, образованного соединением частиц. Это единство, разделяемое лишь в абстракции, есть индивидуальная природа (*цичжи*). В толковании Чжу Си *ли* неизменно, *ци* изменчиво. Изначальная природа неизменна и едина у всех людей, иначе говоря, все люди наделены моральными принципами в полной мере, и потому Мэн-цзы прав, утверждая, что человек изначально добр. Напротив, индивидуальная природа легко поддается переменам, многообразна. Различие в *цичжи* и обуславливает различия между людьми. В этическом аспекте это различие выражается в «загрязненности, искаженности, непроявленности» моральных принципов. Однако только через *цичжи* (индивидуальную природу) проявляется *син* (изначальная природа): «Так, возьмем для примера свет. Должен быть какой-нибудь отражающий предмет — зеркало или гладь воды, — чтобы лился свет. Свет — это природа (*син*. — *В. И.*). Зеркало или вода — это *цичжи* (индивидуальная природа — *В. И.*). Без зеркала и воды свет рассеивается и исчезает»¹.

Тяньли (небесный принцип) проявляется в человеке как *син* (изначальная природа), осознаваясь как моральная необходимость, как чувство долга, совесть, принуждающие к соответствующему поведению в зависимости от характера индивидуальной природы (*цичжи*). Механизм их взаимосвязи Чжу Си поясняет аналогией из социальных отношений: «Воля Неба подобна приказу правителя. Природа подобна получению должности у правителя. *Ци* подобно тому, что кто-то способен, а кто-то не способен к несению службы... Небо можно уподобить Сыну Неба. Мин можно уподобить вручению мне назначения на службу. Природу можно уподобить полученному мною кругу обязанностей. Подобно тому как круг обязанностей уездной полиции заключается в поимке воров, а круг обязанностей архивариуса — в хранении документов»².

Объявив *син* (изначальную природу) доброй, Чжу Си должен был найти источники зла и существования моральных различий между людьми. Возникновение зла

¹ Цит. по: Конфуцианство в Китае. С. 137.

² Там же. С. 130.

коренится в затемнении, искажении, загрязнении индивидуальной природы человека. Проявляется это в нарушении внутренней гармонии, баланса нравственных качеств: их недостаток, излишек одного, искажение ведут ко злу. Усугубляется нарушение внутренней гармонии и потаканием своим желаниям, когда не разум повелевает желаниями, а стремление к «внешнему», «искушение вещами» создают перевес, и *цичжи* подчиняет или «затемняет» *сии* как единство моральных принципов. Это подобно тому, как мутный поток загрязняет лежащие на его дне жемчужины.

Из возможности отклонения от гармонии вытекает, по утверждению Чжу Си, необходимость для человека быть бдительным, искоренять в самой основе эгоистические устремления, подчинять чувства (желания) разуму, стремиться к «серединному состоянию», «гармонии», «совершенству во внутреннем мире». Это состояние он уподобляет чистой и холодной воде, в которой жемчужины получают наиболее четкое проявление.

Достигнув совершенства во внутреннем мире, человек обязан обратиться к миру внешнему не как созерцатель, а как деятель. Различие в *цичжи* обуславливает различие способностей, в том числе способностей к совершенствованию и участию в управлении. Чжу Си разделяет взгляд Мэн-цзы на естественность социального неравенства, на то, что одним людям дана Небом возможность обрести знания и быть управляющими, а другим необходимо трудиться физически и быть управляемыми.

Таким образом, Чжу Си, сосредоточив внимание на онтологизации принципов конфуцианства, разрешил задачу выработки нового ортодоксального учения, йолучившего название «неоконфуцианство». Онтология Чжу Си — система объективного идеализма — дала философское обоснование сакрального характера личности императора и осуществляемой им власти. Совершенная мудрость, безграничная милость и благая сила монарха, средоточие в его личности высших моральных принципов, дарованных Небом, и незыблемость государства были подкреплены идеей о том, что система государственного устройства Поднебесной есть непосредственное продолжение упорядоченного космоса.

Этика Чжу Си определила характер и направленность нравственного совершенствования тех, кто составлял образованный слой китайского общества: конфуцианцев — государственных чиновников и части образованных людей, получившей в конце эпохи Тан название *цзюй ши* (частных лиц). Многие из этих людей принадлежали к выдающимся умам своей эпохи. Обладая достатком, отсутствием политических амбиций, отличаясь стремлением к самостоятельному нравственному совершенствованию и духовному преобразению, они зачастую склонялись к буддизму. Повернуть их к политике, к государственному служению, противопоставить буддийскому взгляду на духовное совершенствование систему конфуцианского совершенствования личности — такова была практическая задача учения Чжу Си о человеке и его назначении. Поэтому он вел активную борьбу со взглядами буддистов и даосов, что не мешало ему использовать некоторые идеи этих учений.

Чжу Си резко критиковал буддизм за ложность и ограниченность теории и за порочность и вредность практических выводов. Прежде всего Чжу Си подчеркивал различие в конечной цели. Это различие определяется соотношением феноменального мира и абсолюта. Буддист отрицает реальный мир ради мира потустороннего. Его цель — либо буддийский рай (для массы верующих), либо внутреннее самосозерцание вплоть до полного освобождения и отождествления себя с Буддой. Иначе говоря, учение буддизма об абсолюте ведет к отрицанию мира действительного, к его обесцениванию. У конфуцианцев же всепроникающий абсолют — принцип *{ли}* — повышает ценность явлений окружающего мира тем, что присутствует в каждом. В одном случае — уход от мира, во втором — активное стремление к участию в управлении миром или, по крайней мере, Поднебесной.

Обращаясь к сфере воспитания, Чжу Си усматривал главную ошибку школ *дхъяна* и *чань* в ориентации на обыденное сознание, обращении к «обыкновенному человеку». Абсурдным считал Чжу Си и утверждение о том, что крестьянин, ремесленник или торговец могут выступать учителями-наставниками.

Подобно Хань Юю и Оуян Сю (1007-1072), Чжу Си полагал, что исключительное внимание буддистов к внутреннему миру свидетельствует об их эгоизме и безразличии

к жизни общества и тем самым наносит вред государству: «Их теория односторонняя. Они принимают лишь [индивидуальное] сознание человека и отвергают то, что [мы] называем сознанием Пути. Для них не существует ни гуманности — *жэнь*, ни долга — *и*, ни норм поведения — *ли*, ни мудрости — *чжц* ни сострадания, ни ненависти, ни скромности, ни [критерия] истинного и ложного. Именно здесь заключен предмет спора»¹.

Чжу Си утверждал, что внутреннее сосредоточение, направленное на самосовершенствование, сходно у буддистов и конфуцианцев, однако конфуцианцам принадлежит приоритет. Уже Мэн-цзы в «Исчерпании интеллекта», как стремился доказать Чжу Си, требуя «сохранения и питания» интеллекта, считал и то и другое необходимым для совершенному дрых. В действительности именно в вопросах внутреннего совершенствования и методах его достижения конфуцианцы многое заимствовали у буддистов и даосов. Чжу Си доказывал превосходство доктрины конфуцианства ее обращенностью к миру и обществу: «Мы, конфуцианцы, называем природой (*син*) то, что получено от Неба его велением. Согласованность с ней называем Путь (дао). [Через согласование мы стремимся] обрести предельную искренность, постичь природу людей и вещей и [тем] способствовать космическому процессу перемен и созидания. Мы познали, что принцип Пути целен и вездесущ. Они соглашаются с тем, что он обладает ценностью и вездесущностью. Однако, сталкиваясь с отношениями государь — подданный, отец — сын, старший брат — младший брат, муж — жена, они оказываются неспособными трактовать его как полный и универсальный... они оставили в тени Небесный принцип и сделали это исключительно из эгоистических побуждений. Поэтому как можно назвать эту доктрину учением благородных людей?»²

Критика Чжу Си сосредоточена на различии отношения и оценки внешнего, материального мира, из которого буддистами и конфуцианцами делаются противоположные практические выводы. Различно и толкование абсолюта.

¹ Цит. по: Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. С. 303.

² Там же. С. 303, 302.

В 1162 г. в докладе императору Ся-цзуну Чжу Си подчёркивал, что учения даосов о пустоте и буддистов о нирване абсолютно непригодны для практики управления государством, для «пронизания [дел] от корня до вершины и для установления великого центра»¹. Буддисты и даосы ограничились лишь исследованием «внутреннего», поэтому они не способны к решению вопросов управления государством. Основной задачей конфуцианцев является «исследование явлений и расширение знаний», с тем чтобы «в совершенстве постичь изменчивость явлений» и привести Поднебесную в такое состояние, когда «сердца [всех] будут правильны, а мысли искренни»².

В конечном счете усилия Чжу Си были направлены на создание доктрины, которая могла бы всех, имеющих отношение к управлению — от императора до провинциального чиновника, — вооружить целостным мировоззрением, пригодным для ежедневной практики.

Опираясь на рассуждения Мэн-цзы в «Исчерпании интеллекта» о легендарных императорах и мудрецах, передававших друг другу совершенное учение, и используя обычай преемственности в буддийских сектах, Чжу Си создал концепцию *дао тун* (преемственность). Она имела ретроспективный характер и должна была способствовать возведению системы Чжу Си в статус неоспоримой конфуцианской истины³.

Оценивая деятельность Чжу Си и его борьбу с буддизмом, современный исследователь учения неоконфуцианства А. С. Мартынов отметил целенаправленность создателя доктрины неоконфуцианства. Он не только синтезировал различные направления конфуцианства, но и приложил усилия для создания обновленного конфуцианского канона. Составленная им совместно с Люй Цзу-цянем хрестоматия неоконфуцианских авторов стала прообразом «Великого собрания школы "Природы и принципа"» — основного пособия для сдававших государственные экзамены в период с 1415 по 1905г., т.е. в период двух

¹ Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. С. 283.

² Там же. С. 283.

³ См. об этом подробнее: Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы: Су Дун-по (1036-1101) и Чжу Си (1130-1200). С. 280-282

последних династий — Мин и Цин. Исключить стремление к самостоятельному поиску смысла учения Кун-цзы, подчинить мысль догме, раз и навсегда установленной, — таков смысл преобразований Чжу Си.

Тенденции развития буддизма и даосизма в эпоху Сун заключались в поисках абсолютной реальности в природе человека и разработке методов освобождения от воздействия эмпирического мира. Продолжались и попытки соединения всех трех направлений — буддизма, даосизма и конфуцианства. Знаменитый наставник «Школы внутренней пилюли» Чжан Бодуань в трактате «Постижение истинной» стремился доказать, что конфуцианство, буддизм и даосизм — три различных пути, ведущих к освобождению человека от мирских страданий. «Путь достижения основы» заключается в том, чтобы освободить от наслоений первоначальную природу человека. «Первоначальная природа» закрыта вторичной «подобно тому, как облака закрывают сущность луны»¹. Эти рассуждения достаточно близки и к буддизму, и к неоконфуцианству.

Еще чаще в эпоху Сун буддизм проникал в личную и общественную жизнь конфуцианцев, становился частью их внутреннего мира. Так, *Су Дун-по* (1036-1101), один из предшественников Чжу Си, представитель конфуцианской элиты, обращался к буддизму не только в стихах и дружеских беседах, но и в размышлениях об идеях самосовершенствования и воздаяния. Пример *Су Дун-по* достаточно типичен — о многих видных конфуцианцах, занимавших высокие государственные посты, можно было бы сказать, что их мировоззрение на практике «соединяло три пути в один»: «Сто тысяч ламп освещали одну комнату, и каждая из них горела, не мешая другим»². Не случайно к концу эпохи династии Сун буддизм вновь упрочил свои позиции. Однако господствующее положение неоконфуцианства, прежде всего в системе государственного управления и в сфере образования, год от года укреплялось.

Две линии в развитии экзаменационной системы ясно выражены в эпоху Сун: формализация образования, при

¹ *Мартынов А. С.* Буддизм и конфуцианцы: *Су Дун-по* (1036-1101) и *Чжу Си* (1130-1200). С. 287.

² Там же. С. 248.

которой конфуцианское учение и прежде всего знание точно определенных конфуцианских книг становилось единственным содержанием обучения, и расширение круга экзаменуемых, поскольку к экзаменам допускался любой человек, без всяких рекомендаций. Естественно, что этот «любой» оказывался, как правило, достаточно богат, чтобы иметь средства и свободное время для многолетнего изучения конфуцианства.

Расширение круга экзаменуемых способствовало распространению конфуцианства в среде господствующего класса и привело к выделению немногих глубоких знатоков истории конфуцианства, своими трудами укреплявших и развивавших учение, подобно Оуян Сю, Су Дун-по, Чжу Си. Но эти же обстоятельства, превратив экзамены в необходимое условие для занятия государственных постов, достижения власти и богатства, стали «препятствием для развития творческой мысли, поскольку все помыслы наиболее интеллектуальной части общества устремились к усвоению формализованных знаний конфуцианского учения, ибо именно это сулило чины и положение в обществе»¹.

Распространению конфуцианства способствовала и широкая пропаганда его морально-этических норм. Во вторую половину господства династии Сун с ростом числа прошедших различные этапы государственных экзаменов конфуцианцев появляются популярные конфуцианские энциклопедии. Первыми из них были «Энциклопедия для ежедневного пользования» и «Моральная энциклопедия», рассчитанные на людей образованных и готовящихся к первому экзамену.

Одновременно усилилась пропаганда моральных норм конфуцианства среди широких слоев населения. Оуян Сю настаивал на повсеместном возрождении обрядов и церемоний для воспитания народа в духе сыновней почтительности. В специальном исследовании, посвященном истории обрядов, Оуян Сю в качестве образца соблюдения церемоний приводил три эпохи древности. В те времена все обряды совершались правителями вместе с народом: «Ими воспитывали свой народ, чтобы [он] имел сыновнюю по-

¹ Боровкова Л. А. Экзаменационная система, обряды и первый император династии Мин // Конфуцианство в Китае. С. 183.

читательность, любовь к родителям, друзьям, уважение к старшим братьям, преданность, верность, человеколюбие и справедливость... После трех эпох... церемонии и музыка стали фикцией. Если бы их использовали [не только]... при дворе, а и ниже — в селениях, деревнях, округах... то их всегда можно было бы наблюдать. Если бы [мы]... смогли... объяснить [обряды], проникнуть в их действительный смысл... то тогда разделились бы верхи и низы [общества], были бы растроганы души умерших, [ведь] успех воспитания народа именно в этом»².

§5. ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ ЭПОХИ МИН И ЦИН. УКРЕПЛЕНИЕ И КАНОНИЗАЦИЯ КОНФУЦИАНСТВА (XIV-XIX ВВ.)

В период монгольского завоевания (1280-1368) императоры династии Юань отстранили китайцев от государственного управления. Население Китая было разделено на четыре группы: монголы, представители союзных монголам народов Средней и Центральной Азии и даже Европы — сэмужень, народы Северного Китая — ханьцы и Южного Китая — наньцы. Ханьцы могли служить в центральных органах власти лишь как помощники монгольских сановников, а наньцы были полностью отстранены от высших органов управления.

Возникшая на гребне антимонгольского восстания «Красных войск» империя Мин не только возродила традиции конфуцианства, но и усилила роль неоконфуцианской идеологии во всех сферах общественной жизни. Политика основателя династии Мин — императора *Чжу Юаньчжана* (1238-1398) «положила начало невиданному до тех пор распространению морально-этических идей конфуцианства среди самых широких слоев населения, придала конфуцианству ряд черт, свойственных религиям... Пожалуй, именно Чжу Юань-чжану Китай обязан канонизацией все более терявших реальную связь с развитием страны старых конфуцианских идей»².

¹ Цит. по: Конфуцианство в Китае. С. 186, 187.

² Там же. С. 204.

Во внутренней политике Чжу Юань-чжан, взгляды которого сформировались под прямым влиянием ученых-конфуцианцев и конфуциански образованных феодалов, стремился опираться на традиционное единство двух принципов управления страной: правление (*чжэн*) и воспитание (*цзяо*). В предисловии к составленным им «Распоряжениям Великой Мин» было сказано: «Я полагаю, что законы (люй) и распоряжения (лин) являются способом управления Поднебесной. Ныне [я буду] прежде всего использовать воспитание ее, а потом уже [буду] использовать законы для приведения ее в порядок»¹.

В годы правления Чжу Юань-чжана были сведены в систему и последовательно осуществлялись конфуцианские принципы воспитания верхов и низов. Для подготовки армии чиновников-конфуцианцев была создана система образования, начиная от общинных (деревенских) начальных школ и уездных училищ до столичной Академии сынов отечества. В Академии сынов отечества изучались «Высочайшие составленные Великие указы», написанные самим императором, «Узаконения Великой Мин», а также «Четверокнижие» и «Пятикнижие» с комментариями Чжу Си².

В областных, окружных, уездных училищах и общинных школах «Великие указы» и «Узаконения Великой Мин» также были главным и обязательным учебным материалом.

Учеными-конфуцианцами был разработан и установлен «на все времена» точный порядок государственных экзаменов. Студенты училищ (их общим названием было *сюцай* — талант) раз в три года собирались в провинциальном центре на *сянши* (сельские экзамены). Выдержавшие экзамены получали степень *цзюй жэнь* (выдвинутый). Независимо от числа экзаменовавшихся степень присваивалась строго определенному для той или другой провинции количеству лиц (в столичной провинции — 100 человек, в девяти провинциях — по 40 человек и в двух — по 25). Раз в пять лет проводились столичные экзамены. Выдержавшие их удостоивались степени *цзиньши* и сдавали экзамены повторно в императорском дворце (дворцовые экзамены). Лучшие из

¹ Там же. С. 195.

² См. об этом: У Хань. Жизнеописание Чжу Юань-чжана. М., 1980. С. 156-157.

выдержавших экзамены получали почетные звания, места в Академии литературы и ряд должностей при дворе. Темы для экзаменов брались только из «Четверокнижия» и «Пятикнижия»¹, в трактовке и стиле сочинений следовало подражать экзаменационным статьям эпохи Сун. Естественно, что подобная экзаменационная система не способствовала появлению новых идей. «В результате прогрессивная мысль душилась, развитие науки задерживалось. В политическом отношении эта эпоха воспитывала послушные и верные кадры бюрократии, отвечающие потребностям господствующего класса. Но наука и культура в течение длительного времени следовали древним образцам и оставались на уровне, достигнутом за сотни и даже тысячу лет до того времени. Это было огромной потерей»².

Канонизированная, требовавшая лишь изощрения памяти подготовка чиновников всех рангов приводила к снижению уровня знаний, невежеству учащихся и кандидатов на экзамены. Известный конфуцианский ученый, главный воспитатель Чжу Юань-чжана *Сунь Лян* писал об этих последствиях: «С тех пор как стали проводить закон о кандидатах и экзаменах, ученики считали своей целью сделать выборки из канонов и подражать [их] темам. Самые настойчивые из них только [и могли] протолковать четыре иероглифа из какого-то канона, [и это] считалось исследованием, [и это] считалось поиском. Что касается остальных, то и добавить нечего. Когда говоришь с ними, то смотрят, уставившись глазами, а перед грубостью [их] языка и дерево не устоит»³. Низкий уровень образования, его сравнительная широта и доступность, открывавшие путь к чинам и власти, «стали великим стимулом для распространения самых основных, самых примитивных, но и самых выгодных для правящего слоя морально-этических принципов конфуцианства»⁴.

¹ «Девять книг» состояли из «Пятикнижия», канонизированного уже в эпоху Хань: «Ши-цзин», «И-цзин», «Ли-цзи», «Шу-цзин» и «Чунь-цю», — и «Четверокнижия», включенного в канон Чжу Си в эпоху Сун: «Лунь-юй», «Да-сюэ», «Чжун-юн» и «Мэн-цзы» («Книга песен», «Книга перемен», «Записи обрядов», «Книга преданий», «Весны и осени»; «Рассуждения», «Великое учение», «Учение о следовании середине», «Мэн-цзы»).

² У Хань. Жизнеописания Чжу Юань-чжана. С. 161.

³ Цит. по: Конфуцианство в Китае. С. 200.

⁴ Там же. С. 201.

Сам Чжу Юань-чжан в «Поучении в помощь людям [на пути] к объединению» поставил перед собой цель: «Все владыки Поднебесной, следуя Небу, упорядочивают вещи, несут великую ответственность по управлению страной и тяжкое [бремя] воспитания чиновников и народа. Путь мудрых ванов древности соответствовал воле Неба. Ныне я не имею талантов и слаб в добродетели, но все же владею печатью, даруемой Небом, и управляю страной»¹.

В «Поучении» определялись обязанности правителя, сведенные к восемнадцати моральным принципам конфуцианства. Затем перечислялись обязанности сановников, простолудинов, ученых, крестьян, ремесленников, торговцев, буддийских и даосских монахов. Идея о чудодейственной плодотворности усвоения поучений монарха была доведена до каждого подданного в послесловии к «Поучению»: «Если ты сановник и можешь следовать этим поучениям, то ты — умный сановник и не только будешь иметь заслуженную славу, [записанную] на бамбуке и шелке, чтобы передать потомкам, но и сможешь обеспечить богатство и знатность [своим] детям и внукам... Если ты крестьянин и можешь следовать этим поучениям, то не будешь лениться обрабатывать землю и будешь прилагать усилия для сбора урожая, и ты будешь иметь надежду на осенний урожай»².

Путь воспитания народа — «выправление имен» и возвращение к церемониям. Это конфуцианское право Чжу Юань-чжан стремился внедрить в сознание масс жестокой регламентацией обязанностей каждой из групп населения, сочетанием социальной демагогии и жестоких, устрашающих наказаний. Называя простой народ «подлыми людьми», он повторял: «Платить налоги и выполнять повинности для императора — это долг простого народа... Если простые люди сумеют быть довольными своей долей, то они сохранят отцов и матерей, жен и детей, в их семьях будет изобилие и они сами будут благодушными, верными, почтительными, гуманными и справедливыми... верхи и низы будут спокойны, нравы и обычаи станут чистыми и прекрасными и все вместе будут наслаждаться счастьем великого спокойствия». А если простые люди

¹ Цит. по: Конфуцианство в Китае. С. 201.

² Там же. С. 201.

не сумеют быть довольными своей долей? «Тогда не только законы государства, но и Небо не простит им!»¹

В конце своего правления император Чжу Юань-чжан написал «Поучения предка царственной династии Мин» и «Уведомления по воспитанию народа». Была разработана целая система обрядов. Высшие (*да-сы*) — Небу, Земле, предкам, духам земли и злаков — исполнял лично император. Средние обряды (*чжун-сы*) были посвящены силам природы, включали поклонение ванам и императорам прошлых эпох, Конфуцию и Сян-нуну. Ведомство обрядов назначало специальных чиновников для отправления этих обрядов в каждой области, в каждом округе и уезде. Низшие обряды (*сяо-сы*) совершались в стодворках (*ли*) их жителями по очереди и в обязательном порядке. Не только порядок проведения обрядов, но и вся жизнь людей была строго регламентирована в зависимости от их положения в обществе. Постоянное исполнение церемоний, порядок их проведения были зафиксированы в книгах-уставах (их было 14). В министерстве обрядов были специально выделены отдел церемоний и отдел жертвоприношений.

В «Уведомлениях» почитание духов предков и воспитание в духе конфуцианской морали непосредственно взаимосвязаны. «Хотя люди не видят путь духов предков и святых... духи из потустороннего мира следят [за нами], и за содеянное добро и зло все получают соответствующее воздаяние. В прошлом уже было приказано в каждом селе и деревне приносить жертвы духам земли и злаков данной местности, а также жертвы духам предков и святых, которым [никто] не приносит жертвы. Ныне еще раз разъясняю народу: ежегодно, по сезонам, согласно правилам приносить жертвы... Все включенные в уведомления постановления относятся к воспитанию в народе сыновней почитательности младшего брата к старшему, преданности, верности, обрядовости, справедливости, бескорыстия, стыдливости и др.»².

Сыновняя почитательность и прочие добродетели, согласно «Уведомлениям», воспитывались и особым методом «криков». «В каждом селе и каждой стодворке завести небольшой деревянный колокольчик. В данной стодворке

¹ УХань. Жизнеописание Чжу Юань-чжана. С. 161, 162.

² Цит. по: Конфуцианство в Китае. С. 202.

выбрать старых или увечных, не могущих работать людей, либо слепцов и приказать мальчишкам водить [их], держать колокольчик и обходить данную stodворку... Поведеваю им всем выкрикивать слова, [да] так, чтобы народ слышал и знал [эти слова], убеждающие людей быть добрыми и не нарушать уголовные законы. Эти слова таковы: будь послушен и покорен отцу и матери, почитай и уважай старших и высших, живи в мире и согласии с односельчанами, воспитывай и обучай детей и внуков, каждый спокойно занимайся своим делом, не совершай дурных поступков. [Кричать] таким образом шесть раз в месяц»¹.

И через двести лет эти поучения, отпечатанные местными чиновниками, раздавались каждой семье. Дважды в месяц старосты stodворок и главы десятидворок читали их собравшемуся народу, который повторял их хором. Сохранился этот способ «нравственного воспитания» и в маньчжурскую династию Цин, только не как «священные поучения Хун-у», а как поучения императора Сюань Е, т. е. указанный метод применялся свыше 500 лет и был достаточно эффективен.

В годы правления Чжу Юань-чжана старая проблема соперничества буддизма, даосизма и конфуцианства была разрешена окончательным подчинением буддийских и даосских монахов системе государственного управления. Монахи составляли пятую и шестую группы населения, после ученых, крестьян, ремесленников и торговцев. Главные управления буддистов и даосов были подчинены министерству обрядов, а вся иерархия священнослужителей этих управлений получала соответствующие чиновничьи ранги и жалованье. Число храмов, монастырей и монахов также было строго ограничено, В «Поучениях» подчеркивалось, что строго соблюдающие законы своих вероучений и не совершающие преступлений буддисты и даосы могут учить людей быть добропорядочными: «Если ты буддийский или даосский монах, то, выполняя даосские или буддийские обряды, не только сможешь самоусовершенствоваться, но и будешь способен воспитывать народ так, чтобы [он] поступал хорошо»².

¹ Цит. по: Конфуцианство в Китае. С. 202-203.

² Там же. С. 199.

Что же касается еретических буддийских сект, то они были запрещены в первый же год правления Чжу Юаньчжана: «Главари подлежат повешению, а каждый из последователей — 100 ударам большой палкой и ссылке за 3 тыс. ли во всех случаях, когда колдуны-наставники, изображая из себя снизошедших лжебогов, пишут амулеты и заговаривают болезни, бьют в колокола и молятся своим святым, присваивают себе почетные звания святейшеств, великих хранителей и наставников и абсурдно именуют себя Буддой Майтрейя, членами сект Белого лотоса, Преклонения перед Светом (Мин-цзунь-цзяо), Белых облаков (Бай-юнь-цзун) и других обществ»¹.

. Очевиден страх феодальной династии перед тайными народными обществами. Но, хотя храмы секты Да Минцзяо были разрушены, имущество конфисковано, наставники казнены или сосланы, ни императорам династии Мин, ни императорам династии Цин не удалось покончить с тайными обществами. По-прежнему в массовых крестьянских восстаниях XV-XIX вв. роль идеологического обоснования играли еретические учения — неизбежная и неуничтожимая форма протеста угнетенных масс.

Стремясь, с одной стороны, ограничить своеволие феодалов, грабеж ими крестьян, положить конец злоупотреблениям, коррупции, лихоимству чиновников; с другой стороны, пытаясь раз и навсегда уничтожить смуту в народе, добиться полной покорности людей, которые «законы воспитания не понимают... бунтуют, совершают преступления и губят себя»², Чжу Юаньчжан установил разветвленную систему тайных осведомителей тайной полиции («стражи в парчовых халатах»), проводил кровавый и жестокий террор. В стране и при дворе господствовала атмосфера страха, порождаемая «массовыми наказаниями в виде порки плетью и батогами, изнурительного физического труда, сдирания кожи, вырывания коленных чашечек, казней, вплоть до искоренения семьи и всего рода...»³ В 1285 г. император написал «Великие предостережения», чтобы на примерах жестоких наказаний за отступление от законов,

¹ Цит по: У Хань. Жизнеописание Чжу Юаньчжана. С. 120.

² Цит. по: Конфуцианство в Китае. С. 203.

³ У Хань. Жизнеописание Чжу Юаньчжана. С. 212.

ритуалов и церемоний, нарушение кодекса конфуцианских добродетелей заставить народ соблюдать предписания «Кодекса Великой Мин». Каждый двор, каждый чиновник были обязаны иметь экземпляр «Великих предостережений». Они изучались во всех школах — от деревенских до Академии сынов отечества (Гоцзыцзянь).

Таким образом, в эпоху династии Мин находящийся на государственной службе ученый-конфуцианец оказывался весьма жестко привязан к деятельности монарха по управлению Поднебесной. И хотя наиболее видные из них, подобные наставнику наследника престола Сун Ляню или президенту Академии Хань-линь *Лю Сань-у*, еще отличались некоторой самостоятельностью суждений, неоконфуцианство все более и более превращалось в неподвижную, не подлежащую обсуждению моральную догму.

Этот процесс продолжался и в эпоху последней династии феодального Китая — династии захватчиков-маньчжур, взявшей имя Цин, чтобы подчеркнуть связь с древнейшей из династий. Одним из направлений укрепления своего государства императоры династии Цин избрали проведение в жизнь сугубо унифицированной идеологии неоконфуцианства. Особым покровительством маньчжурских императоров пользовалась сунская неоконфуцианская школа братьев *Чэн* и *Чжу Си* и способы массовой идеологической обработки, сложившиеся при династии Мин. Усовершенствование этой системы нашло выражение в сельских беседах (*сяньюэ*). Специально назначенные «беседчики» должны были проводить беседы о шести правилах морали. Местные власти обязаны были выбирать жителей в возрасте свыше 60 лет, для того чтобы они дважды в месяц проводили беседы, содержащие наставления в нравственном поведении при первом императоре Мин. В конце XVII в. император *Сюань Е* (1654-1722) опубликовал «Священный указ», в котором система назидательных изречений была расширена, а в XVIII в. императоры *Шицзун* и *Гаоцзун* издавали специальные указы о повышении эффективности «сельских беседований». Эта система действовала в сельских местностях до революции 1911 г.

Каждое из 16 поучений Сюань Е (Шицзуна) состояло из семи слов-иероглифов. В целом они представляли собой элементарный моральный кодекс неоконфуцианства:

- «1) выполняй с искренностью сыновьи и братские обязанности с тем, чтобы упрочить отношения внутри общества;
- 2) веди себя великодушно в отношении своих родственников с тем, чтобы утвердить гармонию и привязанность;
- 3) развивай мир и согласие среди своей округи с тем, чтобы предотвратить ссоры и тяжбы;
- 4) признавай важность сельского хозяйства и разведения тутовых деревьев с тем, чтобы обеспечить достаток пищи и одежды;
- 5) цени бережливость с тем, чтобы направлять знания ученых;
- 7) отвергай ложные учения с тем, чтобы утвердить подлинные знания;
- 8) разъясняй законы с тем, чтобы просвещать несведущих и упрямых;
- 9) являй почтительность и вежливость с тем, чтобы улучшать нравы и обычаи;
- 10) неустанно трудись на своем посту с тем, чтобы добиться осуществления народных стремлений;
- 11) воспитывай своих сыновей и младших братьев с тем, чтобы уберечь их от плохих дел;
- 12) пресекай лживые обвинения с тем, чтобы защитить невинных и хороших;
- 13) воздерживайся от укрывания беглецов с тем, чтобы не оказаться соучастником их преступления;
- 14) полностью уплачивай налоги с тем, чтобы обходиться без официальных напоминаний;
- 15) участвуй в системе круговой поруки (баоцзя), чтобы подавлять воров и разбойников;
- 16) смиряй чувство злобы с тем, чтобы по достоинству оценить жизнь»¹.

Проведение в жизнь системы «сельских собеседований» обеспечивало безропотное подчинение властям. Об эффективности систем *сяньюэ* и баоцзя видный сановник *Дун Го-цзи* (середина XVII в.) писал предельно откровенно: «Из всех мероприятий по уничтожению бандитизма нет ничего лучшего, чем „сяньюэ“, поощряющие хорошее поведение, и „баоцзя“, искоряющие разбой»².

¹ Цит. по: Маньчжурское владычество в Китае. М., 1966. С. 15-16.

² Там же. С. 16.

Естественно, что в глазах маньчжурских завоевателей и послушного им военно-бюрократического аппарата, в котором, как правило, все ключевые, наиболее ответственные должности принадлежали маньчжурам, любое проявление недовольства, любая попытка выразить несогласие с официальной неоконфуцианской идеологией рассматривались как «бунт», как «выступления бандитов» и жестоко подавлялись.

Китайские феодалы, напуганные мощным крестьянским движением в начале XVII в., пошли на союз с маньчжурами, предали свой народ и довольствовались второстепенными должностями в гражданской бюрократии (к организации военного дела, к «восьмизнаменной армии» маньчжур они не допускались; китайцам было запрещено иметь оружие).

Умело опираясь на традиционную идеологию конфуцианства, императоры Цинской династии по существу уничтожили даже те крохи самостоятельности конфуцианца-ученого, которые характеризовали лучших из деятелей эпохи Мин. Не только «ловушкой экзаменов», но и самыми многообразными способами (предоставлением высокооплачиваемых чиновничьих должностей, литературными и редакторскими заказами) привлекали императоры ученых-конфуцианцев.

При Цинах, желавших прослыть ревнителями классической древности, за счет казны переиздавались произведения древней и средневековой литературы, составлялись энциклопедии, антологии, словари. Над подготовкой к изданию трудились китайские ученые — литературоведы, филологи, писатели, художники, каллиграфы, граверы.

В школах, училищах, в Академии литературы и на экзаменах в эпоху Цин «поддерживали и поощряли абстрактную, оторванную от жизни неоконфуцианскую китайскую феодальную идеологию, облеченную в сухие, догматические и схоластические формы "восьмичленных сочинений", написание которых требовало многолетней тренировки, тупой механической зубрежки и ни в коей мере не способствовало выявлению природных талантов и способностей, душило всяческую инициативу и обрекало на длительный упадок такую крайне важную область

знания, как естественные науки, занятие которыми открыто не одобралось властями»¹.

Цинские власти беспощадно подавляли любой намек на проявление самостоятельности и свободолобия. Сжигались, запрещались исторические и литературные произведения, в которых описывался патриотизм китайского народа в борьбе с захватчиками — киданями, чжурчженями, монголами. Исторические труды нередко фальсифицировались. Была установлена жестокая «литературная инквизиция». В условиях всеобщей подозрительности, системы доносов, прикрытой высокоморальными сентенциями в духе неоконфуцианства, в чиновничьей среде, призванной быть опорой государства, процветала коррупция, в докладах на имя императора восхваление личности монарха и выставление собственных заслуг занимали главное место; реальные события приукрашивались и искажались — создавалась иллюзия благоденствующей Поднебесной, управляемой мудрыми императорами, бесконечно далекая от действительности. Как правило, чиновники, вступив в должность, стремились извлечь из нее максимальную выгоду для себя, для собственного обогащения.

В результате «литературной инквизиции», системы государственных экзаменов, перевода возникших на основе частных школ эпохи Юань частных конфуцианских академий (*ши юань*) эпохи Мин под прямой контроль правительства происходило окончательное «обуздание конфуцианской интеллигенции»². Конфуцианца-философа прошлых времен заменил конфуцианец-эрудит, обслуживавший потребности двора и самого императора.

Превращение неоконфуцианства в неподвижную, застывшую догму на всех уровнях — от элементарного морального катехизиса в «сельских беседах» до высших и бессодержательных декламаций эрудитов-конфуцианцев при дворе — с единственной целью восхваления Непогрешимой мудрости монарха — неизбежно усиливало религиозные, культовые черты неоконфуцианской

¹ Маньчжурское владычество в Китае. С. 23.

² Мартынов А. С. Традиции и политика в период Цяньлун // Конфуцианство в Китае. С. 214.

идеологии. Не случайно императорский двор придавал все большее значение культуре Конфуция и знаменитых конфуцианских наставников прошлого. Предложенная Шицзуном надвратная надпись для храмов Конфуция гласила: «Подобного нет среди живущих». Было принято решение о табуировании (т. е. запрете) на личное имя Конфуция — Цю, чем его достоинство приравнялось к императорскому.

Усиление неоконфуцианской ортодоксии, преследование ученых, пытавшихся проявить самостоятельность, «литературная инквизиция» не смогли задуть ни оппозиции официальной доктрине, ни народных движений, идейными вдохновителями которых были тайные общества, подобные «Белому Лотосу» и организации тайпинов. Ведущей социально-нравственной идеей, вдохновлявшей на борьбу новые и новые повстанческие отряды крестьян и ремесленников, была никогда не умиравшая в народе идея равенства, противостоящая жесткому сословному делению феодального Китая.

§ 6. БОРЬБА С ОФИЦИАЛЬНОЙ ИДЕОЛОГИЕЙ НЕОКОНФУЦИАНСТВА

Борьба с официальным, ортодоксальным неоконфуцианством в эпохи Мин и Цин принимала разнообразные формы. В образованных кругах общества велась критика философами-материалистами идеализма чжусианства, создавались утопические концепции общественного устройства, в литературных и исторических произведениях обличались пороки современного общества, с развернутой критикой метафизики неоконфуцианства выступил *Ли Чжи* (1527-1602). Ли Чжи отрицал неизменность этических норм, принципов, категорий. Он пытался доказать историческую изменчивость самой морали: «Все то, что у Конфуция считалось добром и злом, никогда не было неизменным добром и злом... Что вчера было злом, то сегодня добро, что сегодня зло, завтра будет добром. Если бы Конфуций воскрес, он бы не знал, что добро и что зло»¹.

¹ Цит. по: *Философская энциклопедия*. Т. 3. М., 1964. С. 196.

Ли Чжи допускал, что человеку «заранее дана его особая природа (душа)», однако утверждал идею материальности и изменчивости мира» Его протест против официальной идеологии, «подрыв» им незыблемости «порядка Поднебесной» не остались незамеченными: книги Ли Чжи были осуждены и сожжены, а сам он заключен в тюрьму, где вскоре погиб.

Виднейшим представителем материалистической традиции в XVII в. был *Ван Фу-чжи* (1619-1692) — мыслитель и ученый, участвовавший в борьбе с маньчжурами. Ему принадлежит свыше семидесяти работ, в которых он бичует пороки землевладельцев и феодальную эксплуатацию. Его сочинения содержат резкую критику идеализма Чэн И и Чжу Си, учения буддизма об «иллюзорности мира». Мир — материален, и материя (*ци*) есть единственная субстанция и основа закона (ли); всеобщий закон (*дао*) есть принцип предметов — но вне предметов нет принципов, и закон осуществляется через предметность мира. Развивая диалектику Ли Чжи, Ван Фу-чжи говорит, что вещи не «возникают и уничтожаются», но «уходят и приходят», «сгибаются и выпрямляются», «собираются и рассеиваются», «темнеют и светлеют». Существует два рода познания — чувственное («глазами и ушами») и рациональное («мыслью души», которая, однако, неразрывно связана с чувственным познанием).

Высмеивая «самоуспокоенность» и «неизменность» неоконфуцианцев, Ван Фу-чжи излагал свои социально-политические и этические взгляды. Исходя из принципа всеобщности изменений, он утверждал принцип развития в приложении к человеку. Такова «теория ежедневного рождения человеческой природы», в которой утверждается, что человек не дан раз и навсегда в некоей застывшей неизменности, но каждый день рождается заново. В способности к непрерывному развитию обнаруживается «естественный закон» (или «принцип, данный от природы»). Все человеческие чувства отличаются живостью, естественностью, изменчивостью — и для человека естественно и нравственно следовать «голосу природы», а не умерщвлять чувства в угоду неоконфуцианской моральной доктрине.

В трудах его известных современников — *Хуан Цзун-си* (1610-1695) и *Гу Янь-у* (1613-1682) — развиты

социально-политические и этические концепции, противостоящие неоконфуцианской доктрине о «мандате Неба» и нравственном совершенстве правителя как основе и источнике управления обществом. Хуан Цзун-си называл подобное утверждение «беззаконным законом», по которому страна принадлежит правителю как личная собственность. Система, защищаемая неоконфуцианцами, порождает безграничную подозрительность и всевозможные ограничения. В трактате «Предложения для лучшей эпохи» он настаивал на необходимости такого законодательства, которое служило бы целям защиты и воспитания народа: «порядок или беспорядок в Поднебесной зависят не от возвышения или гибели династии, а от радости или горя всего народа»¹.

Эту же мысль высказывает и Гу Янь-у, резко разделяя судьбы династии и судьбы народа: «Гибелью династии называется смена фамилии и изменение девиза правления, а когда попораны человеколюбие и справедливость, вплоть до того, что зверей стали натравливать на людей, а люди поедают друг друга, это называется гибелью Поднебесной»². Как и два его современника, Гу Янь-у активно боролся против завоевателей-маньчжур и видел в каждом простоянине патриота и человека с неповторимой судьбой. Он один из первых выразил идею связи личного и общественного интереса: «Люди не могут не иметь чувства личного. Метод управления государством, который применяли мудрые правители, заключается в том, чтобы соединить чувство личного у каждого человека в Поднебесной в одно общее чувство любви к родине»³.

Гу Янь-у не только отвергал чжусианство за идеализм и заимствование у буддизма учения о «внутреннем знании», создав целое направление научно-критического рассмотрения источников сунского конфуцианства, но и стал активным участником «Литературного общества пробудившихся отшельников».

Труды передовых мыслителей XVII в. оказали заметное влияние на их современников. В романе одного из

¹ Цит. по: Ушков А. М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М., 1982. С. 107.

² Там же. С. 107-108.

³ Там же. С. 108.

последователей Гу Янь-у известного писателя Чэнь Чэня «Последующие повествования о речных заводах» содержалась социальная утопия о «счастливой стране»: повстанцы, разбитые маньчжурами, отступив на юг, обрели «счастливый край». Они установили собственный порядок правления во главе с совершенным правителем, получившим власть из рук народа и живущим нуждами своего народа.

Последующее развитие философско-этических идей в XVIII в. связано с именем Дай Чжэня (1723-1777). Наиболее известные его труды — «О природе добра» («Юань шань»), «Комментарий на "Мэн-цзы"» и «Собрание сочинений Дай Дун-юаня». В общефилософской концепции он опирался на учение своих предшественников, уточняя и углубляя многие проблемы. Мир материален и находится в непрерывном изменении. Дао есть сущность материальной субстанции и принцип изменения всего сущего. Рождение и смерть взаимосвязаны и взаимообусловлены. Новым и важным для развития этической мысли явилось учение Дай Чжэня о необходимости и свободе; именно через природу познается необходимость; правильно постигнутая природа (естественность) и есть то, что зовут необходимостью. «Необходимость и естественность — это не две различные вещи. Полное и до конца постижение естественного, и притом без погрешностей — это и будет необходимостью», «отличие человека от животного в том и состоит, что человек может познать необходимость, а все животные в состоянии лишь следовать своей природе (естественному)»¹.

Познание достоверно в той мере, в какой ощущения и разум дополняют друг друга. Когда способность ощущения нормальна (т. е. не нарушена болезнью), она «согласуется с качествами Вселенной» и разум «достигает совершенства».

Источник ошибок — темнота, невежество; познание — светильник, освещающий вещи. Просвещение народа необходимо. Просветительский гуманизм Дай Чжэня красной нитью проходит через философско-этическую и социально-политическую проблематику.

¹ Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. С. 426.

Критикуя Чэн И и Чжу Си за различие «закона Неба» (природы) и «людских желаний» (голод, жажда, дружба, любовь), за осуждение «эгоизма человеческих желаний», «искажение чувствами жемчужины закона (*ли*)», Дай Чжэнь подчеркивал, что все утверждения подобного рода противоречат истине. В действительности закон природы (*ли*) содержится в человеческих желаниях, закон (*ли*) есть не что иное, как человеческие чувства. «Нет ничего, что не соответствовало бы человеческим чувствам и в то же время соответствовало *ли*»¹.

Отрыв «закона» от «естественности», пояснял Дай Чжэнь, чреват самыми губительными последствиями. Противопоставленный «естественности» (*дао*) «закон» (*ли*) сунцы (т. е. неоконфуцианцы — Чэн И, Чжу Си и их последователи) превратили в орудие господства. С его помощью они делили людей на знатных и подлых, старших и младших, высших и низших; с его помощью они устанавливали порядки, закреплявшие и освящавшие угнетение низших, младших. В «Комментариях на "Мэн-цзы"» Дай Чжэнь говорил: «Поздние конфуцианцы посредством *ли* убивают людей»².

Выступления Дай Чжэня против засилья эксплуататоров в защиту «естественности», просвещения, установления гуманных форм правления, «естественного» равенства всех людей оказали влияние на ученого и писателя *Ли Жучжэня* (1763-1830), автора романа «Цветы в зеркале». В фантастико-сатирическом романе подвергнута критике нравственная деградация китайского общества под властью маньчжурской династии. Описывая «царство Чернотубых», писатель изображал общество, где «признают талантливыми лишь тех, кто добивается этого путем происков и знакомств. Одни используют связи, другие дают денежные взятки, и в конце концов получается, что из всех, получавших ученое звание людей, действительно одаренных меньше половины»³.

Идеальный правитель в романе наделен всеми чертами конфуцианского *цзюньцзы* — истинного благородно-

¹ Философская энциклопедия. Т. 1. С. 426.

² Там же. С. 426.

³ Цит. по: *Ушков А. М.* Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. С. 110.

го мужа. Он исправляет нравы, пресекает злодеяния, заботится о мире и процветании своего народа и способствует миру с другими народами. Он противопоставлен жестоким, угнетающим народ правителям.

Ли Жу-чжэнь изобразил царство женщин. Едва ли не впервые в Китае автор романа выступил против бесправного и угнетенного положения женщины, которую официальная неоконфуцианская доктрина рассматривала как «недочеловека» и источник всех несчастий. В феодальном Китае женщины были обречены на унижения конкубината — для императора, сановника, среднего феодала и просто богача обычным было многоженство и содержание наложниц. Рождение девочки считалось несчастьем, и нередко в семьях бедняков доходило до убийства «лишнего рта»¹.

В романе Ли Жу-чжэня все женщины уравниваются в правах с мужчинами, «У них широкий круг друзей и подруг, они вхожи ко двору, учатся, развлекаются, заняты поэзией, путешествуют, сражаются с врагами, участвуют в управлении страной, поскольку имеют право на сдачу гражданских экзаменов. Если небо и земля дарят человеку все лучшее, что есть в природе, не делая при этом различий между женщиной и мужчиной... И если юноше предоставляются все возможности взвиться гордым орлом на высоком посту, а девушке не позволяют орлицей с ним рядом взлететь, то можно ли говорить о справедливом отборе талантов?»²

В рамках конфуцианского этико-политического учения, опираясь на традиционное противопоставление «истинного», древнего конфуцианства «позднему», ортодоксальному неоконфуцианству, прогрессивные китайские мыслители XVII-XIX вв. продолжали создание социальных утопий.

На эту традицию опирался и Кан Ю-вэй (1858-1927), создавая свою утопию о строе «Высшей радости». В «Книге о Великом единении» он отверг религиозный путь обновления мира — ни христианство, ни ислам, ни традиционные для Китая буддизм и даосизм не могут дать действительного решения социальных проблем. Достаточно произвольно интерпретируя древнюю «Книгу Церемоний» и взгляды

¹ См.: Там же. С. 109.

² Там же. С. 110.

Конфуция, он утверждал, что восстанавливает первоначальный смысл толкования «Да тун шу» (Великого единения) как якобы обращенного не к прошлому, а к будущему.

В собственном учении Кан Ю-вэй рассматривал три периода истории человечества: эра хаоса и смуты, эра становления и эра Великого спокойствия.

Для достижения прекрасного мира эры Великого спокойствия (или благоденствия) человечеству предстоит преодолеть «девять преград», являющихся источниками розни, угнетения, нравственной униженности и горя большинства людей. В обществе, достигшем социального равенства, свободном от частной собственности, изменятся и люди: «Меня могут спросить: когда сельское хозяйство, промышленность и торговля будут принадлежать обществу, не найдутся ли корыстолюбивые чиновники, которые станут грабить, воровать и захватывать чужое добро еще в большей мере, чем сейчас? На этот вопрос я отвечаю, что такие опасения характерны только для эры хаоса... Обычаи будут красивыми, человеческий род и образование улучшатся, сбудутся слова Конфуция: "Даже если их награждать за воровство, они и тогда не украдут"»¹.

Кан Ю-вэй описывает успехи образования, всеобщее участие в труде, равные права мужчин и женщин, заботу общества о детях и престарелых, расцвет духовной культуры. Исчезнет и преступность, поскольку ее причина — бедность: «Я думаю, что в Эру Великого Единения могут быть лишь ошибки, но не будет преступлений»².

Лишь четыре запрета будут неукоснительно проводиться в жизнь: запрет на лень, на почитание отдельных людей, на конкуренцию между людьми и на аборт.

Однако практические шаги к «Великому единению», по убеждению Кан Ю-вэя, сугубо эволюционны, осуществляются путем постепенных реформ (от смут и междоусобиц — к абсолютной монархии, от нее — к монархии конституционной и в неопределенно далеком будущем — к обществу «Датун»). Не удивительно, что, будучи прогрессивным деятелем в эпоху императорского Китая, подвергаясь пре-

¹ Ушков А. М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. С. 116.

² Там же. С. 119.

следованиям цинского режима, Кан Ю-вэй не принял революцию 1911 г., совершенную под руководством Сун Ят-сена; более того, возглавил движение за реставрацию монархии.

Социальные утопии создавались в Китае XVII-XIX вв. в среде конфуциански образованных прогрессивных мыслителей, которые, как правило, идеализировали далекое прошлое, описывали идеального правителя. Только на концепции Кан Ю-вэя в некоторой степени сказались взгляды европейских социалистов-утопистов, только в путях достижения «Великого единения» содержалась критика как феодальных (в Китае), так и буржуазных (в Европе) порядков.

Антифеодальные движения широких крестьянских масс находили идеологическое обоснование в учениях тайных обществ, запрещенных еретических сект. Эти учения опирались на синкретизм народных верований, на прочность мессианских традиций, идеалов равенства, эсхатологических и хилиастических вариаций, восходящих к учению «Тайпин-цзя».

В этих учениях — от «Тайпин-цзя», сыгравшего существенную роль в восстании «Желтых повязок» (конец II в.), до учения секты «Байлянь-цзяо», сыгравшего мобилизующую роль в крестьянской войне конца XVIII — начала XIX в., — главной целью было достижение спасения людей в период «великой смуты», предшествующей наступлению всеобщего благоденствия, Снятие, упразднение всех различий и противоположностей — необходимое условие перехода к лучшей жизни. Прежде всего речь идет о противоположностях между богатством и бедностью, между тремя учениями (т. е. конфуцианством, буддизмом и даосизмом). Целью сектантов-еретиков было упразднение социальных перегородок.

Опасными для господствующего класса были характерные для сект пророчества и прорицания — о «скором наступлении перемен», о появлении «в урочный час» Личности Спасителя (Будда Майтрейя или Милэфо в учении «Белого лотоса», «Нерожденный» в учении «Тайпин-цзяо»). Наконец, в отличие от теоретических, умозрительных утопий мыслителей и ученых учения тайных обществ несли взрывоопасный заряд, а организаторы обществ вели непосредственную агитационную работу, убеждая своих сторонников в неизбежности скорых перемен.

Самые жестокие казни, преследования, заключение в тюрьму, ссылки не только членов запрещенных сект, но и подозреваемых в причастности к ним не могли истребить еретических учений. Они вновь и вновь возрождались, их лозунги — «Наступает эра Желтого Неба!», «Наступает время Белого Солнца!» — вновь поднимали сотни тысяч обездоленных, угнетенных крестьян на борьбу с феодалами и императорскими чиновниками. Великие крестьянские войны, постоянные восстания крестьян питали и оппозиционные настроения в среде образованных людей, хотя почти никогда они не соединялись непосредственно.

§7. ВЫВОДЫ

Для развития этических учений Китая в эпоху феодализма определяющим фактором было господство идеологии конфуцианства.

Уже ханьское конфуцианство, доктрина которого была разработана Дун Чжун-шу, видоизменило два основоположения традиционной концепции Кун-цзы и Мэн-цзы — самосовершенствование (*сю цзи*) и искусство управлять людьми (*чжи жэнь*). Объединив конфуцианский принцип сыновней почтительности (*сяо*) с положениями легизма о следовании закону (*фа*) как исполнению долга (*ли*) перед Сыном Неба, Дун Чжун-шу дополнил этику конфуцианцев легистскими методами управления государством. В результате беспрекословное подчинение воле императора, проводимое в жизнь правительственными чиновниками, получило религиозную (император — Сын Неба, исполняющий его волю), правовую (закон воплощает волю императора) и нравственную (исполнение закона — долг, проявление сыновней преданности подданных императору) санкции. Тем самым ханьские конфуцианцы стремились закрепить порядки в Поднебесной. Подобная позиция стала настолько типичной, что все последующие идеологи неоконфуцианства, вводя те или иные новшества, постоянно ссылались на укрепление традиций и «возвращение к идеалам древности». В сфере умственной деятельности консерватизм конфуцианства выразился в разработке системы государственных экзаменов с опорой на классические древние источники.

В эпохи социальных потрясений и политической неустойчивости даосизм предлагал опору в ощущении единства с природой и космосом, чувстве связи с единым и вечным в постоянных изменениях *дао*. В эту эпоху закладывались основы синкретического мировосприятия китайцев, «загадочная двойственность, которая свойственна ученому китайцу, конфуцианцу по образованию и даосу по мировоззрению»...¹

Другой путь «ухода в себя» предлагал буддизм махаяны, именно в эпоху «воюющих царств» постепенно укоренившийся в Китае и достигший расцвета при династии Тан, когда многие императоры не только выражали благосклонность к новой вере, но и сами были буддистами.

Уже в эпоху Сун совершается определенное разделение сфер воздействия неоконфуцианства, буддизма и даосизма. Первое — господствующая идеология, теоретическое основание управления Поднебесной и путь практической подготовки чиновников-конфуцианцев как ученых мужей, советников императоров. Второе — источник вдохновения поэтического, основание для философского «углубления в себя», подкрепления нравственного самосовершенствования. В философско-этическом плане буддизм смыкается с даосизмом, и оба используются ученым-конфуцианцем для более глубокого и всестороннего обоснования принципов нравственного самосовершенствования.

Как государственные чиновники, так и народ были обязаны совершать ритуалы, освященные конфуцианством. Что же касается буддизма и даосизма, любой мирянин мог следовать той или иной религии как частное лицо. Роль буддизма в духовной культуре Китая — поэзии, разнообразных формах художественной литературы, в живописи — оставалась значительной. Влияние даосизма в наибольшей степени проявлялось в народных верованиях, фольклоре и жанрах литературы, выросших на фольклорной традиции.

В отличие от закреплявшего жесткую иерархичность социальной структуры феодального общества неоконфуцианства, поддержанного официально разрешенными концепциями буддизма и даосизма, в гуще народа сохранялись, видоизменяясь от эпохи к эпохе идеи социального равенства.

¹ Цит. по: Дао и даосизм в Китае. С. 258.

Они проявлялись в сектантских, еретических учениях, возрождаемых тайными обществами. Нигде в эпоху феодализма не было столь массовых, столь длительных и нередко оканчивавшихся победой крестьянских восстаний. Чаще всего восстания подавлялись с неслыханной жестокостью (восстание «Желтых повязок», восстание «Белого лотоса»). А в случае победы наступало феодальное перерождение верхушки восставших, и победа оказывалась утраченной (восстание «Красных войск», предательство Чжу Юань-чжана и его союз с феодалами в XIV в.; перерождение основателей государства тайпинов и их гибель в XIX в.).

Крестьянские движения вдохновляли создателей социальных утопий в среде образованных людей, питали идеи свободомыслия, давали мощные импульсы для поэтического творчества, служили источником многих художественных произведений.

Идеи гуманизма, осуждение бесчеловечности самовластия, любовь к человеку-труженику, прежде всего крестьянину, страдающему от жестокости и несправедливости, звучат в классической китайской поэзии средневековья от Ду Фу (712-770) до Линь Хуна (ок. 1387-?) и Чжан Ган-суня (1619-?).

Ду Фу осуждал захватническую политику императоров Танской эпохи. С возмущением и горечью говорил поэт о контрасте богатства и бедности, неисчислимых трагедиях простых людей:

...Но шелк, сияющий
В дворцовом зале, —
Плод женского
Бессонного труда.
Потом мужчин
Кнутами избивали —
И подати
Доставили сюда.
...И супом
Из верблюжьего копыта
Здесь потчуют
Сановных стариков,
Вина и мяса
Слышен запах сытый,
А на дороге —
Кости мертвецов¹.

¹ Ду Фу. Лирика. Л., 1967. С. 31-32.

Как бы продолжая вести скорбный счет унижениям и страданиям крестьян, поэт конца эпохи Мин, современник маньчжурского завоевания и принесенных им новых бедствий для простых людей, поэт *Чжан Гань-сунь* писал в «Песне о страшной засухе»:

Но и в этот год в государев амбар
Зерновой налог подавай!
Не уплатишь налога — чиновников жди,
Страшна их скорая месть:
Сколько до смерти засекут
детей, стариков — не счесть!¹

Дидактизм, философичность, глубина этических обобщений и критика заостренных догм официальной идеологии звучат в стихах поэтов, оппозиционных императорской власти. В поэзии *Линь Хуна* выразились идеи свободомыслия, близкие к никогда не умиравшей, но жестоко преследуемой материалистической традиции.

Конфуцианских мужей восхищают былые года.
Древность хвалить — их основная нужда.
Родись они прежде дней государя Фу-си —
О чем бы стали беседы вести тогда?
Древние люди давно отошли во тьму.
Древние мысли лишь по книгам известны уму.
Одна пустота во многих тысячах книг.
Доверять невозможно речению ни одному.²

Эпоха господства династии захватчиков-маньчжур Цин привела к окончательному «окостенению» догм неоконфуцианства, замене ученого-конфуцианца на посту чиновника конфуцианцем-эрудитом, «консультантом» императоров и широко провозглашенному соединению в лице императора правителя, получившего от Неба «мандат» на управление Поднебесной, и «совершенномудрого», прямого продолжателя и хранителя конфуцианских традиций.

Опора на традиции, усердно насаждавшиеся императорскими чиновниками-неоконфуцианцами, культ неоконфуцианской учености и культ Кун-цзы подкрепляли однозначность усвоения конфуцианского канона и норм конфуцианской морали. Это позволяло не только закрепить принципы феодальной морали, но и вести беспощадную борьбу с отступлениями от нее, с любым «беспорядком» —

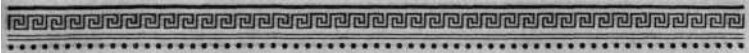
¹ Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. С. 383.

² Там же. С. 379.

прежде всего обеспечивая идеологическим оружием государственную власть в борьбе с крестьянскими восстаниями. С не меньшей энергией неоконфуцианцы, представители официальной морали, боролись с отступлениями от канонических принципов морали и мировоззрения в образованной среде. Однако, несмотря на преследования, а порою тюремное заключение и смертную казнь, борьба с официальной концепцией не прекращалась, хотя нередко изменяла формы, переходя от прямой критики к эзоповскому языку басен и притч, а в XVIII-XIX вв. — к острой сатире.


Восстания тайпинов в середине XIX в., ихэтуаней в конце XIX в. расшатывали устои империи, обостряли кризис феодальных отношений. Предвестником грядущей революции и свидетельством бессмертия идеи социального равенства прозвучали слова Кан Ю-вэя, какими он охарактеризовал идеальное общество «Датун»: Прекрасен мир в «эпоху великого равенства, когда Поднебесная будет принадлежать всею, не будет классов и все будут равны»¹.

¹ Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 518.



III

ЭТИЧЕСКИЕ
УЧЕНИЯ
В РИМСКОЙ
ИМПЕРИИ
(I-V вв.)





Первые века новой эры — эпоха углублявшегося кризиса античного общества. При внешнем росте могущества, увеличении числа рабов, ужесточении эксплуатации происходили глубокие внутренние перемены. Непрерывные войны, поборы, внутренняя борьба приводили к изменениям в положении свободных граждан. Неимущие свободные в Риме были пенсионерами государства и жили по принципу «Хлеба и зрелищ!», что неизбежно вело их к деморализации. В римских провинциях свободные римляне (РІ уравнившие с ними в правах местное население) нищали в безнадежной конкуренции с рабским трудом.

Произвол императора, жадная корысть преторианской гвардии, беспощадный пресс аппарата выкачивания налогов в своеобразной форме «уравнивали» представителей патрицианских родов и провинциальную знать, свободных, рабов, вольноотпущенников. Росло недовольство, но как память о жестоких поражениях, укреплялось и сознание бессмысленности сопротивления императорской власти. Таково было материальное и моральное состояние. Настоящее невыносимо; будущее, пожалуй, еще более грозно. Никакого выхода. Отчаяние или поиски спасения в самом пошлом чувственном наслаждении, по крайней мере со стороны тех, которые могли себе это позволить, но таких было незначительное меньшинство. Для остальных не оставалось ничего, кроме тупой покорности перед неизбежным.

«Но во всех классах должно было быть известное количество людей, которые, отчаявшись в материальном

освобождении, искали взамен него освобождения духовного, утешения в сознании, которое спасло бы их от полного отчаяния. Этого утешения не могла дать ни стоическая философия, ни школа Эпикура, во-первых, потому, что это были философские системы, рассчитанные, следовательно, не на рядовое сознание, а затем, во-вторых, потому, что образ жизни их приверженцев вызывал недоверие к учению этих школ. Для того чтобы дать утешение, нужно было заменить не утраченную философию, а утраченную религию. Утешение должно было выступить именно в религиозной форме, как и все то, что должно было захватывать массы, — так это было в те времена и так продолжалось вплоть до XVII в.

Едва ли надо отмечать, что среди людей, страстно стремившихся к этому духовному утешению, к этому бегству от внешнего мира в мир внутренний, большинство должны были составлять рабы¹. Христианство, провозгласив равенство всех перед богом, ломает перегородки национальных религий и «само становится *первой возможной мировой религией*»².

Христианство давало простой ответ на вопрос, почему так жесток, так испорчен мир — идеей всеобщей греховности перед богом и указанием на возможность искупления этой вины: «На все жалобы по поводу тяжелых времен и по поводу всеобщей материальной и моральной нищеты христианское сознание греховности отвечало: да, это так, и иначе быть не может; в испорченности мира виноват ты, виноваты все мы, твоя и ваша собственная внутренняя испорченность! И где бы нашелся человек, который мог бы это отрицать?.. Ни один человек не мог отказаться от признания за собой части вины в общем несчастье, и признание это стало теперь предпосылкой духовного спасения, которое одновременно было провозглашено христианством. И это духовное спасение было придумано таким образом, что его легко мог понять член любой старой религиозной общины. Всем этим старым религиям было свойственно представление об искупительной жертве, которая могла умиротворить оскорбленное божество.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 312-313.

² Там же.

Как же могло не найти тут благоприятной почвы представление о посреднике, который добровольно приносит себя в жертву, чтобы раз навсегда искупить все грехи человечества?»¹.

Возникнув в далекой римской провинции Иудее, христианство сравнительно быстро распространяется сперва на востоке, а затем и на юге (Египет, Северная Африка) и, наконец, на западе и в самом Риме: уже в середине I в. Нерон, обвинив христиан в поджоге Рима, начал жестокие преследования христиан; гонения периодически повторялись, но с увеличением числа христианских мучеников неуклонно возрастало влияние христианства. Если первые малочисленные общины христиан состояли из бедняков, рабов, отверженных, то уже во II и особенно в III в. в общины христиан вступают, приняв крещение, люди среднего достатка, а также богатые, знатные и образованные подданные Римской империи. Парадоксально, но именно «уравнивание» перед всесилием и произволом императорской власти способствовало той взаимности, солидарности, христианской любви к ближнему, которую исповедовали христиане.

Преобразование христианства в массовое движение было связано также с изменением социального состава общин, с присоединением к христианству все большего числа зажиточных и знатных свободных граждан. Стремление к новой религии всеобщности (универсальности) проявляется не только географически, но и социально. Это обстоятельство требовало от христианства всеобщего и одновременного удовлетворения прямо противоположных требований угнетенных и угнетателей. Такую двойственность удовлетворяла идеология и политика, берущая начало от посланий апостола Павла, в которых каждый находил свое: «Не трудящийся да не ест; нет уже иудея, ни язычника, нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе»², и одновременно: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога усновлены; рабы, повинуйтесь господам»³.

¹ Маркс К, Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 314.

² Послание к Галатам. 3: 28.

³ Послание к Римлянам. 13; Послание к Ефессянам. 6: 5.

По мере того как блекли инстинктивные революционные и общинные традиции древних общин, из паулинистского направления рождалась церковь и возникала иерархическая церковная организация¹.

Начало связям между общинами положили странствующие проповедники, внутри приходов возникли функции по исполнению культовых обрядов и решения общинных дел, появились выборные служители (чиновники); каждый член общины имел право проповедовать, обучать, быть целителем. Но уже с конца I в. демократическую организацию древней церкви вытесняет несмещаемое правление пресвитеров и епископов², а с середины II в. главным чином христианской общины и абсолютным авторитетом становится епископ. Происходит разделение на клир (духовенство) и просто верующих. Образуются — главным образом в городах — епископаты; поскольку увеличивалась общинная собственность, а хозяйственная деятельность сосредоточивалась в руках епископов, они либо изначально были богатыми членами общины, либо становились такими. В III в. власть и авторитет епископов значительно укрепились³ — однако следующий шаг к укреплению церковной иерархии произошел в начале IV в., когда после победы над своим соперником Максенцием римский император Константин I объявил христианство государственной религией.⁴ Пережив эпоху гонений (наиболее значительными были гонения при Диоклетиане), став единственной государственной религией, христианство обеспечило внутреннее единство принятием на Никейском соборе (325 г.) основного догмата о святой Троице, осудив ереси ариан и донатистов. Впрочем, путь к монолитности единой веры, равно как и путь к утверждению римского епископа главой христианской церкви, был достаточно сложным.

¹ Гергей Е. История папства. М., 1996. С. 16.

² Там же. С. 17.

³ Там же. С. 19.

⁴ Там же. С. 27. В эдикте, составленном в двух экземплярах, для двух августов: Западной Римской империи (Константина) и Восточной (Лициния) говорилось: «...любой, кто желает следовать правилам религии христиан, отныне может свободно и беспрепятственно, без утеснений и беспокойства исповедовать эту религию...» (Цит. по: Гергей Е. История папства. М., 1996. С. 27).

Непрерывные войны с варварами, перенос столицы империи из Рима в Константинополь, попытки возродить культ императора, поклонение ему как главному богу (при Диоклетиане), возвращение от единой религии к религиозной терпимости светской власти и попытка обновить языческие культы (при Юлиане), ослабление императорской власти, усиливающееся противостояние Запада и Востока, приведшее к окончательному разделению на Западную и Восточную Римскую империю (395 г.), набеги варваров на Италию, захват и разграбление Рима и перенос столицы в Равенну, продолжающийся углубляться экономический кризис, который не был преодолен введением колоната и жестокими эдиктами Диоклетиана, потрясающие империю внутривластные конфликты неуклонно вели к падению авторитета светской власти, распаду традиционных институтов управления, и в 476 г. — к завоеванию Рима и падению власти последнего римского императора.

И хотя в течение еще двухсот лет (V-VII вв.) византийские императоры предпринимали усилия к восстановлению единой империи, объединяющей — но уже под эгидой византийского императора — Восток и Запад (успешной, но сугубо временной, оказалась попытка Юстиниана¹), — реально территории Западной Римской империи оставались ареной войн между правителями варварских государств раннего средневековья, — так что пророчески предсказанный Блаженным Августином «Конец Града Земного» произошел: Римская империя перестала существовать.

Но именно в это же время, особенно к концу IV и началу V в., христианская церковь на Западе и прежде всего римские папы² укрепляют свой духовный и — постепенно — светский авторитет. При Льве I (440-461) папская власть распространилась на всю Западную церковь. Лев I, ссылаясь на апостольские деяния, считал себя стоящим над всеми епископами: впервые папа характеризуется как наместник апостола Петра, а на Халкидонском Вселенском соборе (451 г.) окончательно был утвержден Никейский символ веры. Вместе с тем после Халкидонского собора размежевание Западной и Восточной церквей

¹ Юстиниан правил с 524 по 565 г.

² Гергей Е. История папства. М., 1996. С. 46.

усилилось: провозглашение равнозначности вело к дальнейшему обособлению. Этот процесс отражал реальное политическое и идеологическое различие взаимосвязи государства и церкви. Монофизитской концепции, укоренившейся на Востоке, соответствовало организационное слияние государства (человеческое) и церкви (божественное) в цезарепапизме (политическое монофизитство)¹.

На Западе «...католическое учение о двух природах Христа — божественной и человеческой, — пребывающих в единстве, обуславливающих друг друга, но не смешивающихся между собой, последовательно вело к дуалистической теории. Религия и политика, не смешивающиеся в государственной жизни, но и неотделимые друг от друга, создают единство. Этот западный дуализм стал основой средневековой теории о государстве»².

Так, постепенно, еще в пределах идущей к гибели Западной Римской империи, укреплялась римско-католическая церковь — «воплощение на Земле Града Небесного» — духовно, политически и экономически.

§ 1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА И ЕГО РОЛЬ В РАЗВИТИИ ЭТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

Возникновение христианства стало определяющим фактором развития не только западноевропейской культуры, но в известном смысле и всей мировой культуры. Достаточно сказать, что, выйдя из иудаизма, исторически определенной и этнически ограниченной религии, христианство стало одной из мировых религий, преодолев этнические, социальные и культурно-исторические границы; стало важнейшим явлением духовной жизни в Восточной и Западной Римской империи, государственной религией в Византии, странах средневековой Европы, в Киевской и Московской Руси; послужило источником для формирования ислама; и в настоящее время охватывает все континенты; при определенных исторических

¹ Там же. С. 46

² Там же.

изменениях сохраняет духовное влияние на миллионы верующих, а в сложных связях и опосредованиях — на все современное человечество.

«Христианство столь значительно для современного человека не только потому, что это — мировая религия, но и потому, что в течение двух тысяч лет оно играло огромную роль в истории культуры, было органически связано с мировой историей. Эта связь всегда была для христианства существенной и вместе с тем чреватой всевозможными проблемами.

Христианство никогда не хотело быть бесплотной, спиритуалистической религией, которая не играет роли в истории, в формировании человеческого общества, а предлагает лишь спасение, бегство от истории, уход от общества. Так что история христианства, христианской (в частности, католической) церкви и папства тесно переплелась с мировым историческим процессом», — подчеркивает, начиная свой труд по истории папства, Е. Гергей¹.

Еще категоричнее современные историки философии Д. Реале и Д. Антисери: «Можно сказать, что слово Христа, содержащееся в Новом Завете (которое венчает пророчества Ветхого Завета) перевернуло все понятия и проблемы, поставленные философией в прошлом, определив их постановку в будущем. Другими словами, библейское послание преобразовало позитивным образом как тех, кто его принял, так и тех, кто его отверг, прежде всего в диалектическом смысле, антитетично (в функции отрицательного тезиса), но и в более общем смысле, обозначив духовный горизонт, не подлежащий упразднению... Таким образом, после диффузии библейского послания стали возможны три позиции: а) философский поиск различности двух сфер — разума и веры, б) философствование вне веры, в) философствование в вере. Философствование, игнорирующее веру в том смысле, как если бы библейское послание никогда не заявляло о себе в истории, стало отныне невозможным»².

¹ Гергей Е. История папства. С. 7.

² Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. СПб., 1994. С. 9.

Столь сложное явление за свою многовековую историю не раз подвергалось и критике, и апологетике — так было и в первые века новой эры¹ и сохраняется сегодня: достаточно сопоставить точки зрения позитивизма, марксизма, протестантизма и католицизма².

С моей точки зрения, наиболее интересными, сочетающими популярность изложения и опору на новейшие достижения историков религии, обращенными именно к этическим проблемам являются книги А. Меня «Сын человеческий» и А. А. Гусейнова «Великие моралисты» (глава об Иисусе Христе). Что касается общеметодологического подхода к рассмотрению христианской этики, я целиком разделяю позицию, заявленную авторами учебника «История философии. Запад-Россия-Восток» под редакцией Н. В. Мотрошиловой: «Философией в подлинном смысле те или иные рассуждения и идеи

¹ Напомним, что даже принятое ныне летосчисление связано с христианством: «до Рождества Христова» и «после Рождества Христова», хотя в точной дате возникла ошибка и, по современным данным, Христос родился примерно между 7-5 гг. до н. э.

² Не имея возможности подробно охарактеризовать полярные позиции в оценке христианства, укажем лишь на некоторые современные труды: атеистическая марксистская точка зрения выражена в словах В. И. Ленина: «Христианство из морали сделало бога, создало морального бога... Всякую нравственность, взятую из вневещного, внеклассового понятия, мы отрицаем». (*Ленин В. И. Полн. собр. соч.*: В 55 т. Т. 29. С. 54; Т. 41. С. 310). Исходя из охарактеризованной классиками марксизма социальной функции христианской морали («защита интересов эксплуататоров») в трудах этиков-марксистов всегда давалась отрицательная (а зачастую — уничижительная) характеристика христианства и христианской морали. Однако в сравнительно недавних работах В. Н. Шердакова «Иллюзия добра. Моральные ценности и религиозная вера» (М., 1982) и А. А. Гусейнова и Г. Ирритца «Краткая история этики» авторы стремятся к объективной оценке ряда моментов в христианской морали, особенно в ее ранней форме, в частности, подчеркивая основную заповедь о любви к Богу и как ее реализации — любви к ближнему. Но итоговые суждения все же сводятся к тому, что религиозная мораль защищает интересы эксплуататорских классов. Позитивистская точка зрения с опорой на противоположность религии науке весьма ярко выражена у Б. Рассела в книге «Почему я не христианин» (М., 1987). В обширной католической и протестантской литературе, кроме известнейших философов (в неотомизме — Э. Жильсон, в неопротестантизме — Ричард и Райнхольд Нибуры), следует назвать труды Иоанна Павла II, переведенные на русский язык: «Переступить порог надежды» (М., 1995), «Любовь и ответственность» (М., 1993). В современном православии — работы протоиерея А. Меня «Сын человеческий» и «История религии» в 7 томах (особенно 6 и 7 тома) (М., 1990-1992).

мыслителей становятся тогда и только тогда, когда они как бы преодолевают всегда имеющиеся идеологические, политические, партийно-групповые влияния и восходят именно к всеобщему в его смысле общечивилизационного, общечеловеческого»¹. Правда, при обращении к этике и, еще в большей мере, — к морали (моральному сознанию) определенной эпохи, на мой взгляд, избежать тех или иных пристрастий самих мыслителей вряд ли возможно. Главное здесь — не приписывать им то, что не соответствует их взглядам (скажем, Блаженному Августину — лицемерие и ханжество на том основании, что, толкуя о любви к Богу и к ближнему, он преследовал еретиков: то, что нам сегодня кажется невозможным, для него было выражением искренней и глубокой веры; и не ненавистью, а любовью к погрязшему — по его глубокому убеждению — в грехах человечеству продиктованы суровые и — с современной точки зрения — жестокие страницы трактата «О Граде Божиим»),

Первое, что ясно выкристаллизовывается в сложно-противоречивом многоголосии мнений и оценок христианства, христианской религии и христианской морали: глубокий переворот в сознании — в мироотношении, в системе ценностей, в оценке человека и его места в мире. Какие бы ни делались оговорки, какой бы — отрицательной, положительной или относительно нейтральной — ни была итоговая оценка, всеми признается сам факт такого переворота. В конце XIX столетия Ф. Паульсен, неокантианец и автор фундаментального труда «Основы этики», писал: «Обращение древнего мира к христианству есть глубочайшая революция, пережитая Европой. Это полный переворот в воззрении на жизнь во всей ее целостности, "переоценка всех ценностей", если говорить словами Ницше. Я попытаюсь прежде всего обрисовать возможно резче противоположность христианского учения о самоотречении, во всем его строгом величии, с учением греков о самосохранении... Греческое признание мира и христианское преодоление мира — вот два жизненных пути, проложенных до сих пор За-

¹ История философии. Запад-Россия-Восток. Кн. 1. М., 1995. С* 13.

иадом, два пути, по которым только и может идти человек»¹.

Через сто лет папа Иоанн Павел II, поясняя, что значит «переступить порог надежды», напоминает слова псалмопевца: «Страх Божий — начало мудрости» и поясняет, что этот страх не имеет ничего общего с рабской боязнью: «Гегелева парадигма „господин-раб" чужда Евангелию. Она скорее свойственна миру, в котором Бога нет. В мире, в котором поистине присутствует Бог, в мире Божией мудрости может быть только сыновний страх.

Наиболее полным выражением такого страха является сам Христос. Христос хочет, чтобы мы боялись всего, что оскорбляет Бога. Он хочет этого потому, что он пришел сделать человека свободным. Человек освобождается через любовь — источник приверженности всякому благу. Такая любовь, по словам Евангелиста Иоанна, поглощает любой страх (Ср. Ин. 4. 18). Всякий признак рабской боязни перед грозной силой Всемогущего и Вездесущего исчезает, уступая сыновней заботе о том, чтобы в мире осуществлялась Его воля, то есть благо, которое начинается и окончательно исполняется в Нем.

Так святые во все века воплощают сыновнюю любовь Христа. Она — источник и францисканской любви к творению, и любви к спасительной силе Крестной смерти, возвращающей миру равновесие между добром и злом»².

Оказывается, что не преодоление мира, не его отрицание, а нравственное возвышение, позволяющее понять, принять, возлюбить мир и осознать себя как не только плотеко-душёвное, но и духовное существо, — таков сокровенный смысл отношения христианина к миру.

И пример такого отношения к миру — жизнь основателя христианства, великого моралиста (по характеристике А. А. Гусейнова), морального Бога (по словам В. И. Ленина), «сына человеческого и вместе с тем, в нераздельном единстве и сына Божьего, единосущного с Отцом» (как,

¹ Паульсен Ф. Основы этики. М., 1906. С. 64.

² Папа Иоанн Павел II. Переступить порог надежды. М., 1995. С.273-274.

в соответствии с Евангелием, называет его А. Мень), — Иисуса Христа.

Каков же Иисус Христос в Евангелиях — провозвестник новой морали и воплощение морального идеала христианства? Об этом необходимо сказать, предваряя размышления об этике христианства в средние века.

§2. ИИСУС ХРИСТОС: ЖИЗНЬ И ПРОПОВЕДЬ

От рождения в Вифлееме до последнего крестного пути жизнь Иисуса Христа исполнена внутренней целенаправленности, которую не могли осмыслить его современники и даже ближайшие из учеников. «Жизнь Иисуса стремительна, как молния... Это прежде всего драма, прежде всего — осуществление... История Христа — история путешествия, я сказал бы даже — история похода»,¹ — парадоксально, но точно выразил суть жизни Христа Г. К. Честертон. «Противоречивая странность учения Иисуса состоит в отсутствии учения», — заключает А. А. Гусейнов, имея в виду, что «Он ограничивается формированием общего закона любви, который указывает только направление пути. А сам путь, конкретные нормы и поступки, из которых этот путь складывается, — дело самих индивидов. Более того, сам закон любви по сути дела есть не что иное, как требование к людям действовать как боги ("будьте совершенны как совершенен Отец ваш Небесный") — во всей полноте свободы совершаемых поступков, имея в виду прежде всего свободу выбора между жизнью и смертью, добром и злом»².

Полагаю, что это противоречие разрешается известным афоризмом: «Слова учат, примеры влекут»: учение Иисуса в органическом единстве слова и дела, и в том, что сам Иисус не себя ставит в пример, но «Отца Небесного». И таков он во всем — от, казалось бы, самого малого упрека Марфе в ее суетности³ до великого (молчания пе-

¹ Честертон Г. К. Вечный человек. М., 1991. С. 222, 223.

² Гусейнов А. А. Великие моралисты. М., 1995. С. 109.

³ Евангелие от Луки. 10: 38-42.

ред синедрионом, когда решается вопрос о его осуждении на смерть). Поразительна именно неразрывная, подтверждаемая каждым свидетельством Евангелий, связь жизни и учения, связь настолько прочная, что, вероятно, правильнее было бы сказать — жизнеучение. И второе, что неизбежно вытекает из сказанного и раскрывается вопреки всем критикам евангельской традиции: цельность, целостность жизнеучения Христа, в котором сквозь пеструю, внешне случайную, хотя и яркую мозаику притч, суждений и оценок ситуаций и поступков, определяемых лишь на первый взгляд случайным стечением обстоятельств, обнаруживается внутренняя взаимосвязь, последовательность, определяемая внутренней свободой: сущность Христа каждый раз проявляется через тот или другой момент существования.

Есть ли в жизнеучении Христа определяющая заповедь, из которой с необходимостью и вместе с тем свободно формулируются и все остальные? Он сам на вопрос одного из книжников о наибольшей заповеди в Законе ответил: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь Закон и пророки»¹.

Какова же эта любовь, как основание всей этики Иисуса Христа? По отношению к Богу — сыновняя, по отношению к другим людям — братская: и в том и в другом случае — бескорыстная, идущая от чистого сердца. А. Мень проникновенно объясняет глубину заповеди любви: «Зло, с которым человек соприкасается теснее всего, живет в нем самом: воля к господству, к подавлению и насилию — с одной стороны, и слепая мятежность, ищущая самоутверждения и безграничного простора инстинктам — с другой. Эти демоны дремлют на дне души, готовые в любой момент вырваться наружу. Их питает ощущение своего „я“ как единственного центра, имеющего ценность. Растворение „я“ в стихии общества, казалось бы, ограничивает бунт индивидуума, но при этом нивелирует, стирает личность. Выход из тупика был дан в библейской

¹ Евангелие от Матфея. 21: 37-40.

заповеди: "Возлюби ближнего, как себя самого". Она призывает к борьбе против звериных эгоцентрических начал, за признание ценности другого "я", к борьбе, которая должна создать высшего человека, "новое творение". Только любовь способна победить Сатану.

Пусть в окружающем человека мире и в нем самом многое восстает против заповеди о любви; силу для ее исполнения люди найдут у Того, Кто Сам есть Любовь, Кто открылся в Евангелии¹ Иисуса как милосердный Отец.

...Познавший Отца не может не любить и Его творение. Более того, Иисус прямо говорит: "То, что вы сделали одному из братьев Моих меньших — сделали Мне". Он будет судить не по "убеждениям" людей, а по их делам. Тот, кто служит ближнему, служит Богу, пусть даже он этого не осознает»².

Характер, особенности этой любви как связи Христа и Бога, Бога и человека раскрываются в притчах и всего более — в притче о блудном сыне. А. А. Гусейнов глубоко и верно раскрывает эту связь: «...свое отношение к Богу он мыслит как отношение сына к отцу. Это отношение "сын-отец" является ключевым для понимания позитивной программы Иисуса. Добродетель сына состоит в послушании отцу. Не как я хочу, а как ты хочешь, Отче, — это постоянный и основной мотив Иисуса... Вся молитва (отсюда и ее краткость), которой учит Иисус и которая начинается словами "Отче наш", по сути сводится к одной-единственной просьбе: "Да будет воля Твоя и на земле, и на небе".

...Принять волю отца — значит строить свою жизнь в соответствии с ней. Именно строить, отдавать ей всего себя... Сын не просто принимает волю отца, он принимает ее как свою, как плодоносящий источник собственной жизни».

«Почему же сын послушен отцу?» — спрашивает А. А. Гусейнов и отвечает: «Это происходит не потому, что отец обладает властью приказывать. Отец — не начальник. И не потому, что отец справедлив. Отец — не

¹ Евангелие в точном переводе: Благая Весть.

² *Мень А.* Сын человеческий. Брюссель, б/г. С. 97-99.

судья. И не потому, что отец больше знает, мудрее его. Отец — не учитель. Сын послушен отцу по той причине, что ни у кого о нем, о сыне, не болит так сердце, как у отца. „Отец любит сына" (Ин. 5:20) — именно это качество делает отца — отцом... То, что присуще любому отцу, представлено в небесном отце с полнотой, позволяющей сказать: Бог есть любовь. Бог Христа есть Бог любящий, милосердный. Отсюда — идея триединства¹, которая, в той мере, в какой она поддается рациональной интерпретации, может быть истолкована в качестве превращенной формы утверждения любви как первопринципа бытия².

Христос излучает любовь, любовью исполнено его отношение и к близким ему людям, и к его ученикам, и к каждому человеку, но особенно — к человеку страждущему, оскорбленному, униженному, презираемому или просто «отодвигаемому на задний план», будь то мужчина, или женщина, или ребенок. На вопрос учеников — «Кто больше в Царстве Небесном?» — Иисус позвал к себе ребенка и сказал: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном; и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает; а кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, лучше было бы если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской»³.

Он воистину «призывает милость к падшим» — достаточно напомнить его отношение к женщине, уличенной в измене мужу. Книжники и фарисеи «...сказали ему: Учитель! Эта женщина взята в прелюбодеянии. Моисей заповедовал нам побивать таких камнями. Ты что скажешь? Он... сказал им: Кто из вас без греха, первый брось в нее камень... Они же, услышавши то и будучи обличаемы

¹ Идея триединства стала в христианстве основным догматом: «Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой» — единосущны, но в трех ипостасях (в трех лицах).

² Гусейнов А. А. Великие моралисты. С. 99-100. Отметим, что суждения «Бог есть любовь» и то, что это «Любовь Отца к Сыну и Сына к Отцу» подчеркнута и у папы Иоанна Павла II, и у А. Меня.

³ Евангелие от Матфея. 18: 3-6.

совестью, стали уходить один за другим... и остался один Иисус и женщина, стоявшая посреди... Иисус... сказал ей: Женщина! Где твои обвинители? Никто не осудил тебя? Она отвечала: Никто, Господи! Иисус сказал ей: И Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши»¹. Об этом свидетельствует и его отношение к блуднице, омывшей ему ноги в доме Симона², и к Закхею, начальнику мытарей в Иерихоне³, и многие из притч, им рассказанных.

Из поступков и оценок Христа становятся ясными качества той любви, о которой прежде всего и идет речь: это не эрос, не филиа, а агапе — любовь как духовное единение, распространяющееся на всех людей⁴. «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди»⁵. Эта любовь смиренна, деятельна, бескорытна — поскольку включает в себе служение другим людям, исключаящее любое возвышение над другими и право нравственного суда над другими, поскольку нет безгрешного человека («Не судите, да не судимы будете»; «И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревно в твоём глазе не чувствуешь?» (Мф., гл. 7; 1, 3)⁶; деятельна, поскольку подразумевает органическое единство слова и дела, требует деятельного отношения к жизни; бескорытна, поскольку, хотя всякий достоин любви, но оступившиеся, падшие — больше других: отсюда — прощение раскаявшихся грешников. Однако, как подчеркивает А. А. Гусейнов, подлинное испытание любви человека — его отношение к врагам. В этом вопросе Иисус Христос совершил подлинную революцию. Нельзя понять и принять этику

¹ Евангелие от Иоанна. 8: 3-11.

² Евангелие от Луки. 7: 36-50.

³ Там же. 19: 1-10. Мытарь — сборщик имперских налогов в Палестине.

⁴ Гусейнов А. А. Великие моралисты. С. 106. По Гусейнову, «в древнегреческом языке — языке, на котором дошли до нас Евангелия, — понятие любви фиксировалось, по крайней мере, в трех терминах. Это эрос, что означает любовь-страсть; филиа, что означает любовь-дружбу; агапе, что означает любовь-духовное единение. Любовь-страсть индивидуальна, любовь-дружба охватывает особый круг людей, любовь-духовное единение распространяется на всех людей. Эрос есть любовь восходящая... филиа есть любовь уравнивающая... агапе есть любовь нисходящая, когда человек относится к другим людям жертвенно, ставит себя ниже их».

⁵ Евангелие от Иоанна. 14: 15.

⁶ Евангелие от Матфея. 7: 1, 3.

Христа без понимания и принятия его заповеди: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, благословляйте проклинаящих вас и молитесь за обижающих вас» (Лк. 6:27-28)¹.

Необычность этой заповеди, во-первых, в том, что она не просто усиливает соответствующую заповедь Закона², но противостоит древнему Закону: «Вы слышали, что сказано: око за око, и зуб за зуб... А я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую... Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего, и ненавидь врага твоего... А я говорю вам: любите врагов ваших»³. Во-вторых, в том, что Христос подробно ее разъясняет, показывая недостаточность любви к ближним — так делают и мытари, и язычники; только следуя этой заповеди «да будете сынами Отца нашего Небесного; ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных»⁴.

Различие между Законом и Благодатью с наибольшей отчетливостью выступает в заповеди о любви к врагам. Закон знает лишь равное воздаяние и за добро, и за зло. Мера Закона — справедливость; по учению Иисуса, милосердие выше справедливости и не подразумевает меры. Его основание — любовь Бога Отца к людям, а она безмерна.

Этика Христа, связывая любовь и свободу, обращена не к некоей особой группе, и не к толпе — она обращена к личности, к каждому человеку и каждому предлагает

¹ Гусейнов А. А. Великие моралисты. С. 106; Евангелие от Луки. 6: 27, 28.

² Так, в Евангелии от Матфея Христос говорит: «Вы слышали, что сказано древними: не убивай; кто же убьет, подлежит суду... А я говорю вам, что всякий гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду... Вы слышали, что сказано древними: не прелюбодействуй... А я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем. Сказано также, что, если кто разведется с женой своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать, и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует. Еще слышали вы, что сказано древними: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои... А я говорю вам: не клянитесь вовсе... но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого» (Евангелие от Матфея. 5: 21-22; 27-28; 31-32; 33; 34; 37).

³ Евангелие от Матфея. 5: 38, 39; 43, 44.

⁴ Там же. 5: 45.

свободный, самостоятельный выбор; Иисус лишь постоянно подчеркивает, что принятие веры в Отца Небесного неизбежно приводит любого уверовавшего в сердце своем к той переоценке ценностей, которая для человека, полностью погруженного в земной мир, непонятна и немыслима, а для поверившего в Царствие Небесное — естественна.

Так, Пилат, допрашивая Иисуса, неспособен понять Его слова: «Царство мое не от мира сего»¹. Можно долго объяснять различие двух миров и разных систем ценностей; а можно, как Иисус, рассказать притчу о жемчужине: «...подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который, нашед одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее»². Иисус многократно сопоставляет Царство Небесное и царство земное, чтобы подчеркнуть истинную ценность Небесного Царства и преходящий характер земных благ: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапываются и крадут; но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапываются и не крадут; ибо где сокровища ваши, там будет и сердце ваше... Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом не радеть. Не можете служить Богу и маммоне»³. Следует подчеркнуть, что и в последующих словах — о птицах небесных, которые «...не сеют, не жнут... а Отец Небесный питает их...» и о полевых лилиях, которые «не трудятся, не прядут», главная мысль — о том, что люди, чрезмерно привязанные к земному, постоянно обуреваемы заботой — что есть? во что одеться? — «всего этого ищут язычники», вам же, уверовавшим, должно знать, что «...Отец ваш Небесный знает, что вы нуждаетесь во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды его, и это все приложится вам»⁴.

¹ Евангелие от Иоанна. 18: 36.

² Евангелие от Матфея. 13: 45-46.

³ Там же. 6: 19, 20, 21; 24. Маммона означает всякие роды обладания, наследия и приобретения, вообще всякое имущество и деньги (Толковая библия. Т. 8. С. 134).

⁴ Там же. 6: 26; 28; 31, 32, 33.

Смысл этих и многих других слов Иисуса в том, чтобы показать истинный масштаб ценностей, неизмеримое превосходство духовных ценностей перед материальными — «не хлебом единым» жив человек! Важно и то, что Иисус не отрицает нужды в материальных ценностях, в земном — не требует аскетизма как внешнего проявления святости, но глубокого внутреннего перерождения, ибо «Царство Божие внутри вас». Здесь еще один, чрезвычайно важный момент этики Христа, отличающий его от «книжников и фарисеев» всех времен, ибо они на первое место в богопочитании ставят приверженность к обрядам, ритуалам, буквальному соблюдению заповедей, беспокоясь о букве Закона, а не о его духе. Закон дан человеку — и для Христа естественно разумное отношение к заповедям, принцип которого он выразил с предельной простотой и лаконичностью: «Суббота для человека, а не человек для субботы»¹. Точно так же, хотя деление пищи на «чистую» и «нечистую» исходило из Библии, Иисус объявил его устаревшим, ибо «нечистыми» могут быть только мысли, побуждения и поступки людей².

¹ «Помни день субботний» — заповедь Закона, согласно которой суббота — день Отдыха. Она не позволяла повседневным заботам захлестнуть душу, предоставляла время для молитвы и размышления; она давала перерыв в труде всем: свободным, и рабам, и даже домашним животным.

Однако была здесь и обратная сторона. Многие набожные люди, храня святость «седьмого дня», стали придавать ему преувеличенное значение... Уставные запреты продолжали расти, затемняя цель благословенного Божьего дара. Педанты буквально парализовали жизнь в субботу. Христос видел в подобных взглядах искажение духа Моисеевой заповеди. «Суббота создана для человека, а не человек для субботы», — говорил Он.

...В Синагогу пришел человек с парализованной рукой, надеясь получить исцеление от Учителя. Был праздничный день, и ревнители Закона ждали: как поступит Назарянин? Он же велел больному выйти на середину и задал присутствующим вопрос: «Дозволяется ли в субботу делать добро или зло? Спасти жизнь или погубить?» «Они, — пишет евангелист Марк, — молчали. И обведя их гневным взором, скорбя об огрубении сердец их, говорит человеку: „Протяни руку твою!“ И он протянул, и восстановилась рука его» (Евангелие от Марка, 3; 1-6) {*Мень А. Сын человеческий. С. 108*},

² *Мень А. Сын человеческий. С. 109.* В Евангелии от Матфея сказано: «И призвав народ, сказал им: слушайте и разумеете: не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека... все, входящее в уста, проходит в чрево и извергается вон, а исходящее из уст — из сердца исходит; сие оскверняет человека; ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления: это оскверняет человека» (Евангелие от Матфея. 15: 10, 11, 17-20).

Всегда для Иисуса на первом месте внутренний смысл, дух Закона, искренность чувств и помыслов, сердце человека, его совесть, согласие полное слова и дела. Он не устает обличать лицемерие, ханжество, любое формальное соблюдение заповедей, которое выхолащивает их смысл: любовь Бога к человеку и взаимная любовь между людьми.

«Иисус говорит о Царстве Небесном как Своем Царстве. Всем державам мира, всем видам человеческого Града он противопоставляет владычество Господне. Царство Божие „не от мира сего“, оно выше всего преходящего; сокрушающая власть Сатаны, оно несет на землю законы Неба.

Эту духовную реальность нельзя ставить в один ряд с каким-либо земным счастьем. Земное счастье хрупко: немного нужно, чтобы развеять его, как сон: но и оно укрепляется и приобретает новый смысл в лучах евангельской радости, которая учит бесстрашию, вселяет уверенность и надежду. ...Таким образом, благая весть Христа есть весть о спасении, о приобщении мира к божественной жизни, как высшей его цели»¹.

Полагаю, что мысли Александра Меня ближе и точнее выражают отношение двух царств, или двух Градов — Небесного и Земного, чем толкование А. А. Гусейнова: «Мир, считает Иисус, не содержит в себе своей ценности; в перспективе небесного царства он ничтожен, каким бы значительным и соблазнительным он ни казался... Иисус не утверждает мир и не отрицает его. Он отодвигает его в сторону... Духовно-нравственный мир Иисус отличает от естественного мира, как высшее от низшего. Первое есть небесное царство, второе — земное царство. Эти два мира никогда не пересекаются. Перейти из одного мира в другой невозможно. Разделяющая их пропасть является непреодолимой... Более того, эти миры и существуют только через взаимное отрицание. Без противостояния небесному царству не было бы земного... Эти царства сходятся между собой только в одной точке — в воле Бога... Нельзя перейти из одного царства в другое минуя Бога, не окупившись в таинство свободы... Свобода только и существует в переходе от одного закона, одной необходимости —

¹ *Мень А.* Сын человеческий. С. 121.

закона и необходимости внешнего мира к другому закону, другой необходимости — закону и необходимости морального мира... Земное царство и небесное царство — два пути, два предела человеческой свободы... Согласно Иисусу, эти пути различаются, как истина и ложь. Один ведет к свету, вечной жизни, а другой — в тьму, вечную смерть»¹.

Рассуждение А. А. Гусейнова, на мой взгляд, скорее выражает позицию древних пророков, отчасти — Иоанна Крестителя, но не Иисуса².

Что же нового содержится в этике Христа, в его благой вести? По сути дела — о многом уже сказано, остается подвести итог.

Первое. Христос не отбрасывает старое (Закон) — он соблюдает преемственность («не отменить Закон, а исполнить»), — но всегда указывает на первенство любви, веры, внутреннего духовного устройства³.

Второе. Подчеркивая первенство внутренних побуждений перед внешней формой, Он раскрепощает человека, «ты уже не раб, а сын Божий», утверждает в каждом человеческое достоинство, способствует рождению личности.

Третье. И словом, и в еще большей мере — примером он разрушает все перегородки между людьми, все виды разобщенности, все уничижающее и оскорбляющее человека, подчеркивая единение всех людей через любовь.

Четвертое. Особенно следует отметить новое отношение к женщине — «Христос возвращает женщине отнятое у нее человеческое достоинство и право иметь духовные запросы»⁴.

¹ Гусейнов А. А. Великие моралисты. С. 117-118.

² Нам предстоит не раз встретиться с подобной точкой зрения на учение Христа — от Блаженного Августина до Иммануила Канта и неокантианцев. Однако повторяюсь: позиция современных известных религиозных деятелей — Иоанна Павла II и Александра Меня, и близкие к ним взгляды Альберта Швейцера, Махатмы Ганди, Мартина Лютера Кинга — великих гуманистов XX в. не просто более оптимистична, она точнее выражает суть, смысл этики Иисуса Христа.

³ См. об этом: *Мень А.* Сын человеческий. Гл. 5. «Благая весть», особенно раздел «Старое и новое».

⁴ См.: Там же. С. 115. Отношение к женщине как личности особенно примечательно уже потому, что даже такие мыслители, как Руссо, Кант и Гегель, не поднялись до этого уровня, не говоря уже о Ф. Ницше.

Пятое. Открыв богатство и неисчерпаемость внутреннего мира человека, Он утвердил право личности, и прежде всего ее нравственную свободу: но не в индивидуалистическом самоутверждении, а самоутверждении через любовь, через отдачу себя, через единение всех в любви; таков смысл последней молитвы Иисуса: «да будут все едино: как Ты, Отче во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино»¹.

ХРИСТИАНСТВО: ОКОНЧЕН ЛИ СТАРЫЙ СПОР?

«История работает основательно: она подчинила искреннюю социальную фантазию христианской морали своему развитию, пролегшему через частнособственнические, классово-антагонистические формации, блестяще показав тем самым, как она умеет добро превратить в зло. Содержание христианской религии меняется таким образом, что она становится незаменимой идеологией эксплуататорских классов»².

Если в раннем христианстве, по мнению Ф. Энгельса, анализировавшего Откровение Иоанна Богослова, которое он считал предшествующим Евангелиям, «...нет ни догматики, ни этики позднейшего христианства; но зато есть ощущение, что ведется борьба против всего мира и что эта борьба увенчается победой... Итак, здесь и речи еще нет о "религии любви", о призыве: "Любите врагов своих, благословляйте ненавидящих вас" и т. д.; здесь проповедуется месть, неприкрытая месть, здоровая, чест-

¹ Евангелие от Иоанна. Гл. 18; 21. Иоанн Павел II кратко определил то новое, что содержится в Благой вести Христа: «...здесь ясно выражен принцип утверждения личности, которая ценна просто тем, что она — личность, „единственное на земле творение, которого Бог восхотел ради него самого“. Вместе с тем личность осуществляется через любовь... Человек утверждает себя полнее всего, отдавая себя. Это и есть полное исполнение заповеди любви. Это — и полная истина о человеке, которой Христос научил нас Своею жизнью... Поэтому в Евангелии мы найдем последовательную декларацию всех прав человека» (*Папа Иоанн Павел II. Переступить порог надежды. М., 1995. С. 246-247*).

² *Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 206-207.*

пая месть гонителям христиан»¹, то в последующие времена «...Социальные принципы христианства превозносят трусость, презрение к самому себе, самоуничужение, смирение, покорность, словом — все качества черни, но для пролетариата, который не желает, чтобы с ним обращались как с чернью, для пролетариата смелость, сознание собственного достоинства, чувство гордости и независимости — важнее хлеба»².

Весьма характерно для критиков христианства — и это отнюдь не только позиция, занимаемая в целом марксистской философией, — противопоставление раннего и позднего христианства; близка к ней и точка зрения, различающая характеристику личности Христа и объективного основания христианского мировоззрения: «Христос воплотил в себе боль, безысходность, безнадежность при- давленных социальным гнетом народных масс Римской империи. К милосердию зывают побежденные, к справедливости — бесправные, к любви — отверженные... Когда мы говорим, что источником евангельского нравоучения является бессилие, то не имеем в виду бессилие Христа как личности, о которой можно судить по евангельским рассказам. Напротив, образ евангельского Христа являет нам человека большой духовной силы, способного выдержать самые тяжелые испытания ради идеи служения людям и, более того, принять ради нее смерть. Точно так же и немало христиан, глубоко веривших и стремившихся жить по вере, были людьми большой силы воли и мужества, о чем свидетельствуют, в частности, и их "подвиги" на поприще самоистязания. Тем не менее социально-психологический источник, из которого родилась евангельская нравственная проповедь, — это слабость, бессилие перед условиями социальной жизни»³.

Таким образом, в истолковании исторической роли христианства в философско-этическом учении марксизма превалирует негативная оценка, базирующаяся на

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. В 50 т. Т. 22. С. 478, 485.

² Там же. Т. 4. С. 204-205.

³ Щербаков В. Н. Иллюзия добра. Моральные ценности и христианская вера. М., 1982. С. 126, 131.

характеристике его социальной роли, отождествлении христианства с церковью и ее ролью в классово-антагонистических формациях и на отрыве морали от реальной жизни, в том, что, выдвинув идею примата морали над действительностью, христианство превратило мораль в абстрактный и бессильный, заведомо неосуществимый идеал¹.

Ответом на все приведенные суждения и оценки² оказывается рассуждение Александра Меня, которым завершается его труд «Сын человеческий».

«Столетия, минувшие с пасхального утра в Иудее, не более, чем пролог к богочеловеческой полноте Церкви, начало того, что было обещано ей Иисусом. Новая жизнь дала только первые, подчас еще слабые ростки. Религия благой вести есть религия будущего. Но Царство Божие уже существует: в красоте мира и там, где среди людей побеждает добро, в истинных учениках Господа, в святых и подвижниках, в тех, кто хочет идти за

¹ Приведу несколько типичных высказываний.

«Осознание широкими массами своего материального бессилия перед лицом немногих угнетателей ведет к возвеличиванию чисто духовных ценностей и т. п., к пассивности, к непротивлению, к несотрудничеству, которые, тем не менее, являются все же защитой, но защитой слабой и трудной, подобной защите матрасом от пуль» (*Грашии А.* Избранные произведения. М., 1959 Т. 3. С. 312).

«Будучи на самом деле проводником воли господствующего класса и сама являясь нещадным эксплуататором, церковь изображает себя как посредника между человеком и богом, приписывая! себе морально-спасительную функцию... Это делает ее изощренным, исключительно коварным орудием духовного закабаления трудящихся... Церковь смещает направление нравственных поисков, оторванных от борьбы за переустройство социальных отношений» (*Гусейнов А. А., Иррлиц Г.* Краткая история этики М., 1987. С. 211).

«Религиозный идеал лишен подлинно нравственного содержания. Человек, ориентирующийся на такой идеал, идет на всевозможные лишения не для того, чтобы принести пользу или радость другим людям, а ради служения вымышленной идее и ложной цели. Стремление осуществить аскетический идеал губит самые ценные человеческие способности: любовь, преданность своему отечеству, сострадание и заботу о людях» (*Апресян Р. Г., Гусейнов А. А., Скрипник А. Н.* Основы марксистско-ленинской этики. М., 1987. С. 160).

² Отмечу еще раз: я ограничиваюсь изложением критических суждений, сформулированных в марксизме, именно потому, что они отличаются четкостью, последовательностью, непримиримостью и касаются самого существа, а не частных деталей.

Ним, кто не покинул Христа среди тяжелых испытаний Его Церкви...

Христианство упрекают в том, что оно мало улучшило жизнь общества за период внешнего господства Церкви, т. е. в средние века. Но правильно ли считать эту эпоху "веками веры"? Ведь компромиссов, измен, отступничества в то время было куда больше, чем подлинного осуществления воли Христовой.

Евангелие не могло быть усвоено античным и средневековым человеком во всей полноте. Только отдельные, хотя и многочисленные ручьи личной святости пробивали плотину непросветленного сознания. К тому же цель, поставленная миру Христом, слишком велика; она превосходит возможности отдельных культур. Нужны, наверное, еще сотни и тысячи лет, чтобы закваска сделала свое великое дело.

Каждая мировая религия переживает три этапа: исход, распространение и консервацию. Этому закону, на первый взгляд, должно будет подчиниться и христианство. Однако, застывая и угасая на время, Оно будет постоянно воскресать к новой жизни. Мир попытается истребить его во имя Олимпа, Кесаря, Империи; он вынесет Церкви смертные приговоры от лица Разума, Науки, Прогресса и других богов неоязычества. С ней будут расправляться философы и диктаторы. Христианство выдержит, наконец, самое мучительное испытание — незрелость и недостойность своих исповедников. Его учение будут упрощать и искажать. И все же оно не сломится.

Цивилизация нового времени, усвоив лишь частные выводы из богочеловеческой веры и порвав с ее корнями, познает горечь несбывшихся надежд. Сооружая вместо Царства Божия вавилонскую башню, оно придет к тому же печальному итогу, что и древние ее строители. Мечты о свободе обернутся новыми видами порабощения, победы разума поставят под угрозу жизнь на Земле, речи о братстве кончатся террором и мировыми войнами.

Но и после этого бессилию Запада и одичанию Востока, бездуховности и моральному оскудению будет противостоять Евангелие Иисуса. В преследованиях христианство окрепнет, скованное "лжебратиями" — разорвет

цепи. Как говорил Иоанн Златоуст, вера Христова — "вечно обновляется"¹.

Происходит это потому, что Сын Божий реально присутствует в жизни церкви. В Нем — Ее сверхчеловеческая сила. Поэтому в каждой эпохе мы найдем динамичное, живое, открытое христианство, чающее Царства Божия... "Облеченное во Христа", оно будет продолжать свой путь, зная, что воля Отца должна осуществляться "на земле, как на небе".

...То, что в XX в. героями Церкви признают таких людей, как Максимилиан Кольбе или мать Мария, погибших в концлагерях за своих братьев и сестер, будет свидетельством неистощимой нравственной энергии христианства, и даже больше: ее роста в сравнении с минувшими эпохами.

...Только единение с Христом делает людей носителями высшего бытия, помогает им не отвергнуть, но освятить мир, приобщить его к божественной жизни, вернуть Творцу "умноженные таланты".

Задача эта неисчерпаема, она открывает бесконечные просторы за пределами нашего мира и нашей истории»².

Окончен ли старый, но из века в век повторяющийся спор? Нет. Но хотелось бы сделать два замечания.

Первое. Если вдуматься в марксистскую критику христианства, то окажется, что она часто «бьет мимо цели»: очевидно, что Христос не был социальным реформатором, не занимался политикой, — и на все рассуждения с позиций социально-политических он ответил бы, как от-

¹ Примечательно суждение Н. А. Бердяева [Христианское сознание] «одухотворяется, очеловечивается через кризисы и катастрофы, которые, видимо, могут производить впечатление смерти самого христианства. Можно в конце концов признать, что и Спиноза со своей борьбой с антропоморфизмом, и злые издевательства Вольтера, и критика Канта, и диалектика Гегеля, и антропологизм Фейербаха, и обличение классовой лжи Марксом, и библейская критика, и мифологическая теория, и восстание против христианства Ницше, и провокации Розанова — были обогащающим опытом, были очистительным огнем. Революции, как бы они ни были ужасны, какой бы ни принимали богоборческий характер, имели очистительный характер, повышали качество религиозной жизни». (Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека // Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 150.)

² *Мень А.* Сын человеческий. С. 318; *Он же.* История религии. М., 1992. Т. 6. С. 487-488, 490.

ветил Понтию Пилату: «Царство мое не от мира сего», — и те, кто судит его с точки зрения Спартака или Бар-Кохбы, не понимают его так же, как прокуратор Иудеи. Здесь даже нет, строго говоря, спора, ибо нет точки соприкосновения.

Второе. Действительный предмет спора — характер христианской морали, то, что верно подчеркнуто В. И. Лениным: «Христианство из морали сделало бога». Речь, таким образом, идет о критике того, что можно называть этикой Христа, — а это этика любви, основанная на моральном абсолюте, ибо исток ее, по слову Христа, — в Боге. Этике любви марксизм противопоставил этику борьбы, утверждению морально-высшего как Небесного Царства или Царства Божия (которое, однако, «внутри нас») — морально-высшее, как реализацию коммунистического идеала, т. е. Царства Божия на земле. Но тем самым спор переведен в сферу морали, моральных ценностей, где, по определению, не может быть добыта научная истина, но лишь правда-истина, которая основанием имеет не знание, а веру.

Но проблема веры — это прерогатива личности, которая, к слову сказать, юридически закреплена в «Декларации прав человека», в Конституции Российской Федерации и в законе о свободе совести. Разум здесь и в прошлом, и в настоящем, и, пожалуй, в любом отдаленном будущем, как доказал уже Иммануил Кант, — бессилён. Теизм и атеизм не более, чем варианты веры (так же, как, скажем, агностицизм).

Поэтому, относясь с уважением к принципу свободы совести, я считаю, что, сколь ни велик бы был пафос обличения той или другой веры, если не совершать насилия над человеком — ничего не поделаешь: пытайся убедить, обратись к своей вере, но, как в честном соревновании, не пользуйся *argumentum ad Nominem* и тем паче — подтасовками и передержками.

Таким образом, утвердившись в мысли, что возникновение христианства — с любых точек зрения — замечательное событие, переворот, революция духовная, — озвратимся на конкретно-историческую почву — к той похе, которую называют первыми веками новой эры, похе крушения Римской империи и особенностям этики I-V вв.

§4. ФОРМИРОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Христианские этические концепции восходят к Библии¹, собранию древних текстов, включающих памятники древнееврейской литературы XII-II вв. до н. э. (Ветхий Завет) и памятники раннехристианской литературы (вторая половина I в. — первая половина II в. н. э.).

«Мировоззрение Пятикнижия (первый цикл Ветхого Завета — *В. И.*) в целом сугубо мифологично, хотя в сравнении с современными ему гомеровскими поэмами или индийскими Ведами Пятикнижие отличается более тесной связью с земными, историческими реалиями, с повседневной моральной и религиозной практикой; в нем царствует юридический и прагматический дух... Боже-

¹ Так, в Книге премудрости Иисуса сына Сирахова говорится о премудрости, ее непостижимости («Всякая премудрость от Господа и с ним пребывает вовек. Песок морей и капли дождя и дни вечности кто исчислит? Высоту неба и широту земли, и бездну и премудрость кто исследует? ... Источник премудрости — слово Бога Всевышнего и шествие ее — вечные заповеди... Он произвел ее... и излил ее на все дела Свои, и на всякую плоть по дару Своему и особенно наделил ею любящих Его» (1: 1-3, 5, 8-10). «Корень премудрости — бояться Господа, а ветви ее — долгоденствие. Страх Господень отгоняет грехи, не имеющий же страха не может оправдаться» (1: 20-21). Далее говорится о том, как приобрести премудрость, о ее природе и благодеяниях, в числе которых, во-первых, особенности межчеловеческих отношений: обязанности детей по отношению к родителям, милосердие к нищим, отношение к друзьям («Верный друг — крепкая защита: кто нашел его, нашел сокровище. Верному другу нет цены и нет меры доброте его» (6; 14-15)), отношения в семье, отношение к ближнему, благоразумие во взаимоотношениях между людьми («Не спорься с человеком сильным... Не заводи тяжбы с богатым... Не спорь с дерзким на языке... Не шути с невеждою... Не заводи ссоры со вспыльчивым... Не советуйся с глупым... Не открывай каждому своего сердца, чтобы он дурно не отблагодарил тебя» (8: 5)), Поведение в отношении женщины («Не будь ревнив к жене сердца твоего и не подавай ей дурного урока против тебя самого. Не отдавай жене души твоей, чтобы она не восстала против власти твоей» (9:1-2), т. е. будь господином жены, а всех остальных женщин избегай — и порочных и добродетельных, дабы не впасть в греховный соблазн. Во-вторых, характеризуются морально-психологические качества: смирение и кротость, истинный и ложный стыд, самообладание, опасность гордыни. В-третьих, правила благой жизни: как избегать грехов, каковы дела милосердия и благочестия, в чем заключается истинная слава. И, наконец, советы в повседневном поведении: мудрость в словах, мера в деятельности («Не берись за множество дел: при множестве дел не останешься без вины» (10: 11).

ственный закон рассматривается почти исключительно как руководство к благополучию в этой земной жизни. Религиозность Пятикнижия сводится в основном к вере в то, что единственный бог создал этот мир, поддерживает его и через свое провидение руководит его развитием, что он открыл свою волю в знамениях и Законе и требует послушания»¹. Дидактический цикл Библии начинается книгой Иова, к нему относится книга Притч, приписываемая Соломону, книга Екклезиаста, книга премудрости Соломона и, особенно, книга Иисуса сына Сирахова, — все они в значительной степени касаются этических проблем и содержат наставления в практической морали.

Если в книге Иисуса сына Сирахова лейтмотивом наставлений является ссылка на всемогущество Бога («Доброе и худое, жизнь и смерть, бедность и богатство — от Господа. Даяние Господа предоставлено благочестивым»², то в книгах Притч Соломона житейские наставления, по сути, носят вполне светский характер, а в его Песни песней вообще нет упоминания о Боге: это гимн любви, любви всепоглощающей, земной, исполненной радости и полноты жизни.

Напротив, книга Екклезиаста исполнена глубокого, выстраданного пессимизма: ее автор, испытав на себе все радости земной жизни, овладев знанием, пришел к заключению о бренности и преходящем характере всего земного, о том, что все повторяется: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: "Смотри, вот это новое", но это было уже в веках, бывших прежде нас. Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после»³.

Но хотя Екклезиаст, испытав наслаждения и горести, обладая богатством и усиленно трудясь, познав мудрость и увидев глупость человеческую, жестокость и несправедливость жизни, — «праведник гибнет в праведности своей; нечестивый живет долго в нечестии своем...

¹ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 89.

² Книга Иисуса сына Сирахова. 11: 14-15.

³ Книга Екклезиаста. 1: 9-11.

Мудрый умирает наравне с глупым... Все идет в одно место; все произошло из праха и обратится в прах...» — не устает повторять: «все суета сует и томление духа»¹, он не остается в бездне отчаяния. Заклучив, что человек не может постигнуть *дел* Божиих, ибо во всем — воля Его, Екклезиаст утверждает, что «всему свое время, и время всякой вещи под небом»². И потому, возлюбив мудрость, поскольку преимущество ее «перед глупостью такое же, как у света перед тьмою»³, надо жить, трудиться, радоваться жизни, иметь друзей, помогать бедным и страждущим: «Итак иди, ешь с веселием хлеб твой и пей в радости сердца вино твое, когда Бог благоволит к делам твоим... Наслаждайся жизнью с женой, которую любишь во все дни суетной жизни твоей и которую дал тебе Бог под солнцем на все суетные дни твои; потому что это — доля твоя в жизни и в трудах твоих, какими ты трудишься под солнцем. Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости... Утром сей семя свое, а вечером не давай отдыха руке твоей; потому что ты не знаешь, то или другое будет удачнее, или то и другое равно хорошо будет. Сладок свет и приятно для глаз видеть солнце. Если человек проживет и много лет, то пусть веселится он в продолжении всех их, и пусть помнит о днях темных, которых будет много: все, что будет, суета»⁴.

Мудрость позволяет разумно взглянуть на бренность земной жизни, понять, что в ней всему есть время, и принять ее, со всеми ее превратностями, не стеная, плача и жалуясь, но с открытым сердцем, жить в трудах и радости, доколе «...возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу»⁵.

Важно подчеркнуть, что взятые в совокупности — при всей их сложности, противоречивости — напомним книги Библии, которые складывались четырнадцать веков, принятые христианством как богооткровенные, священ-

¹ Книга Екклезиаста. 7: 15, 2: 16, 3: 20, 1: 14, 2: 26, 4: 4, 12: 8.

² Там же. 3: 1.

³ Там же. 2: 13.

⁴ Там же. 9: 7, 9-10, 11: 6-8.

⁵ Библия. Брюссель, 1989. С. 896.

ные наставления и поучения не отрицают жизни земной, полагают человека лучшим и любимым творением Бога и, пожалуй, применительно к двум царствам — Земному и Небесному — применяют мудрые слова Екклезиаста: «Всему свое время».

«Екклезиаст», бесспорно, философско-этическое и религиозно-философское произведение, приписываемое царю Соломону (середина IX в. до н. э.), но, согласно современным исследованиям, получившее окончательное оформление значительно позже (IV—III вв. до н. э.)¹.

Взаимовлияние греческой эллинистической и еврейской культур происходило уже в границах империи Александра Македонского, но в области философско-этической мысли возникает в Египте, во времена правления династии Птолемеев. Первым значительным шагом был перевод книг Ветхого Завета на греческий язык — «Септуагинта». В Александрии сложилась и философская школа, один из первых деятелей которой, Аристобул Александрийский из Панеи, был автором грекоязычного комментария к «Торе», аллегорического истолкования «Танаха» и выведения древнегреческой культуры из иудейской².

«К концу I в. до н. э. робкие попытки диалога между эллинизмом и верой Библии сменились в Александрии зрелым философским синтезом... Ветхий Завет уже давно ждал человека, который принял бы на себя миссию выразить Откровение в умоглядной форме. Таким человеком стал Филон»³.

Филон Александрийский (20 г. до н. э. — 54 г. н. э.) принадлежал к знатной и богатой семье, получил традиционное эллинское образование, одновременно сохраняя верность иудаизму. Он учился в философской (Александрийской) школе, изучал Платона и стоиков (особенно —

¹ А. Н. Чанышев, ссылаясь на работу И. М. Дьяконова в книге «Поэзия и проза Древнего Востока» (М., 1973), дает подробную справку, согласно которой «Екклезиаст», одна из самых поздних книг Библии (создана в середине III в. до н. э.), вошла в греческий перевод Ветхого Завета — «Септуагинту» (II в. до н. э.). (См.: Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 350-352).

² См.: Чанышев А. Н. Указ. соч. С. 365-366.

³ Мень А. История религии. Т. 6. М., 1992. С. 445.

Клеанфа и Посидония). В юности вместе с друзьями предавался радостям жизни, но не менее увлечен был философией и рано (под влиянием трудов Аристокла) занялся экзегезой¹. В своих душевных поисках он, чтобы одолеть искушения, хотел стать отшельником, но пришел к мысли, что главное — не внешняя аскеза, но духовная твердость: «Истинная стойкость и незыблемый покой есть то, что мы испытываем в присутствии Бога, Который Сам всегда неизменен... иногда, находясь среди многотысячной толпы, я умиротворялся мыслью: Бог изгнал сумятицу из моей души и научил меня, что не от места зависит доброе или дурное расположение, а от Самого Бога, Который движет и влечет колесницу моей души, куда хочет»². Уже в этом высказывании органично сплавлены религиозная вера, стоицизм и платонизм — что и определило все мировоззрение Филона. В своих многочисленных трудах³ он, используя метод аллегории, «поверяет» религиозное учение иудаизма античной философией. Согласно Филону, Библия имеет буквальный и смещенный смыслы — и по этому второму смыслу библейские события и деятели символизируют понятия и истины моральные, духовные и метафизические. Так, «Древо жизни» есть высшее богочитание, а прочие райские деревья — разнообразие человеческих «мнений». Четыре реки суть аллегория важнейших добродетелей. Когда страсти (Змеи) овладевают разумом, человек отдаляется от Бога... исход Авраама из земли предков [символизирует] «плоть и вожделение, которые человек должен преодолеть», а камень, на который Иаков положил голову и заснул, означает требование «избегать изнеженного и роскошного образа жизни»⁴.

¹ Экзегеза (греч. *exegese* — толкование): объяснение не совсем понятного текста. С александрийских времен появилась специальная литературная форма — комментарии к целым сочинениям или отдельным их частям (толкование Библии) (Словарь античности. М., Л. 989. С. 648).

² Цит. по: *Мень А.* История религии. М., 1902. Т. 6. С. 448.

³ К ним прежде всего относится серия трактатов «Аллегорический комментарий к Пятикнижию». По мнению Д. Реале и Д. Антисери, «особенно прекрасные» из них «Сотворение мира», «Аллегории Законов», «Наследни к божественного», «Переселение Авраама», «Мутации имен» (См.: *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней». Средневековье. СПб., 1994. С. 27— 28).

⁴ Цит. по: *Мень А.* История религии. М., 1992. Т. 6. С. 452, 454.

Уже эти примеры показывают не только особенность метода, но и этическую направленность рассуждений Филона: внимание его обращено на судьбу индивидуальной души, устремленной к сверхчувственному. К «верховной цели жизненного пути человека», согласно Филону, ведут три дороги, которые олицетворены Авраамом, Исааком и Иаковом» Первый путь — путь рационализма, интеллекта или «научения», подводит к «естественной теологии» — познанию Бога через его творение — «мысль ведет нас к восприятию Бога как Души вселенной». Но на этом пути все завершается отрицательным определением Бога (так Филон впервые четко сформулировал апофатический, «отрицательный» принцип богословия). Познание Бога недоступно рациональным путем: «Не думаю, чтобы Сущее, каково Оно есть по своей природе, могло бы быть познано каким-либо человеком... Поэтому ему нельзя дать даже имени...» Бог все превосходит — «Он лучше блага, прекраснее красоты, блаженнее счастья... больше самой жизни...» Богослов может знать о Нем «только то, что Он существует, а не то, каков Он есть»¹.

Второй путь — путь любви: это путь Исаака, чье имя есть радость — радость, даруемая любовью Божьей, которая не «достигается», а свободно изливается в душу человека. Это путь немногих, путь религиозного экстаза: «Не видим ли мы свет через него самого? Так и Бог, будучи Своим собственным сиянием, познается только через Себя... исполни себя вдохновенным безумием... как вдохновлялись пророки. Ибо мысль, охваченная божественным Откровением, уже не принадлежит себе, а прорывается из глубины, внушенная небесной волей, рожденная Реальностью, устремленная ввысь. Она несет в себе истину, указующую путь и устраняющую все преграды, так что путь становится ровным и по нему можно идти. Таков разум, повинующийся Богу»².

И, наконец, путь Иакова есть путь упражнения, аскезы. Несовершенство мира обусловлено несовершенством

¹ Там же. С. 455. Эта точка зрения — апофатизм, т. е. утверждение через отрицание, была принята отцами Церкви.

² Цит. по: *Мень А.* История религии. Т. 6. С. 456.

«не сущего», материи, мертвенности Хаоса. «Кожаные одеяния» первых людей, о которых сказано в Книге Бытия, — не что иное, как тленная плоть. «Удаляйся прочь от земной вещественности, что тебя окружает, беги из грязной тюрьмы своего тела, изо всех сил беги от соблазнов похоти, тюремщиков этой темницы! В борьбе с ними не пренебрегай никакими средствами!»¹

Таким образом, уже Филон наметил те три пути познания Бога, которые станут в средние века одной из важнейших религиозно-этических проблем: путь знания, веры и любви (мистического экстаза).

Сам Бог непознаваем, но есть свойства Бога, доступные пониманию человека: «Единый, реально существующий Бог обладает главным образом и прежде всего двумя свойствами: благостью и могуществом. Благостью он создал мир, а правит им по Своему могуществу»².

Суть этики Филона выражена в оптимистичном суждении: «Бог сотворил человека свободным, чтобы он употребил дарованные ему силы, добровольно и свободно выбирая достойную цель, различая между добром и злом, возвышенным и низким, называя своими именами справедливое и несправедливое, добродетель и порок, выбирая хорошее и избегая дурного... Тот, кто чтит добродетель в соответствии с праведностью и принимает свет истины... всегда готов к смерти с мужеством, недоступным пороку, всегда сохраняя невозмутимость души. Желая получить эту великую благодать, он познает бессмертный совет: стать достойным Провидения посредством своей безмятежности»³.

Вместе с тем истинный мудрец не должен гнушаться житейскими делами: «Гражданская служба есть предмет насмешек для многих. Вероятно, никогда не понимали, какая это полезная деятельность. Начни тогда с какого-либо занятия и практикуйся в делах частной и общественной жизни. И когда, соединив добродетели главы дома и гражданина, ты достигнешь совершенства в этих сферах, начинай — как человек уже вполне

¹ *Мень А.* История религии. Т. 6. С. 459.

² Там же. С. 456.

³ Там же. С. 459-460.

готовый — свой переход к более просветленному образу жизни. Ибо деятельность идет впереди созерцательной жизни»¹.

А. Менъ высоко оценивает личность мыслителя и его влияние на виднейших представителей патристики: «Эллин и иудей в одном лице, патриот и гражданин мира, человек веры, свободный от обскурантизма, Филон следовал заветам Торы, но не желал становиться фанатиком. Запад и Восток... обрели в его возвышенной душе полную гармонию. Он ценил все многообразие мира и призывал благодарить Бога не только за создание рода человеческого, но и за мужчин и женщин, за эллинов и варваров, жителей материка и островитян»².

Как этик, Филон открыл в человеке, в отличие от античных мыслителей, третье измерение: человек образован из тела, души (интеллекта) и Духа, что нисходит от Бога. Рассуждение о духе принципиально отличает этику Филона: у него мораль становится неотделимой от веры и религии, сливаясь даже в мистическом единении с Богом в некоем экстатическом видении: «Необычайно высокая слава души в том, чтобы преодолеть свою тварность, свои пределы... Потому-то тем, кто связывал себя с Ним [Богом] и служит Ему непрерывно, в наследство Он дарует сам себя». Счастье жизни — «быть целиком и полностью скорее в Боге, чем в самих себе»³.

Послания апостола Павла. Когда заходит речь о формировании христианской этики, то, пожалуй, в первую очередь следует упомянуть послания апостолов, особенно послания Павла. Время их создания — конец I в.⁴, однако существуют и иные точки зрения, относящие их ко II и даже началу III в.⁵ Считается, что Петр и Павел

¹ Там же. С. 461.

² Там же. С. 447.

³ Цит. по: *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Средневековье. С. 30.

⁴ Согласно «Толковой библии», Послания апостола Павла написаны в период от 50 до 64 года (Толковая библия. Т. 10. С. 391. Т. 11. С. 4, 130, 184, 234, 276, 301, 333, 361).

⁵ Подобные суждения характерны для Артура Дрекса, автора «Происхождения христианства» (М., 1930), который полагал, что «Послания» созданы в разное время и не менее, чем тремя разными авторами с различными взглядами, последний из которых, по его мнению, жил в конце II в.: Древе, следуя сложившейся на рубеже

погибли в 60-е гг., во время преследования христиан Нероном¹.

Павел известен миссионерской деятельностью. Во время своих путешествий по Малой Азии, побережью Эгейского моря, Греции — вплоть до Македонии и берегов Адриатики он организовывал церкви, христианские общины, готовил проповедников-миссионеров, внимательно следил за состоянием дел в общинах христиан. Из содержания его посланий становится ясно, сколь большие трудности ему приходилось преодолевать в миссионерской и организаторской деятельности, сколь часто он терпел и неудачи, и лишения, и вместе с тем, насколько он был целеустремлен в том, чтобы донести слово Христа и язычникам, и иудеям.

В посланиях Павла задачи нравственно-воспитательные, проповеднические, организационные взаимосвязаны и дополняют друг друга, В центре — проповедь и разъяснение учения Иисуса Христа — Павел постоянно подчеркивает, что он только излагает учение, только стремится к тому, чтобы слово Христа было правильно понято, усвоено, принято в сердце уверовавшего.

XIX-XX веков традиции, полагал, что вполне вероятно подложность «так называемых» посланий Павла.

Амброджо Данини в своем труде «У истоков христианства» в 1977 г. (русский перевод 1979) пишет: «Кто бы ни был автором тринадцати посланий, которые вошли в Новый Завет как послания Павла» или «Приписанное Павлу епистолярное наследие» (с. 96, 109), «само составление этого цикла — событие весьма позднего времени» (с. 94), т. е. подвергает сомнению и авторство Павла, и время, когда *кем-то* эти послания составлялись. Я ограничиваюсь двумя авторами, однако следует отметить, что сомнения в авторстве Павла и утверждения о более позднем времени составления этих посланий (т. е. во II и даже в III в., спустя 100-150 лет после гибели исторически признаваемого апостола Павла) в литературе, посвященной критике христианства, имели широкое распространение; высказываются они и поныне.

¹ Иудейский ученый и писатель, родившийся в Тарсе, первоначально именовался Савлом, а после обращения в христианство (ок. 30 г. н. э.) известен как апостол Павел. По церковному преданию, после многолетнего тюремного заключения около 63 г. был осужден и казнен в Риме... Петр, при рождении названный Симоном, происходил из Бетсаида... от Иисуса получил арамейское имя Кефас (*греч. petros* — камень)... Он стал жертвой преследования христиан в Риме при Нероне (между 64 и 67 гг.) [Павлу] в Новом Завете приписывается 13 посланий, самое значительное к римлянам (54-55 гг.)... [Петру] — два послания (Словарь античности. М., 1989. С. 405, 427).

Вместе с тем в Посланиях содержится некоторая систематизация учения, что позволяет говорить об этике христианства в изложении Павла. Прежде всего это — этика любви. Павел постоянно подчеркивает, что весь смысл, сама сердцевина Нового Завета в двух заповедях — любви к Богу и любви к людям: «Ибо заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не пожелай чужого и все другие заключаются в сем слове: люби ближнего твоего как самого себя. Любовь не делает ближнему зла: итак любовь есть исполнение закона»¹.

Павел утверждает требование жить во Христе, приняв его учение всем сердцем, руководствуясь его заповедями во всех делах жизни, ибо Христос — абсолютно нравственный идеал и воплощение всепоглощающей любви. Первенство заповеди любви с наибольшей полнотой выражено в Первом послании к коринфянам: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. 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 имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем. Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится. Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое. Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан. А теперь пребывают сии три: вера, надежда* любовь; но любовь из них больше»².

¹ Послание к Римлянам. 13: 9, 10.

² Первое послание к Коринфянам. 13: 1-13.

Согласно Павлу, только искренне уверовавший христианин подлинно свободен: «стойте в свободе, которую даровал нам Христос, не подвергайтесь опять игу рабства... К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти: но любовью служите друг другу... Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожелений плоти, ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то сделаете, что хотели бы»¹.

Павел последовательно противопоставляет «жизнь по духу» и «жизнь по плоти», жизнь нравственную и жизнь безнравственную, свободную и рабскую.

В религиозно-нравственных наставлениях он обращается как к общине христиан (к основанной им в том или ином городе — Коринфе, Эфесе, Риме, городах Македонии и Малой Азии), так и к каждому христианину (различая твердых в вере и колеблющихся); бичует пороки, утверждает христианские добродетели.

Часто Павел различает человека внешнего и внутреннего, показывая себя знатоком души человеческой и духа человеческого; апеллирует к чувствам человека — к его сердцу, подчеркивая, что для истинно верующего важны разумные чувства, коренящиеся в христианской любви; часто Павел повторяет, что оценка человека дается по его делам, а не по словам, не по внешней обрядности, но по глубине веры и деятельной любви («любовью служите друг другу»).

Именно любовь, взаимная помощь, мир и согласие, взаимослужение укрепляют единение христиан, составляющих церковь (общину) — и как тело человеческое состоит из многих членов, каждый из которых выполняет свои функции и потому необходим для целого, так и каждый, принадлежащий к церкви (общине) имеет «дары духовные»: «дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех, но каждому дается проявление Духа на пользу; одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, иному вера, иному дары исцеления, иному чудотворения,

¹ Послание к Галатам. Гл. 5; 1, 13, 16-17.

иному пророчества... иному разные языки, иному истолкование языков... И вот вы — тело Христово, а порознь — члены... Посему — страдает ли один член, страдают с ним все члены, славится ли один член, с ним радуются все члены»¹. Так, по воле Бога, каждый член общины выполняет свое служение, но сообща радеют о всей общине, тем более что при различии функций, обязанностей все — равны, все — братья во Христе — «ибо мы одним Духом крестились в одно тело, иудеи или еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом»².

Основной мотив обращения к христианской общине (церкви) — утверждение равных отношений всех братьев во Христе и единение в делах веры. В церкви, в общине верующих христиан — все равны: мужчины и женщины, господа и рабы, богатые и бедные, ибо это единение в духе, в вере.

Что же касается мира — того, что за пределами духовного единства, того, что мирское, плотское, тварное — то в этом мире иные отношения: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены... И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести... Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь. Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви, ибо любящий другого исполнил закон»³.

Христианин во всем должен быть законопослушным мирским властям, кроме вопросов веры; именно здесь он должен проявлять неколебимую стойкость: «Облекайтесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских, потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных. Для сего примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день злый и, все преодолевши, устоять. Итак, станьте, препоясавши чресла ваши

¹ Первое послание к Коринфянам. 12: 4-10, 27, 26,

² Там же. 12, 13.

³ Толковая библия. Т. 10. Послание к Римлянам. Гл. 13; 1, 5, 7, 8.

истиною, и облекшись в броню праведности, и обувши ноги в готовность благовествовать мир: и паче возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие»¹.

Для самого Павла слова эти были подтверждены его собственными делами и суровыми испытаниями, о которых он говорит достаточно подробно: «Я гораздо более был в трудах, безмерно в ранах, более в темницах, и многократно при смерти, от иудеев пять раз дано мне было по сороку ударов без одного; три раза я терпел кораблекрушение, ночь и день пробыл в глубине морской, много раз был в путешествиях, в опасностях на реках, в опасностях от разбойников, в опасностях от единоплеменников, в опасностях от язычников, в опасностях в пустыне, в опасностях на море, в опасностях между лжебратиями, в труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в наготе. Кроме посторонних приключений, у меня ежедневное стечение людей, забота о всех церквах. Кто изнемогает, с кем бы и я не изнемогал? Кто соблазняется, за кого бы я не воспламенился? Если должно мне хвалиться, то буду хвалиться немощью своею... И чтоб я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня. Но Господь сказал мне: довольно для тебя благодати Моей; ибо сила Моя совершается в немощи. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова. Посему я благодушествую в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа, ибо когда я немощен, тогда силен»².

По страстности, искренности и глубине личной веры и самораскрытия послания Павла предвосхищают «Исповедь» Блаженного Августина.

Почти в каждом послании Павел бичует пороки «мира сего», свойственные и язычникам, и иудеям, — всем, кто «живет по плоти, а не по духу» и противопоставляет «жиз-

¹ Послание к Ефессянам. 6: 11-17.

² Второе послание к Коринфянам. 11: 24-30; 12: 7-10.

ни во грехе» праведную, по духу — жизнь истинно уверовавших во Христа¹. В Послании к римлянам Павел разворачивает картину погрязшего в грехах мира. Причина этого не только в первородном грехе — абсолютное большинство и язычников, и иудеев лично виновны перед Богом. Язычники могли познать Бога по творениям Его, но «...они заменили истину Божию ложью и поклонились и служили твари вместо творца... Потому предал их Бог постыдным страстям [и]... превратному уму — делать непотребства... Они знают праведный суд Божий, что делающих такие дела достигнет смерть, однако не только делают, но и делающих одобряют»². Иудеи же постоянно нарушают Закон (заповеди) и тем самым еще более прегрешают перед Богом.

С особенной силой у Павла подчеркнута личная, индивидуальная ответственность перед Богом — он вскрывает «диалектику души», поясняя, как человек оказывается рабом греха: «Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер; и таким образом заповедь, данная мне для жизни, послужила мне к смерти, потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и

¹ Например, в Послании к Галатам говорится: «Дела плоти известны; они суть прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, соблазны, ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное» (5: 19-21). В Послании римлянам сказано о пороках язычников: «...они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распри, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы» (1: 29-31).

При увещании коринфян Павел высказывает опасение, чтобы в новую жизнь не перенесли из прежней, языческой, пороков и слабостей: «...чтобы не найти у вас раздоров, зависти, гнева, ссор, клевет, ябед, гордости, беспорядков... и чтобы не оплакивать мне многих, которые согрешили прежде и не покаялись в нечистоте, блудодеянии и непотребстве, какое делали» (Коринфянам, 12: 20-21).

И напротив: «Плод же духа, любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание... Если мы живем духом, то по духу и поступать должны» (Галатам, 5: 22, 25). «...Мы... во всем являем себя, как служители Божий, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в трудах, в бдениях, в постах, в чистоте, в благоразумии, в великодушии, в благости, в Духе Святом, в нелицемерной любви, в слове истины, в силе Божией, с оружием правды в правой и левой руке...» (Коринфянам, 6: 3-7).

² Послание к Римлянам. 1: 25, 26, 28, 32.

умертвил ею... Итак, неужели доброе сделалось мне смертоносным? Никак; но грех, оказывающийся грехом потому, что посредством доброго причиняет мне смерть, так что грех становится крайне грешен посредством заповеди. Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей доброе, потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти? ... Итак, тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха»¹.

Однако истинно верующему открыт иной путь — жизнь не по плоти, а по духу. В христианской общине и единой церкви, о создании которой помышлял Павел постоянно, каждый, принявший крещение, должен быть деятелем, отдать служению все свои способности и дарования, быть примером в осуществлении заповедей Христа, всегда и во всем претворять слово в дело. Каждый поступок искреннего и твердого в вере есть поступок любви к человеку, исполненный милосердия, терпения, веры в Христа и надежды на спасение². Живя в мире земном, следует постоянно думать о Царстве Небесном: оно живо и действительно в духе, которым проникнуто все существо

¹ Послание к Римлянам. 6: 9-25. Опять-таки, предвосхищая «Исповедь» Блаженного Августина, Павел на собственном примере показывает слабость человека перед греховными соблазнами, пока он предоставлен самому себе. И выход один — обрести силу духа, уверовав в Иисуса Христа.

² «Любовь да будет непритворна; отвращайтесь зла, прилепляйтесь к добру». Послание к Римлянам. 12: 9.

верующего во Христа, и оно уготовано благодаря спасению через искупление Христом первородного греха.

Павел сопоставляет Адама и Христа, как того, с кем грех вошел в мир, и того, кто, умерев во плоти, освобождает от греха: «если преступлением одного (Адама) смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности, будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа... Мы погреблись с ним крещением в смерть, дабы как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни... почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога в Христе Иисусе, Господе нашем»¹.

Тем же, кто сомневался и спрашивал — «Как воскреснут мертвые? и в каком теле придут?», Павел отвечает: «Безрассудный! То, что ты сеешь, не оживет, если не умрет. И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. Но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело. Не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у человеков, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Есть тела небесные и тела земные... Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: "Первый человек Адам стал душею живущею", а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного.

Но то скажу вам, братья, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления.

Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе: ибо вострубит и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие... Тогда сбудется слово

¹ Послание к Римлянам. 5: 18; 6, 4, 11.

написанное: "поглочена смерть победою (Исайи 25, 8), Смерть! где твое жало? Ад! Где твоя победа?" (Осии, 13, 14). Жало же смерти — грех; а сила греха — закон. Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!»¹.

Пламенными словами Павел рисует грядущее воскресение из мертвых, заражая своей верой все новых и новых неопитов, обратившихся к вере Христовой.

Вера, надежда и любовь, как новые, высшие моральные ценности христианства, утверждаются им в каждом послании. Кротость, терпение и милосердие, как производные от любви, столь отличной от эроса Сократа и Платона.

Первым и последним словом этики в Посланиях звучит постоянное: Бог есть любовь! Любите ближних своих, и дальних, и врагов, и всех человеков, даже погрязших в грехе, как любил их и прощал грехи их Иисус Христос!

§5. АПОЛОГЕТИКА И ПАТРИСТИКА

Эпоха I-V вв. в истории христианского вероучения называется эпохой патристики², т. е. временем деятельности отцов церкви, разрабатывавших систему христианского богословия. «Как историко-философский феномен

¹ Первое послание к Коринфянам. 15: 35-40, 42-57.

² Патристика (л а т . pater — отец)... совокупность учений отцов христианской церкви II-VII вв. ... ко времени папы Геласия (ум. 496 г.) были окончательно установлены четыре существенных характеристики «отца церкви»: 1) святость жизни, 2) древность, 3) ортодоксальность учения, 4) официальное признание церкви.

...Патристика — название собирательное и достаточно условное. Но, когда мы говорим о патристике как цельном духовном явлении, мы имеем в виду норму, а не исключения. Норма же определяется глубочайшим *единством принципов*, составляющим важнейшую особенность патристики. Истина в патристике — достояние не индивидуальное, а *корпоративное*, она принадлежит не тому или иному автору, но всему христианскому сообществу... Отец церкви более всего велик там, где он *согласен с другими* авторитетными отцами... «Согласие святых отцов», таким образом, является важнейшим источником авторитета (после Писания и постановлений Вселенских соборов).

Итак... патристика — это *единое учение*, раскрываемое и излагаемое различными отцами церкви с различной полнотой и глубиной (Столяров А, А. Патристика // История философии. Запад-Россия-Восток. Кн. 1. М., 1995. С. 246-247).

патристика — это прежде всего синтез религиозных ценностей христианства и эллинского философского наследия...» Однако «...великий синтез в принципе не мог быть полным и законченным. Христианское учение, в которое „вживлялись“ понятия эллинского мышления, приобрело парадоксальную биполярность в стремлении соединить несоединимые до конца элементы — сокровенный "Иерусалим" и сокровенные "Афины". Между этими полюсами (которые с гениальной глубиной ощутил Тертуллиан) бьются сердце и мысль христианских отцов. На одном полюсе — всепоглощающая *вера*, великая покорность Высшим решениям; она не желает разумного определения своих оснований, не считает его возможным, но не способна совершенно обойтись без него. На другом — потребность *познать* Творца в Его творении, представить сущее как гармоничную ясность, увидеть отблеск Высшей Мудрости, света и покоя, на всем мироздании, не сомневаться в справедливости Высших решений и, наконец, выразить любовь к Богу и ближнему в четком моральном законе... Дабы религиозное переживание и религиозный опыт могли быть выражены и приобрели универсальную значимость, их основания должны быть прояснены разумом и "*ограничены*", т. е. при помощи понятий приведены к известным *пределам*, в которых они обладают статусом *всеобщности* и *необходимости*. Лишь так можно получить ответы на вопросы: во что я верю, на что надеюсь, что есть мир и каковы место и задачи человека в нем. Таким образом, из „ограничения“ веры при помощи понятийного аппарата рождаются *христианские теология, космология и этика*... Одна из основных родовых особенностей патристики... *решительная смена ориентиров*. Исходным пунктом всякого теоретизирования становится текст Священного писания... Писание является *источником истины* и вместе с тем — *конечной объяснительной инстанцией*. Поэтому христианское философствование может быть понято как *философская экзегеза священного текста*, а метод такого философствования — как *совокупность способов интерпретации этого текста*¹.

¹ Столяров А. А. Патристика // История философии. Запад-Россия-Восток. Кн. 1. С. 249-250.

Задача уяснить, оправдать и защитить христианство решалась первоначально апостольскими отцами, а затем апологетами¹.

Апологеты: от Аристида до Тертуллиана. Уже в «Апологии Аристида», адресованной императору Антонину Пию, содержатся идеи, «которым суждено было стать центральными в средние века»: приоритет веры над разумом, монотеизм, творение мира из «ничего», взгляд на мировой порядок, как на произведение божественного разума, — хотя все они содержатся уже в Библии, но Аристид осознает их как «элементы... особого типа мировоззрения, отличающегося более высокой ценностью, нежели языческое мировоззрение»².

Юстин Мученик (Флавий Иустин, крещен в 132 г., казнен в 163-167 гг.) в своих этических взглядах опирается на стоиков и Платона. В «Диалоге с Трифоном» он прославляет разум: «Ничего не может быть лучше, чем доказать, что разум господствует над всем и что человека, руководствующийся им, может правильно оценивать стремления других и указывать им путь к счастью», а потому — философия должна быть достоянием каждого — поскольку это ведет к нравственному совершенствованию, а оно — к благу: «До тех пор, пока правители и народы не будут философствовать, государства не будут благоденствовать»³. Юстин заимствует учение стоиков о природной основе нравственности, у Платона — учение о свободе воли, активно «отбирая» идеи,

¹ Апостольские отцы или Мужья апостольские — Варнава, Климент Римский, Игнатий Антиохийский, Поликарп Смирнский, Эрма (Герма) и Папий (конец I — первая половина II в.) — считаются либо учениками апостолов, либо учениками учеников. Их произведения, как правило, — послания христианским общинам с разъяснением учения апостолов. Исключение лишь «Пастырь» Гермы (см.: *Столяров А. А. Патристика // История философии. Запад-Россия-Восток. Кн. 1.*)

Апологеты — защитники христианства и авторы ряда «Апологий» — Кобрат, Аристон из Пеллы, Флавий Иустин Мученик, Маркиан Аристид, Татиан, Мелитон Сардский, Афинагор, Феофил Антиохийский, автор «Послания к Диогнету», Минуций Феликс; также к ним причисляются Ириней Лионский, Ипполит и даже Тертуллиан, Климент Александрийский и Ориген (все — II—III вв.). (См.: *Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя церкви. М., 1994; Столяров А. А. Указ. соч.*)

² См.: *Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М.: Мысль. 1979. С. 56.*

³ Цит. по: Там же. С. 57.

которые, с его точки зрения, близки к христианству, но, достаточно последовательно, как апологет, отрицает учение Платона о «переселении душ», но соглашается с учением о бессмертии души и ее божественном достоинстве¹.

Апологеты II и III вв., как правило, в защите христианства прибегают к моральным аргументам, обвиняя языческих философов в безнравственности, в лицемерии, поскольку их принципы расходятся с их поступками, в гордыне и суесловии и противопоставляют им простоту, высокие моральные качества христианских деятелей. Защита перед властями, обоснование истинной веры и ее философско-этическое подкрепление, борьба с языческой философией и, одновременно, с ересями внутри христианства, особенно — с конкурирующими учениями (гностицизм, позднее — неоплатонизм), — таковы основные направления деятельности представителей как греческой, так и латинской патристики².

¹ Там же. С. 61.

² Л. П. Карсавин, как мне представляется, наиболее четко объяснил причину столкновения позиции гностиков (Василида и Валентина) и христианских апологетов: «Все крупные философские системы предхристианской эпохи и первых веков христианства ориентированы к этике и религии, наиболее глубокие из них носят определенно выраженный мистический и аскетический характер. С другой стороны, и всякое религиозное течение в эту эпоху завершается в мистико-философскую систему» (*Карсавин Л. П. Глубины сатанинские // Гностицизм. Киев, 1996. С. 195.*). Сказанное справедливо и по отношению к неоплатонизму (Плотин, Порфирий).

Говоря современным языком, гностицизм и неоплатонизм претендовали на ту же «нишу» в жизни римского общества, что и христианство. Но усложненная космология, трудность для восприятия (недаром Валентин говорил, что его учение рассчитано на «одного из тысячи»), отрицание какой бы то ни было ценности земной жизни, презрение к «низам», проповедь аристократизма духа, о чем свидетельствует деление людей на три разряда: плотские люди (в них реализуется только материальное начало), люди душевные (способные и к злу, и к добру благодаря душевному началу, полученному от демиурга), и люди духовные (духовное начало вложено Софией-Ахамот), которые — единственные! — обладают совершенным знанием и не нуждаются ни в вере, ни в делах. Им уготовано место в Паромах: добродетельным из числа душевных людей — «среднее место» (Царство Небесное), а «материальный мир с плотскими людьми и князем мира сего сатаню сгорит и обратится в ничто» (см.: *Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов-на-Дону, 1997. С. 6.*)

Все это предопределило поражение гностицизма, о чем весьма образно сказал М. Э. Поснов: «Христианство стало той скалой, о которую разбился бурный поток гностицизма, растекаясь отдельными ручьями, чтобы постепенно затеряться в глубине веков» (*Поснов М. Э. Дохристианский гностицизм // Гностицизм. Киев, 1996.*)

В центре столь многообразной деятельности оказались важнейшие этические проблемы: вопрос о природе человека (о степени ее испорченности и возможности излечения, исправления верой, покаянием, добродетельными поступками); вопрос о происхождении зла в мире и степени «зараженности злом»; проблема свободы воли; проблема справедливости; иерархия добродетелей и пороков (семь смертных грехов, христианские добродетели в отношении к языческим добродетелям).

Татиан (ок. 120 — конец II в.) и Теофил (конец II в.) опровергают «лжемудрость» греков, Иринея Лионский (ок. 126 — конец II в.) и Ипполит (конец II — начало III в.) подвергают всесторонней критике гностиков. В своих этических рассуждениях апологеты ссылаются на учения Платона и стоиков, поверяя их суждениями апостола Павла.

Отрицая пессимистический взгляд гностиков на мир, Иринея указывает на премудрость и всеблагость Бога, ибо мир, сотворенный Богом, прекрасен: «природа видимая есть арфа, звуки которой производят удивительную гармонию. Очарованный прелестью музыки, которая рождается от гармонических сочетаний различных звуков, не скажет, что каждый из них производится силами многих отдельных музыкантов, поскольку точно знает, что одна и та же рука — виновница гармонических звуков арфы и играет как на нижних аккордах, так и на самых высоких. То же самое — и в бесконечном разнообразии предметов творения: все указывает на своего творца»¹.

И хотя человек был создан «из ничего», из «ничтожества» и потому несовершенен, подвержен изменениям, ограничен в познании и нетверд в добродетели, он, будучи сотворен Богом, обладает «искрой Божьей» — разумом и свободной волей, способен сделать правильный выбор, приличествующий смиренному и доброму христианину: «Умей соблюдать порядок в познании и не старайся опередить самого Бога».

Итог рассуждений Иринея: человек нуждается в надежном учителе, которым может быть только церковь, предназначенная для этого самим Богом, или, иначе гово-

¹ См.: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии* 1979. С. 74.

ря: «Единственный путь к истинному знанию начинается с веры и проходит через церковь — концепция, которая будет править умами в течение всего средневековья»¹.

Поскольку отцы церкви полагали начало и конец всякого знания в Священном писании, существенную роль в обосновании защищаемых ими положений играл, как было отмечено выше, способ истолкования Ветхого и Нового Завета: буквального истолкования (первоначально — единственный) и аллегорической экзегезы². Широко использовался и способ аналогий, своеобразный «мостик» от первого ко второму³.

Едва ли не самым знаменитым из апологетов был *Квинт Тертуллиан* (ок. 160 — ок. 220). С точки зрения Тертуллиана, все философские школы прошлого и настоящего одинаково чужды христианству. «Что есть общего у философа с христианином... у ученика Греции с учеником Неба? У того, кто стремится к славе, с тем, кто ищет вечной жизни? У того, кто гоняется за словами, с тем, кто совершает дела? У того, кто разрушает вещи, с тем, кто их создает? У того, кто благоприятствует заблуждениям, с тем, кто им враждебен? У извратителя истины с ее восстановителем? У ее похитителя с ее стражем? Что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и церковью, между еретиками и христианами?»⁴

Римская цивилизация испортила и извратила человека, и Тертуллиан отрицает все ценности этой цивилизации — слишком изощренную философию, слишком

¹ Там же. С. 73.

² Экзегеза (от греч. истолкование, разъяснение) — метод, разработанный Филоном Александрийским и *Оригеном* (185-254). Метод буквального толкования текстов предпочитали сторонники последовательной ортодоксии, подобные Тертуллиану и Василию Кесарийскому.

³ Так, Теофил в письме Автолику, скептически относящемуся к христианству, подчеркивает, что всякое дело начинается с веры: «Какой земледелец сможет получить урожай, если прежде не доверит земле семена? Кто отважится переплыть море, если прежде не доверится кораблю и кормчему? Какой больной может излечиться, если он вначале не доверится врачу? Какому искусству или какой науке можно научиться, если прежде не довериться учителю? Но если земледелец верит земле, мореплаватель — кораблю, больной — врачу, то почему же ты не хочешь довериться Богу?» (Цит. по: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии, С. 68-69).

⁴ Цит. по: История философии. М., 1941. Т. 1. С. 388.

изнеженное искусство, до крайности развращенную мораль и слишком аморальную религию. С наибольшей яростью он клеймит философию именно потому, что она опирается на разум, знание, а не на веру: «Философы — патриархи еретиков... Философия — исчадие демонов. Нет такой ереси, которая своим происхождением не была бы обязана философии!»¹

Тертуллиан не только не пытался сгладить нелепости евангельских притч, но и подчеркивал их, для того чтобы доказать бессилие разума над верой: «Сын божий был распят; не стыдимся этого, потому что это постыдно, сын божий умер — вполне верим этому, потому что это нелепо. И погребенный воскрес; это верно, потому что это невозможно»².

Отрицая языческие добродетели, Тертуллиан утверждал: «Добродетель необходима нам, да, необходима! Добродетель ниспослана нам богом... Что значит мудрость человека в стремлении познать истинное благо? Что значит его авторитет в практическом достижении этого блага? Мы одни подлежим суду Бога и знаем, что его наказания вечны, поэтому мы одни способны истинно любить и принять добродетель. Наши догмы не становятся менее необходимыми оттого, что они кажутся извращенными и основанными на догадке; те, которые в них верят, принуждены стать лучше, потому ли, что они опасаются мучительной кары, или потому, что они надеются на вечное блаженство»³.

В учении о человеке Тертуллиан считал двумя определяющими свойствами его нравственной природы свободу и первородный грех. Доказательством свободы человека «служит сам закон, установленный богом, ибо закон не устанавливается для тех, кто не имеет власти повиноваться или не повиноваться ему»⁴. Абсолютно благая воля бога всегда устремлена к добру, а воля человека, не обладая абсолютным благом, постоянно оказывается перед выбором между добром и злом. «В нашей природе про-

¹ Цит. по: *Гюйо М.* Собр. соч. Т. 4. С. 275.

² Цит. по: *История философии.* Т. 1. С. 388.

³ Цит. по: *Гюйо М.* Собр. соч. Т. 4. С. 271.

⁴ Цит. по: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. С. 125.

исходит борьба между началами добра и зла, которая должна закончиться победой или первого, или последнего. В этой жестокой и, можно сказать, вечной борьбе победу может принести нам одна только великодушная смерть...» Мир, в котором мы живем, есть темница. Выход из него должен быть единственным желанием „истинного праведника"»¹.

Тертуллиан был энергичным пропагандистом христианства и многое сделал для укрепления христианской ортодоксии. В его сочинении «О целомудрии» впервые встречается понятие «троичность» (лат. trinitas)— будущий символ христианской веры. В своих социально-этических взглядах Тертуллиан был непосредственным предшественником Августина, поскольку обосновывал идеи предызбранности христиан и предопределенности исторической миссии церкви.

Ранняя патристика. Климент Александрийский. В числе первых, собственно этических, нравственно-воспитательных трудов ранней патристики важное место занимает «Педагог» Климента Александрийского (ок. 150-215). И Климент, и Ориген принадлежат к Александрийской христианской школе, основанной в середине II в., но сохранявшей традиции Филона: высокая философская культура, поставленная на защиту и укрепление христианского богословия; последовательное проведение метода аллегорической экзегезы; глубокое знание Священного писания. В своем трехчастном произведении — «Увещевание», «Педагог» и «Строматы. Разное» — он сформулировал принцип связи философии и теологии: «философия — служанка теологии», определивший место философии в средневеком мировоззрении: подчиненное, но необходимое. В полной мере эти особенности представлены в «Педагоге». Аллегорично уже название, ибо им Климент хотел подчеркнуть значение Христа-воспитателя. «Это — руководство по христианской этике, одновременно теоретическое и практическое, помогающее подготовить ученика к восприятию наставлений Учителя. Христос — Логос — педагог. Он главенствует в христианском воспитании, печется о преобразении жизни, о нашем преобразении

¹ Там же. С. 126.

и приобщении к христианским нравам. Логос — это педагог, верующие же подобны детям»¹.

В первой книге «Педагога» подробно говорится о том, чему и как обещает научить Педагог-Логос, о его человеколюбии, о том, что его воспитанниками — детьми, чадами Божиими — являются все ищущие истины — и мужчины и женщины. С особой тщательностью говорится о качествах (добродетелях) Педагога: он благ и правосуден и его методы — «Педагогический жезл (судейский) и посох (пастырский)»². И подробно характеризуя (и показывая себя и этиком, и психологом, и педагогом!) такие способы воздействия на подопечных, как внушение, укоризна, упрек, пристыживание, вразумление, посещение, обвинение, жалобу, насмешку и негодование, Климент приходит к выводу, что все эти «искусственные средства для пробуждения страха суть кладезь спасения»³.

Переходя к характеристике человеческого поведения, Климент (как и стоики) видит основания греховного (безнравственного) поведения в страстях, противостоящих разуму: «Все, что несогласно с здравым разумом (Логосом), все то есть грех. Поэтому философы главнейшие из страстей находят возможным определять следующим образом: пожелание есть несогласимое с разумом (Логосом) стремление к чему-нибудь; страх — противоразумная (не одобряемая Логосом) расслабленность;

¹ Иоанн Свиридов, протоиерей. «Педагог» Климента Александрийского // Климент Александрийский. Педагог. М., 1996. С. 9.

² Там же. С. 87-96.

³ Климент Александрийский, Педагог. С. 77. Климент поясняет это в полном соответствии с «Этикой к Никомаху» Аристотеля и учением стоиков (Зенона и Хрисиппа): «Существенный признак в понятии добра не тот, что оно есть часть добродетели. Потому и правосудие не потому есть нечто доброе, что отчасти оно осуществляет собой добродетель — оно ведь и есть сама добродетель, — но потому, что оно из-за себя самого и само по себе есть нечто доброе. С другой стороны, и полезное называют добрым не потому, что оно приятно, но потому, что оно полезно. Но все это применимо и к правосудию: оно есть доброе и потому еще, что из-за сущности своей желательно, а не из-за того, что оно приятно; потому что не льстиво оно судит, но воздает каждому по заслуге; полезное в нем обусловливается полезной его сущностью. Всеми составными частями понятия «добра» определяется, следовательно, и понятие правосудия. Оба понятия равномерно принимают участие в одинаковых атрибутах. Но вещи, которые характеризуются одинаковыми атрибутами являются и равными, и подобными друг другу. Следовательно, правосудие есть нечто доброе» (Климент Александрийский. Педагог. С. 79).

удовольствие — неразумное (воспринимаемое Логосом) распадение души.

Если теперь непослушание разуму (Логосу) есть источник греха, то послушание разуму (Логосу), которое называем мы верой, не необходимо ли есть источник так называемого соответствия обязанностям? Ибо и сама добродетель есть ведь не что иное, как порожденная разумом (Логосом) гармоническая настроенность души, обнаруживающаяся во всем образе жизни; даже и самое возвышенное, сама философия, определяется так, что она является изучением здравости разума (Логоса); отсюда обо всем греховном по необходимости нужно думать так, что оно порождается уклонением от разума (от Логоса) и по справедливости называется „заблуждением“»¹.

Рассуждения Климента, казалось бы, повторяют положения стоиков. Однако есть два принципиальных отличия: во-первых, под разумом-Логосом он понимает учение Христа, т. е. абсолютный критерий различения добра и зла, нравственного и безнравственного; во-вторых, под долгом и обязанностями подразумевается «послушание разуму (Логосу), которое называем мы верой». Таким образом, Климент преодолевает момент релятивности, противоречивости, заключенный в стоицизме. Наконец, под обязанностями подразумеваются обязанности христианина, которые «обусловливаются послушанием его воли Богу и Христу; известных добрых порядков жизни держится он потому, что надеется на преодоление ее в вечности. Жизнь, до какой нас воспитывает христианство, есть стройная совокупность (система) действий, проникнутых разумом (Логосом)... Но и самые заповеди Господни представляют из себя ту же стройную совокупность. Имея вид изречений Господа, напоминаний Духа Божественного, они были записаны нам в назидание; и исполнение их как *для нас*, так и для наших ближних вполне обязательно. Оттого учение об обязанностях есть необходимая составная часть Божественного воспитания; учение о них открыто нам самим Богом и нам предложено к исполнению, как дело спасительное»².

¹ Там же. (I, 13). С. 107-108.

² Там же. С. 109.

Заложив, таким образом, фундамент нравственного воспитания в первой книге «Педагога», Климент Александрийский во второй и третьей книгах рассматривает конкретные обязанности и правила — от норм бытового этикета до норм, соответствующих идеальному образу жизни¹. Климент особое внимание обращает на характер общения, таковы разделы «Педагога» о смехе; о неблагопристойности в речах; о благопристойном поведении во время пиршеств и в обществе. Общее заключение о том, что соответствует нравственному поведению христианина, весьма близкое к «Золотой середине» Аристотеля, выражено в афоризме: «Умеренность — вот верные на жизненном пути расхожие деньги христианина».

Наконец, в «Педагоге» говорится о добром и дурном сообществах и предложен краткий очерк наилучшего (идеального) образа жизни. Климент постоянно противопоставляет жизнь изнеженную, праздную и распутную жизни, исполненной достоинства.

«Наилучший и всего полнее соответствующий здоровую образ жизни есть тот, которым поддерживается деятельность тела»²: он рекомендует посещение гимнастических школ; описывает многообразие телесных упражнений, соглашаясь с известным изречением «*Mens sana in corpore sano*». Советует быть, а не казаться, добродетельным и деятельным. Примером истинно добродетельного поведения является рачительная домохозяйка: «Нечто чрезвычайно прекрасное представляет собой деятельная домохозяйка; она одевает в одежды своей работы и самую себя, и мужа. Все около нее дышит радостью: дети радуются, на мать глядя, муж — на жену, она сама, смотря на них, все вместе о Боге думая; короче говоря: уста свои открывает е мудростью и кроткое наставление на языке ее. Она наблюдает за хозяйством в доме своем и не ест хлеба праздности. Встают дети — и ублажают ее, муж — и хвалит ее: "Много было жен добродетельных, но ты превзошла всех их..."»

¹ Достаточно назвать некоторые из разделов этих книг: правила относительно пищи; как должно себя вести в отношении питания; о поведении, какого следует держаться на пиршествах; о поведении в банях; против модничанья мужчин; о благочестивом в христианском браке рождении детей и против роскоши в одеждах.

² *Климент Александрийский*, Педагог. (I, 13). С. 261.

Жена, боящаяся Господа, достойна хвалы. И опять: Добродетельная жена — венец для мужа своего (Притч. 12,4). Вполне благоупорядочен далее весь внешний вид ее, походка и голос»¹. И далее, говоря о добродетельных мужчинах: «...мужчины, посвятившие себя Христу, во всей своей жизни должны не казаться лишь, а и быть столь же степенными и благопристойными, в каком виде и в церквах они оказываются: столь же скромными, богобоязливыми, любвеобильными»².

В последнем разделе книги «Педагога» Климент дает сжатое, но весьма емкое изложение моральных принципов и норм Педагога — Иисуса Христа. Основную идею своего труда он выразил предельно четко: «Воспитатель человечества, наш Божественный Логос, заботится о спасении своих чад. Он внушает, укоряет, упрекает, обличает, грозит, исцеляет, обещает, дарует. Многими как бы удилами Он обуздывает неразумные стремления людей. Совершенно точно так же и мы — так как больны мы — нуждаемся в Спасителе; так как мы заблуждаемся, то необходим для нас путеводитель; так как слепы мы, то необходим для нас руководитель: для нас, жаждущих, необходим живой источник, питье из которого жажду навеки утоляет (Иоан. 4: 13-14); так как мертвы мы, то нуждаемся в жизни; так как овцы мы, то необходим для нас пастырь; так как дети мы, то необходим для нас Педагог. Вообще все человечество нуждается в Иисусе, дабы, оставшись без руководства, не оказаться нам решительнейшими грешниками и не подпасть осуждению; отделенные же от сора, мы можем быть приняты в житницу Отца»³.

Классическая латинская патристика. Вторую половину IV и V в. называют эпохой классической латинской патристики. Виднейшими из отцов церкви этого времени были Амвросий Медиоланский (340 — ок. 397), Иероним Стридонский (345-420) и Аврелий Августин, прозванный Блаженным (354-430).

Амвросий Медиоланский — представитель знатного семейства. Отец его Амвросий занимал одну из высших

¹ Там же. С. 262.

² Там же. С. 272.

³ Там же. С. 86, 92.

должностей в префектуре, возможно, был преторианским префектом Галлии. Когда Амвросию-сыну было 12 лет, он осиротел. Мать с детьми переселилась в Рим, где Амвросий получил гуманитарное образование. Курс наук, включавших грамматику, риторику и юриспруденцию, он завершил в 370 г. и начал с адвокатской практики, обратив на себя внимание как блестящий оратор, знаток греческих и римских авторов от Гомера до Сенеки и Саллюстия. Уже в 35 лет он стал префектом Лигурии и Эмилии с центром в Медиолане (Милане), где находилась резиденция императора. Широкая популярность Амвросия, его честность и справедливость снискали ему любовь и признание народа, и, когда во время выборов нового епископа возникли острые споры между христианскими ортодоксами и арианами, Амвросия, который явился в храм, где должны были пройти выборы, чтобы предотвратить столкновение враждующих групп, неожиданно для него самого избрали епископом — хотя он в то время еще не был официально крещен. Так, в конце 374 г. он стал епископом Медиолана и пребывал в сане епископа до самой смерти, т. е. 23 года.

Амвросий отличался эрудицией и глубокой внутренней убежденностью, тем, что называют единством слова и дела; обращался он в своих проповедях к широким массам. Он страстно обличал грехи, характерные для знати, — «гордость, насилие, роскошь и разврат мира сего»¹. Богатых купцов он называл разбойничьим племенем: «Вы, богачи, не столько беспокоитесь о вашей пользе, сколь о ваших привилегиях... Рубище бедных более вас обогащает, чем все ваши остальные заработки»². Задолго до утопического коммунизма он учил о приоритете общего блага, что земля принадлежит всем людям и это — единственное природное право, а частная собственность возникла из насилия³.

Подобно Иоанну Златоусту⁴, Амвросий известен «адресными речами» — как обличительными (по поводу за-

¹ *Никитин В. А.* Амвросий — светильник единой Церкви // Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии и другие творения. М., 1997. С. 18.

² *Амвросий Медиоланский.* Две книги о покаянии и другие творения. С. 19.

³ *Никитин В. А.* Указ. соч. С. 19.

⁴ Об Иоанне Златоусте — в главе об этических учениях в Византии.

шиты язычества Юстиной, матерью императора Грациана, в адрес Феодосия I за массовые убийства в Фессалониках), так и посвященными памяти императоров Валентиниана II и Феодосия I, своему брату Сатиру. В речах и письмах он — писатель-моралист, талантливый полемист и убежденный в своей правоте ортодокс. В своих проповедях (гомилиях) главное внимание Амвросий отдает вопросам морали.

Любовь и прощение, а не ненависть и нетерпимость, характеризуют отношение Амвросия к согрешившим и даже, по слабости своей человеческой, в годы преследований христиан, отступивших от веры — здесь важный момент его расхождения с новацианами¹ и критика их непримиримо-ригористической позиции: в двух книгах «О покаянии» он часто обращается к добродетели умеренности — с похвалы умеренности и порицания новациан начинается первая книга: «Сколь нужна эта добродетель, доказывается лучше всего примером любви и кротости Господней, Но так как новациане отказались от этой добродетели, то они не могут называться учениками Христовыми: отчего их гордость и немилосердие усугубляются.

Когда цель добродетели состоит преимущественно в сом, чтобы видеть пользу многих, то умеренность почитается изящнейшей из всех добродетелей: ибо она и самим тем, кого осуждает, не причиняет обиды и делает осужденных достойными прощения. Она одна распространила Церковь, искупленную кровью Христовой, учреждая спасительную цель искупления так, чтобы она была сносна ушам человеческим, приятна мыслям и не противна сердцам»².

Любовь, как главная добродетель, как первая заповедь Христа, заповедь наиважнейшая — о чем говорил уже апостол Павел, составляет исток и добродетели умеренности. Можно сказать, что Амвросий оказывается в этом отношении предшественником Франциска Ассизского.

¹ Новациане — по имени римского пресвитера Новациана — в середине III в. отколовшиеся от Римской христианской общины. Они отличались ригоризмом и суровостью по отношению к падшим (малодушным, совершившим грех вероотступничества) во время гонения. Многие из них хотели вернуться в лоно церкви, но новациане требовали от них повторного крещения.

² *Амвросий Медиоланский*. Две книги о покаянии и другие творения. С. 45.

Поэтическая и музыкальная (и композиторская) деятельность Амвросия проникнута религиозно-нравственным пафосом. В гимне «Гряди, искупитель народов» Амвросий славит Христа, описывая его необычное рождение и последующую славу в полном согласии с догматом о святой троице:

Гряди, искупитель народов,
Рожденный от Девы Пречистой;
Пусть мир изумится подлунный,
Узрев Твой Божественный образ.
Не мужеским плотским хотеньем,
Но веяньем Духа Святого
Соделалось Плотию Слово
И плодом Девичьего чрева.
Се тело наполнилось Девы,
Но девства затворы не пали:
Блистают знамена победно, —
В Ней Бог пребывает, как в храме!
Покинув с великою славой
Чертог целомудренной Девы —
Пречистое лоно Девичье, —
Ты стал ради нас человеком.
Христе, от Отца изошедший,
К Нему возвратившийся в славе,
Нисшедший до самого ада,
Восшедший к престолу Господню,
Сравный Отцу!¹

Г.Г.Майоров, называя Амвросия подражателем греков, особенно каппадокийцев и Иоанна Златоуста, подчеркивая его равнодушие к собственно философским проблемам и чрезмерное морализирование, отличает, однако, ряд «содержательных идей, позаимствованных у греков»²: Амвросий «отрицал позитивность зла: зло есть небытие; утверждал, что душа бессмертна, ибо она есть жизнь; что человек есть душа, владеющая телом... Скорее всего, эти идеи Амвросий приобрел... из сочинений своих единоверцев — греческих экзегетов... Можно предположить, что Амвросий и был как раз тем посредником между греческой и латинской христианской мыслью, без существования которого было бы очень затруднительно объяснить поразительные совпадения во взглядах каппадокийцев и никогда не читавшего и почти не знавшего их Августина»³.

¹ *Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии и другие творения.* С. 188-189.

² *Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии.* С. 179.

³ Там же. С. 179-180.

Иероним Стридонский. Иероним — грек или иллир из Далмации, отец его происходил из города Стридона. В детстве Иероним оказался в Риме и учился у знаменитого грамматика Элия Лопата и ритора Мария Викторина; в Риме принял крещение, что не отвратило его в юности от пороков и увлечений (как, впоследствии, и Августина). Позднее в Трире он изучал писания Илария из Пуатье, а позднее, уже в Аквилее, принял решение посвятить свою жизнь аскезе и подвигам во имя Христа. В 373 г. он жил в Антиохии, где приобрел основательные познания в греческом языке, затем три года (375-378) в Халкидской пустыне, где ведет жизнь отшельника и в то же время в совершенстве овладевает древнееврейским языком и становится «мужем трех языков», говорившим о себе: «Я философ, ритор, грамматик и диалектик, иудей, грек и латинянин»¹.

Весьма строгий к качеству перевода, превосходный стилист, он считал главным точную передачу смысла: «Пусть же другие занимаются словами и буквами, ты заботься о мыслях», — писал он Таммахию². Знаток языков, Иероним не верил аллегорическим истолкованиям и, в отличие от воспринявшего их Амвросия, считал, что они «могут нравиться лишь болтливой бабе, выжившему из ума старцу да многословному софисту»³.

В 381 г. папа Дамасий поручил Иерониму ревизию Библии: существовавший латинский перевод ее, так называемая «Итала», расходился с оригиналом и, кроме того, включал апокрифические рукописи и вызывал ложные толкования.

Иероним не только поправил, сверив с греческим текстом, Новый Завет, но целиком перевел с древнееврейского Ветхий Завет. Перевод Библии, получивший название «Вульгата» (народный, общедоступный), стал лучшим из ранних переводов (им, в частности, пользовался не знавший греческого языка Августин).

¹ Цит. по: *Голенищев-Кутузов И. Н.* Иероним // Иероним Стридонский. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея [М] б/г. С. 8.

² *Иероним.* Письмо к Таммахию о лучшем способе перевода // Памятники средневековой латинской литературы IV-IX вв.. М.: Наука. 1970. С. 45.

³ *Голенищев-Кутузов И. Н.* Иероним // Иероним Стридонский. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. С. 10.

Знаток языков, блестящий и весьма едкий полемист, Иероним собрал библиотеку латинской и греческой литературы, постоянно обращаясь к любимым авторам: хотя в письме к Евстохии он, вспоминая свое видение в Халкидонской пустыне, описывает, как высший Судия, когда на вопрос, кто он такой, Иероним ответил: «Христианин», услышал: «Лжешь! Ты Цицеронианин, а не христианин, ибо где сокровище твое, там и сердце твое», за что был подвергнут бичеванию, покаялся и поклялся: «Господи, если когда-нибудь я буду иметь светские книги, если я буду читать их, — значит, я отрекся от тебя... И с тех пор я с таким усердием стал читать божественное, с каким не читал прежде светское»¹. Однако Иероним не расстался со своей библиотекой и не перестал обращаться к светским авторам, за что, не без ехидства, упрекал его Руфин, друг мятежной юности, ставший его противником: подчеркивая, что произведения далматинца пестрят ссылками на языческих авторов и восклицаниями: «Наш Туллий, или наш Гораций, или наш Вергилий!»² Сам Иероним в ответе Магну, великому оратору города Рима, писал: «...ты спрашиваешь, зачем я в своих сочинениях привожу примеры из светских наук и белизну церкви оскверняю нечистотами язычников... [но] кому неизвестно, что и у Моисея, и в писаниях пророков есть заимствования из языческих книг и что Соломон предлагал вопросы и отвечал философам из Тира?.. и Апостол Павел в послании Титу употребил стих из поэта Эпименида... а в другом послании он приводит... стих Менандра: "Злые беседы растлевают добрые нравы"... И, кроме этого, вождь христианского воинства и непобедимый оратор, защищая перед судом дело Христа, даже случайную надпись употребляет в доказательство веры... Кто образованнее, кто остроумнее Тертуллиана? Его "Апологетик" и книги "Против язычников" включают в себя всю языческую ученость»³. И, приведя

¹ *Иероним. Письмо к Евстохии // Памятники средневековой латинской литературы IV-IX вв. С. 40.*

² *Цит. по: Голенищев-Кутузов И.Н. Иероним // Иероним Стридонский. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. С. 7.*

³ *Иероним. Письмо к Магну, великому оратору города Рима // Памятники средневековой латинской литературы IV-IX вв. С. 45, 46.*

также в пример заимствования Оригена, Минуция, Арнобия, Лактанция и Илария у язычников, завершает: «И не обманывайся ложной мыслью, что это позволено только в сочинениях против язычников и что в других рассуждениях нужно избегать светской учености — потому что книги всех их... изобилуют сведениями из светских наук и философии... Я привожу здесь только то, что приходит на ум при диктовке, и уверен, что ты сам знаешь, что всегда было в употреблении у людей ученых. Однако я думаю, что через тебя этот вопрос предлагает мне другой, который, может быть — припоминаю любимые рассказы Саллюстия — носит имя Кальпурний, по прозванию Шерстобой. Пожалуйста, скажи ему, чтобы он, беззубый, не завидовал зубам тех, кто ест, и сам, будучи слеп, как крот, не унижал бы зрения диких коз»¹.

После смерти папы Дамасия (384 г.) усилились нападки на Иеронима, особенно негодовала римская знать из-за ходившей по рукам сатиры на высшее римское общество, известной как письмо к Евстохии, дочери последовательницы Иеронима Павлы «О сохранении девственности». Иероним в этой сатире представил нескольких известных персонажей — развратников, ханжей, бездельников и паразитов, которые, узнав себя, постарались ему отомстить, и в 385 г. Иероним был вынужден покинуть Рим и отправился снова на восток, где, после посещения со своими сподвижниками Палестины и Египта, в 387 г. поселился в Вифлееме и основал здесь в 388 г. мужской монастырь, а Павла в 389 г. — женский. В Вифлееме Иероним жил и творил до самой смерти в 420 г.

В своих произведениях Иероним говорит о добродетелях христианина, бичует пороки, описывает жизнь монашества — не умалчивая об отрицательных сторонах быта монашества.

«Письмо к Евстохии» содержит яркие картины жизни Рима, бичует погрязших в пороках «прожигателей жизни», которым противопоставлены образцы христианских праведников, подобных Антонию. Высоко оценивая аскетический образ жизни, Иероним, однако,

¹ Там же. С. 47.

подчеркивает, что супружество, как продолжение рода человеческого, также угодно Богу.

Обращаясь к Евстохии, решившей остаться девственницей, он предупреждает ее о предстоящих опасностях и соблазнах: «...Я хочу внушить тебе не гордость твоим девством, но страх. Ты идешь с грузом золота — тебе следует избегать разбойников. Здешняя жизнь — поприще подвигов для смертных: здесь мы прилагаем усилия, чтобы там увенчаться. Никто не ходит в безопасности среди змей и скорпионов.

Так как невозможно, чтобы врожденное сердечное влечение не врывалось в чувства человека, то восхваляется и называется блаженным тот, кто при самом начале страстных помыслов поражает их и разбивает о камень. Камень же есть Христос (1 Кор., 10, 4).

Поэтому, если я могу давать советы... то прежде всего напоминаю тебе и умоляю о том, чтобы невеста Христова избегала вина, как яда. Это первое оружие демонов против молодости. Не так сокрушает скупость, надувает спесью надменность, увлекает честолюбие. Мы легко лишаемся других пороков, но этот враг заключен в нас самих... Вино и молодость — двойной огонь желания.

В Святом Писании есть бесчисленное множество изречений, осуждающих излишество и одобряющих простоту в пище... О чревоугодниках... говорит он [апостол Павел], что для них бог — чрево (Фил., 3:19)» — и примерами из Ветхого Завета Иероним показывает Евстохии, как невоздержанность ведет ко многим прегрешениям. А в письме к матери Евстохии — Павле — он подчеркивает: «Девственность естественна, в то время как брак следует за проступком (падением)... Я прославляю брак, так как он дает мне девственниц. Я высвобождаю розы от шипов... Почему ты, о мать, не позволяешь своей дочери иметь девственность?.. Негодуешь ли на нее за то, что она должна обвенчаться с царем [Христом], а не с солдатом? Ныне же она передала тебе великую привилегию: ныне ты теща самого Бога!»²

¹ Иероним. Письмо к Евстохии // Памятники средневековой латинской литературы IV-IX вв. С. 37, 38.

² Цит. по: *Лейн Т.* Христианские мыслители. СПб., 1997. С. 53

И, предупреждая возможные обвинения в пренебрежении браком, Иероним поступает, как опытный полемист: «Быть может, кто-нибудь скажет: "И ты осмеливаешься говорить против брака, благословенного богом?" Но предпочитать девство браку — не значит еще порицать брак. Никто не сравнивает худое с добрым. Да будут досточтимы и вышедшие замуж, хотя они и уступают первенство девам. Сказано: плодитесь и размножайтесь, и наполните землю. (Быт. 1, 28). Пусть растет и множится тот, кто желает наполнить земли. А твое воинство — на небесах!»¹

Среди произведений Иеронима известны три легенды о пустынножителях — образец для «романизованных» житий святых средневековья и книга «О знаменитых мужах», в которой представлены биографии всех христианских писателей от апостолов до самого Иеронима — с перечислением всех произведений за исключением писем Павле и Евстохии, о которых сказано: «Число писем к Павле и Евстохии, так как они писались ежедневно, точно неизвестно».

Не случайно этот яркий, живой, жизнелюбивый, даже в отшельничестве и в монастыре откликающийся на все события, происходящие в мире, блестящий полемист и бранчливый спорщик, не стесняющийся в выражениях и ядовитых характеристиках, о котором — уже в XX в. сказано: «Кроме небольшого круга знакомых женщин-аскетов и слепых приверженцев, мало кому удалось жить в мире с Иеронимом»², был чтим в эпоху Возрождения: Эразм Роттердамский, издавший произведения Иеронима в начале XVI в., видел в нем предтечу гуманистов.

Амвросий Медиоланский и Иероним Стридонский оказали существенное влияние на взгляды Аврелия Августина, наиболее знаменитого из всех западных «отцов церкви».

Аврелий Августин (354-430) создал систему теологии, подведя своеобразный итог поискам отцов церкви

¹ *Иероним*. Письмо к Евстохии // Памятники средневековой латинской литературы IV-IX вв. С. 39.

² *Голенищев-Кутузов Н. И.* Иероним // Иероним Стридонский. Четыре книги толкования на Евангелие от Матфея. С. 7.

и тем самым завершил эпоху классической патристики на западе¹.

Августин родился в Тагасте в Северной Африке в семье небогатого землевладельца Патриция, который, однако, был членом-куриалом местного сената, безразличный к вопросам веры, но — по традиции — язычник; мать, Моника, напротив, была ревностная христианка, оказавшая серьезное влияние на сына, но не спешившая с его крещением: считалось, что лучше креститься позже, поскольку крещение автоматически «смывает все прошлые грехи», а грехи, содеянные после крещения, тяжелее и требуют более сурового покаяния.

В семь лет его отдали в школу — и первые годы запомнились Августину как первые тяжкие испытания: «Господи Боже мой! Каких только бедствий и издевательств не испытал я тогда, когда мне, мальчику, вменялось в обязанность только одно: неукоснительно следовать наставлениям, чтобы прославиться в этом мире, преуспеть в науках и, прежде всего, в ораторском искусстве, открывающем путь к почестям и богатству. С этой целью меня послали в школу для изучения наук, пользы которых я, несчастный, понять не мог; а между тем, когда я ленился, меня секли... Встретились мне люди, обратившиеся к тебе,

¹ Приведу две современные характеристики, определяющие место и роль Аврелия Августина, прозванного Блаженным.

«Августин — величайший христианский теолог после апостола Павла. Он также считается Отцом Западной церкви. В средние века он был широко известен как богослов, причем принимались и положительные, и отрицательные стороны его учения. В шестнадцатом столетии Реформация и католическая Контрреформация вновь открыли для себя Августина. Б. Б. Уорфильд назвал Реформацию „окончательным триумфом“ доктрины Августина о благодати над доктриной Августина о церкви». (*Лейн Т.* Христианские мыслители. С. 53).

«Вероятно, самый универсальный представитель патристики, Августин соединил высокие теологические интересы Востока с традиционным вниманием Запада к человеческому индивидууму. Таким образом, в его творчестве гармонически слились два „полюса“ христианства, — традиция Тертуллиана и традиция Оригена. При хорошем знании христианских авторов Августин был осведомлен в греческой философии и особенно ценил платонизм. Далекий от строгого систематизма... Августин, тем не менее, подчинял все свои построения одной общей идее — идее личности, взятой в абсолютном и конкретно-эмпирическом измерении. Основная интуиция его сочинений — восхождение просветленной личности к Богу, «новый человек в отношении к Творцу и миру» (*Столяров А.А.* Патристика // История философии. Запад-Россия-Восток. Кн. 1. С. 274.).

Господи, и я научился у них чувствовать и мыслить о Тебе, как о некоем Великом Существом, скрытом от нас, но могущем услышать и помочь. И я, мальчишка, начал молиться Тебе, прося о заступничестве и убежище. Преодолев детское косноязычие, я молил Тебя, чтобы не секли меня в школе, но Ты не внимал молям моим, и родители, которые не желали мне зла, смеялись надо мною, что особенно печалило меня и повергало в уныние.

Господи! Найдутся ли возвышенные души, воспламененные такою любовью к Тебе, что не смутят их ни козлы, ни когти, ни иные орудия пыток, об избавлении от которых денно и ночью молят Тебя по всей земле? И будут ли они так же равнодушно взирать на тех, кто страшится подобных мук, как бывают равнодушны родители наши к тем мучениям, которым подвергаются дети от своих учителей? Как мы боялись этих мучений, как горячо молили Тебя избавить нас от них, а между тем грешили, ленись учиться и писать, и читать, и размышлять, как от нас того требовали учителя. Ведь была же у меня и хорошая память, и живой ум, коими Ты благоволил наделить меня, Господи, но я предпочитал игры, терпя от тех, кто любил то же самое. Но взрослые называют свои игры делом, а за детские дела детей наказывают. Я терпел побои за игру в мяч, из-за которой забывал учить буквы, которыми потом, став большим, играл в куда более мерзкие игры. И разве учитель, бивший меня, занимался не тем же самым? Ведь если в состязании он бывал побежден более ученым и сведущим, разве его меньше душили обида и зависть, чем меня, когда мой товарищ побеждал меня в игре?»¹

Так в «Исповеди» Августин рассказал о первых школьных годах: в этом коротком, искреннем рассказе, как в капле воды, отразилась его способность взглянуть на события жизни человеческой через собственную жизнь, собственный опыт и соотнести путь собственной жизни с человеческой историей, выразить собственную позицию и дать нравственную оценку, показать, как возникает зло из желания блага, как нежелание понять оборачивается

¹ *Августин Блаженный. Исповедь // Августин Блаженный. Творения. В 4 т. СПб., 1998. Т. 1. С. 477-478.*

жестокостью, как приверженность традиции становится несправедливостью.

Впрочем, в последующие годы учения в Мадавре (с 12 до 15) и, после смерти отца, в Карфагене, куда друг отца Романиан за свой счет отправил его завершить учение в риторской школе, Августин настолько преуспел — с увлечением читая сочинения латинских авторов и особенно полюбив Цицерона, — что после окончания был оставлен в Карфагене преподавателем риторики в этой же школе.

Вспоминая о годах подростничества и юности, Августин подробно описывает свои проступки и прегрешения, особенно — один, когда он со сверстниками ночью отрясли грушевое дерево и унесли добычу: зачем это было сделано? «Я своровал лишь затем, чтобы своровать... Было ли мне приятно обмануть закон, открыто воспротивиться которому я не смел, и вот я, жалкий раб, безнаказанно создал себе иллюзию свободы, тень и подобие всемогущества... Как хочет прикинуться гордыня высотой души... Как манит то, что запрещено, только потому, что запрещено!.. Не в плодах заключалась для меня сладость содеянного, а в самом преступлении, совершенном сообществом грешников... О злая дружба; о извращенность ума, находившего смех и забаву во вреде, приносимом другим. Убыток другому без выгоды для себя, просто так, просто потому, что кто-то сказал: "Пойдем, сделаем это"; и вот уже советно не быть бесстыжим»¹.

Вспоминает и о других похождениях, об увлечении театром, о стремлении первенствовать в школе и повторяет, что все это отделяло его от Бога, погружало в земные грешные утехы.

В Карфагене, в 16 лет, Августин встретил в церкви молодую женщину и сошелся с ней — «нас скрепляла пылкая и безрассудная страсть, и я был верен ее ложу»². В 19 лет у него родился сын, и этот союз «чувственной любви» продолжался 14 лет.

Из Карфагена — в Рим, но там дела шли плохо; благодаря протекции — в Медиолан, снова учителем риторики.

¹ *Августин Блаженный. Исповедь* // Блаженный Августин. Творения. В 4 т. Т. 1. С. 494, 495, 497.

² Там же. С. 512.

Казалось, все благополучно устроилось, и к нему приехали мать и старший брат, вызвал он из Карфагена и «ту, с которой привык спать», со своим сыном, Адеодатом. Однако мать твердо решила, что пора Августину вступить в законный брак: «Особенно хлопотала о том мать моя, полагая, что, вступив в брак, я отмоюсь спасительным крещением, к которому я все более склонялся... Я посватался к девочке, бывшей на два года младше брачного возраста, и поскольку она мне нравилась, то я решил ее ждать.

...Тем временем множились мои печали. Предполагаемая женитьба вынудила меня расстаться с той, с которой я жил многие годы. Сердце мое, привязанное к ней, разрывалось от горя. Она вернулась в Африку, дав Тебе обет не знать другого мужа и оставив мне на воспитание незаконнорожденного нашего сына. Я же, жалкий, не нашел в себе сил хотя бы отчасти подражать этой женщине; не вынеся отсрочки, тех двух лет, что оставались до вступления в брак, я, раб похоти, сблизился с другой. Болезнь души моей все усиливалась, не заживала также и рана, вызванная разрывом с моей первой сожительницей; боль уже не была столь острой, но рана гноилась, принося все новые страдания.

...Я становился все несчастнее, но Ты — все ближе. Ты простер уже руку Свою, дабы вытащить меня из трясины, но я еще об этом не знал. Я, пожалуй, еще глубже погрузился бы в омут телесных наслаждений, когда бы не сдерживал меня страх смерти и грядущего суда Твоего, который никогда не оставлял меня»¹.

В эти годы — начиная с Карфагена — Августин в постоянном духовном поиске: девять лет увлечения манихейством и разочарование в нем; одновременно — чтение «Гортензия» Цицерона и первая попытка осмыслить Священное писание: «Слова Писания показались мне слабыми и грубыми по сравнению с цицероновским стилем. Я был слишком заносчив, чтобы оценить его простоту, слишком поверхностен, чтобы проникнуть в сердцевину. Писание требует детской простоты души и ума взрослого, я же презрел детское и в своей спеси только мнил себя взрослым»².

¹ Там же. С. 559, 560-561.

² Там же. С. 502.

С поразительной точностью в «Исповеди» описаны впечатления, воздействия, влияния и сомнения, перемены в настроении; разочарование в знаменитом Фавсте, защитнике манихейской доктрины; встречи с Амвросием, под влиянием которого он по-новому стал читать Писание; беседы с друзьями — Алипием и Небридием; случайные, но каждый раз знаменательные встречи¹, мучительные размышления о главном: откуда и что есть зло? Как примирить существование зла с тем, что все сотворено всемогущим и всеблагим Богом (вопрос, на который некогда ответил Эпикур категорическим отрицанием вмешательства бога или богов в жизнь человеческую): откуда зло?.. По изволению Бога или по попустительству Бога? Колебания между преуспеванием в школе риторской, успехами в свите Валентиниана II, подготовки к будущему браку е последующим — уже полным! — погружением в жизнь светскую, в «жизнь по плоти»... и стремлением к церкви, к крещению. Новые встречи с Виндицианом, Фирмином, духовным наставником Амвросия — Симплицианом (его рассказ о крещении Викторина произвел глубокое впечатление на Августина); рассказ земляка-христианина Понтициана об отшельничестве Антония и о монахах-

¹ Так, в день, когда Августин должен был произнести похвальную речь императору Валентиниану II, «в которую, следуя советам знатоков красноречия, я впледел немало лести и лжи, когда душа моя задыхалась от заботы среди изнуряющих дум, мечась из стороны в сторону, я, проходя по одной из медиолапских улиц, заметил нищего, веселого и слегка хмельного. Меня охватило какое-то странное успокоение, и я заговорил с друзьями о том, как страдаем мы от собственного безумия; уязвляемые желаниями, мы влачим за собою груз своих несчастий, умножая их собственными усилиями, вроде тогдашних моих, и желаем при этом одного: достичь покоя и блаженства. Достигнем ли мы этого — Бог весть, но ясно, что этот нищий опередил нас. Выклянчив несколько жалких монет, он достиг счастья преходящего благополучия, к которому я шел такими извилистыми и тяжелыми путями. У него, правда, не было настоящей радости, но была ли истиннее та, которую я искал на путях моего тщеславия? При этом он веселился, а я пребывал в тоске, он был спокоен, меня же снедала тревога... Да не смутят мою душу уверения тех, кто скажет, что есть разница в том, чем радуется человек, что, дескать, нищий радовался вину, а ты — славе. Какой славе, Господи? По крайней мере не той, которая в Тебе» Чем истиннее была радость от славы радости от вина? Разве что тем, что слава крепче ударяла в голову... он был счастливее и потому, что он выпросил себе на вино, осыпая людей добрыми пожеланиями, я же хотел удовлетворить свое тщеславие ложью» (*Августин Блаженный, Исповедь // Творения. В 4 т. Т. 1. С. 549-550*).

пустынниках в окрестностях Медиолана... Чтение «Эннеад» Плотина, новое прочтение Писания и особенно посланий Павла. Внутренние противоречия, доводящие до отчаяния, до мук душевных — и внезапно услышанный, во время очередного приступа душевных переживаний: «Что делать?» — детский голос: «Возьми и читай».

«Я встал, поняв эти слова как божественное повеление: открыть первую же книгу, которая мне попадется, и прочесть ту главу, на которой ее раскрою. Я слышал об Антонии, что его вразумили евангельские стихи, на которые он случайно наткнулся: "Пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною" (Мф. 19: 21); эти слова сразу же обратили его к Тебе. Взволнованный, я поспешил на то место, где мы сидели с Алипием. Там я нашел апостольские послания, открыл их и прочел первую попавшуюся главу: "Как днем, будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пиروваниям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти; но облекитесь в Господа (нашего) Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти" (Рим. 13:13,14). Читать далее уже не было нужды; сердце мое озарил спокойный свет, и мрак моих сомнений истаял»¹.

Так совершилось обращение Августина, решение о крещении было принято. Вскоре он оставил школу риториков, а через полгода, в пасхальные дни 387 г. был крещен Амвросием вместе с Алипием и Адеодатом. «Мы проводили все время вместе и вместе же решили продолжить наше служение. После долгих раздумий мы решили отправиться в Африку»². Однако во время ожидания отплытия в Остии мать Августина Моника заболела и умерла. Похоронив ее, все остальные вернулись в Рим и только через год добрались до Тагаста. Там, поступив, как Антоний, — продав имение и раздав все нуждающимся, Августин с помощью друзей основал небольшую христианскую обитель, где еще не вполне ушедшие от мира, но решившиеся на уход могли жить, «имея все общее и ничего не называя своим». Года через три такую же обитель Августин основал и в Гиппоне;

¹ *Августин Блаженный. Исповедь // Творения. В 4 т. Т. 1. С. 601.*

² Там-же. С. 611.

по словам его ученика, друга, а позже — жизнеописателя Поссидия, никакого особого устава в обители не было, не было и крайностей аскетизма: «Мера соблюдалась во всем... середина между обилием и скудостью... для гостей и немощных — мясо за трапезой; вся посуда глиняная, каменная или деревянная, а ложки — серебряные». Женщин, приходивших в обитель, даже сестру, престарелую игуменью, до самого конца жизни Августин никогда не принимал наедине, всегда в чьем-либо присутствии¹.

В 391 г., после смерти Адеодата, приехав в Гиппон, Августин «так полюбился тамошней пастве, что однажды в церкви буйная толпа окружила его, схватила и по тогдашнему обычаю повлекла насильно к епископу, «с великим криком» «Посвяти! Посвяти!» И епископ Валерий рукоположил его в священники. «Он же горько плакал», — вспоминает Поссидий.

«Полно, не плачь, скоро будешь и епископом!» — утешал его народ, думая, что плачет он от обиды, что рукоположен только в священники. «Плакал же он потому, что страшился великого бремени священства».

«Нет ничего страшнее духовного сана, все равно большой он или малый, — вспоминает сам Августин. — Только что начал я тогда учиться править ладьей Господней, как принудили меня, еще не умеющего держать весла в руке, — стать у кормила». «Не за то ли, — думал я, — что порицал я ошибки других пловцов... желает посрамить меня Господь? — Вот отчего плакал я тогда».

И через пять лет, в 396 г., когда, по смерти Валерия, будет посвящен, также насильно, в епископы Гиппонские, — опять будет плакать, как маленькие дети плачут от страха. «"Я все еще только младенец перед лицом Твоим, Господи, *parvulus sum*. — Но даруй мне, что повелишь, и повели, что хочешь", — с этим он и принял тяжкий дар священства»².

¹ Приведа рассказ Поссидия, Д. С. Мережковский добавляет: «В этом сочетании все еще как "мирских", почти „языческих" серебряных ложек и уже глубоко монашеского страха "плотской похоти", *libido*, даже в лице родной сестры-старицы, в этом сочетании "Аврелий—Августин", грешный и святой, "солнечный" и "лунный", — весь, как живой» (*Мережковский Д. С. Лица Святых. От Иисуса к нам. М., 1997. С. 102*).

² *Мережковский Д. С. Лица святых. От Иисуса к нам. С. 103.*

Приняв сан епископа, Августин со всей присущей ему страстью отдался учительской, литературной и организаторской деятельности.

В книге современного исследователя истории Северной Африки Ш.-А. Жюльена дана сжатая и яркая характеристика Августина: «Августин обладал исключительными качествами: душой страстной и утонченной, волей и темпераментом вождя, которые он поставил на службу церкви, ловкостью дипломата и острым глазом организатора. Благодаря своему интеллекту, поражающему своим многообразием, Августин стал выдающимся оратором и писателем. Никогда до этого христианство не имело столь богато одаренного поборника»¹.

Августин, как и другие отцы церкви, утверждал подчинение христиан императорской власти: «Церковь, составленная из мирян небесного Иерусалима, должна быть подчинена земным властителям. Ибо учение апостолов гласит: "Вся душа моя находится в подчинении"»². В своих сочинениях Августин обосновывал и защищал общественное неравенство. Рабство не создано богом — оно появилось, как и все беды человечества, вследствие греховности человека: «Первейшая и повседневная власть человека над человеком — это власть господина над рабом... Рабы, повинуйтесь своим господам. Церковь должна заботиться не о том, чтобы сделать рабов свободными, но чтобы сделать их добрыми... Бесконечно многим обязаны Христу богачи, потому что он вносит добрый порядок в их дома и хозяйства. Христос дурных рабов делает хорошими. Если был неверный раб, Христос просвещает его!»³

Четко определив свою позицию поддержки власть имущих и дав ей религиозное обоснование, Августин обратился к спорам, касавшимся догм и сущности христианства, и рассмотрел три проблемы: теологическую — вопрос о единстве и троичности бога, христологическую — спор о сочетании в Христе божественного начала и человеческой природы и антропологическую — о происхождении и сущности человека.

¹ Жюльен Ш.-А. История Северной Африки. Тунис. Алжир, Марокко. М., 1961. С. 284-285.

² Цит. по: Гюйо М. Собр. соч. Т. 4. С. 276.

³ Цит. по: Очерк истории этики. М., 1969. С. 71..

В «Исповеди» Августин на примере собственной жизни со всей страстностью доказывал, что по собственной воле человек неизбежно лишь усугубляет свои грехи и свои страдания и только обращение к богу может наставить на путь истины. «Это далеко не первая автобиографическая работа в мирской или духовной литературе Рима, но никто до Августина не создал столь пламенных и столь безыскусственных строк. Только Жан-Жак пошел дальше в признании своих недостатков. Но если женевец хотел показать себе подобным человека во всей его наготе, то святой целил выше. Он смиренно сознавался в своем падении с целью показать, что человек, предоставленный собственным силам, не может освободиться от греха»¹.

В трактате «О граде Божьем» Августин создал свою концепцию мировой истории как истории непрерывного регресса человечества. Августин утверждал, что, начиная от Адама и Евы, самым великим грехом был первородный грех прародителей человечества, за что бог изгнал их из рая. Проклятие бога с тех пор тяготеет над людьми, вплоть до предстоящего Страшного суда. Он разделил всю историю на шесть периодов: первые пять — в соответствии с Ветхим Заветом, а современный, последний — от рождения Христа до Страшного суда. На протяжении всей этой истории попытки людей в создании земного града лишь уводили их все дальше от бога. «Итак, два града созданы двумя родами любви: земной, любовью к себе, дошедшей до презрения к Богу, небесной — любовью к Богу, дошедшей до презрения к себе. Первый полагает славу свою в самом себе, второй — в Господе. Ибо тот ищет славы от людей, а для этого величайшая слава — Бог, свидетель совести. Тот в славе своей возносит главу, а этот говорит Богу своему: "Ты, Господи, слава моя и Ты возносишь голову мою" (Пс. 3: 4). Тем правит похоть господствования, в этом служат друг другу но любви»².

Августин последовательно отрицал ценности античной этики и утверждал как истинно добродетельное поведение безусловную покорность воле бога и авторитету церкви.

¹ *Жюльен Ш.-А.* История Северной Африки. Тунис. Алжир. Марокко. С. 295.

² *Августин Блаженный.* О граде Божием // Творения. В 4 т. Т. 4. С. 48.

Учение Августина о спасении с помощью божественной благодати в религиозно-этической доктрине средневекового католицизма было дополнено положением о «сверхдолжной благодати», которой обладает церковь. Этот «колоссальный банк, способный кредитовать верующих духовными ценностями», спасающими их от наказания за грехи, создан мучениями Христа и святых, удостоившихся мученического венца. В XIII в. на этой основе началась торговля индульгенциями¹. Закрепилась в этой доктрине и характеристика семи добродетелей, описанных Августином. Три истинных, теологических влиты в душу богом: вера, надежда и милосердие. Низшие, приобретенные — справедливость (лат. *justitio*), мужество (лат. *fortitude*), умеренность (лат. *temperantia*) и благоразумие (лат. *prudencia*), — лишь по названию сходны с античными добродетелями. Августин истолковывал каждую из них как определенную форму проявления любви к богу². Принцип предопределенности, отстаиваемый Августином, несовместим со свободным волеизъявлением человека. Разрешение этого противоречия у Августина имеет иррационально-мифологический характер: первоначально Адам обладал доброй волей, которая целиком заключалась в следовании предначертаниям бога. Первородный грех — это грех своеволия, нарушение божественного запрета. «...Бог, как говорит Писание, сотворил человека правым и, следовательно, с доброю волей... Поэтому добрая воля есть дело Божие, и именно с нею сотворил Бог человека. Первая же злая воля, предшествовавшая в человеке всем злым делам, была, скорее, отпадением от дела Божия к своим делам... Поэтому эти дела и злые, что творятся не по Богу; так что для этих *дел*, как бы для некоторых плодов, деревом своего рода была сама воля или сам человек, насколько он имел злую волю»³.

И далее Августин подчеркнул всю тяжесть первородного греха: заповедь, запрещающая вкушать плоды от дерева познания «...была легка для исполнения, тем более что еще не было наказания за неповиновение и потому

¹ См. об этом: *Крывелев И. А.* История религий. Т. 1, М., 1975. С. 245-246.

² См. об этом: Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Вып. 3. Л., 1980. С. 112-113.

³ *Августин Блаженный.* О граде Божием // Творения. В 4 т. Т. 4. С. 26.

вождеделение не противодействовало воле, и именно поэтому нарушение ее было величайшей несправедливостью... Но начали они [Адам и Ева] быть злыми втайне, чтобы затем уже впасть в неповиновение открыто. Не дошли бы они до злого дела, если бы этому не предшествовала злая воля. Начало же злой воли — гордость. А что такое гордость, как не стремление к превратному возвышению? Превратное же возвышение состоит в том, что душа, оставив Начало, к которому должна прилепиться, пытается стать таким началом для себя сама... Хорошо иметь в сердце любовь, но не к самому себе, что является верным признаком гордости, а к Господу, что есть признак повиновения, принадлежащего только смиренным. Таким образом, смирение возвышает, а превозношение тянет вниз...

Итак, человек пренебрег повелением Бога... За этим последовало справедливое осуждение... Возлюбивший в гордыне самого себя, он и был правдою Божией предоставлен самому себе... Умерший духом по воле, должен был умереть и телом по неволе; пренебрегший жизнью вечною, был осужден на вечную смерть, когда бы не спасала его от нее благодать»¹.

С тех пор люди «по своей свободной воле» только умножают зло. Поэтому Августин считал, что долг доброго христианина — истребить в себе всякое своеволие. На этом утверждении основано отрицание языческих добродетелей: «Добродетели, которые душа себе приписывает, суть не добродетели, а пороки, если они не могут быть отнесены к Богу, если они самих же себя поставляют своей целью»². Человек, полагающий, что достигает их сам, по собственной воле, впадает в смертный грех гордыни: «...когда человек живет по человеку, а не по богу, он подобен дьяволу»³.

Из безусловной покорности воле бога Августин выводил и безусловную покорность авторитету церкви: именно церковь, которая воплощает волю бога на земле, выше светской власти, а слово пастыря — непререкаемо. Светская

¹ *Августин Блаженный. О граде Божием // Творения. В 4т. Т. 4. С. 30, 31, 32, 33.*

² *Цит. по: Гюйо М. Собр. соч. Т. 4. С. 270-271.*

³ *Там же. С. 271.*

власть должна содействовать церкви в ее борьбе с еретиками. Августин был наиболее ранним предшественником инквизиции средневековья. Он требовал принудительного возвращения еретиков в лоно церкви. Одновременно Августин подчеркивал неотвратимость адских мук для упорствующих в своих заблуждениях.

О борьбе Августина с ересями приведу два суждения.

«Столько в те дни было ересей в Церкви, как еще никогда. Стая лютых волков окружает овечий двор Господен: манихейне, донатисты, пелагиане, ариане, присциллиане и множество других. А пастух, тогда почти единственный, в Африке — он, Августин.

Восемьдесят восемь ересей — ран, зияющих на теле Христовом — Церкви, а врач, почти единственный, — он же, Августин.

Ереси — внутри Церкви, а извне — язычество, все еще и в предсмертных судорогах хватяющее Церковь за горло, чтоб задушить. "Быть или не быть христианству?" На этот вопрос все еще не ответила История; вынудит ответ бесповоротный "быть" — только Августин.

Сорок лет простоит на сторожевой вышке Церкви, так пристально следя за бесчисленными врагами ее, что все глаза проглядит. "Страж Господен" — наверху, в созерцании, а внизу, в действии — боец.

...Первый великий "схизматик-раскольник"... Донат.

Циркумцеллионы (донатистский толк и боевая дружина) ходят шайками "Божьих разбойников" по большим дорогам Нумидии; целыми полками врываются, как бесноватые, в города и селения, с крутящимися над головами "святыми дубинами" и с боевым кличем: "Господу хвала! Бей, разбивай!" — бьют и разбивают все, что встречается им на пути, грабят и жгут православные церкви; мучают и убивают священников, „втирают им в глаза негашеную известь с уксусом".

Злейший враг их — Августин. "Кто убьет его — спасется", — обещают им донатистские пастыри.

Чем же он ответит на такую ненависть? ...Силой никого нельзя принуждать к вере... К Церкви надо приводить... словом и разумом".

...Только пройдя как бы сквозь строй циркумцеллионских дубин и уже почувствовав в глазах своих негашеную

известь, он поймет, что "голубиный зов" Церкви не всегда слышат разбойники, призовет на дубину меч, и хорошо сделает: душу свою может отдавать пастырь за овец, но не душу паствы — не душу Церкви.

Через много веков умные враги и неумные друзья Августина скажут, что ^первый догматик Светлейшей Инквизиции" — он в слишком неосторожном слове своем, родившем такие страшные отзвуки в Римской Церкви: "compelle intrare, принудь войти".

...Множество малых боев, а великих три: с манихеями, донатистами и пелагианами. Выйдет из всех трех победителем. Но третий, последний бой будет для него смертельным, хотя и с бессмертным венцом победы — святостью»¹.

Иначе говорит уже упомянутый исследователь истории Северной Африки Ш.-А. Жюльен. Он приводит данные о том, что, по настоянию Августина, светские власти Рима разрешили преследование еретиков «по закону»; о том, что Августин, опираясь на слова из Евангельской проповеди Иисуса о «лжепророках», которые «приходят в овечьих шкурах, а по сути — волки хищные», коих следует бояться; а также о том, что хороший садовник, увидев на дереве гниющую ветвь, срубает ее и бросает в огонь, — обосновал жестокие преследования еретиков, ссылаясь также и на заповедь любви к ближнему: Августин был убежден, что даже Бог не будет спасать еретиков от адского пламени, потому что они отступили от Бога. Однако есть способ спасти даже заблудшую душу еретика от вечного адского пламени — «если еще на земле провести ее через очистительный огонь костра». И Ш.-А. Жюльен утверждает, что первые костры, на которых сжигали еретиков, загорелись в Северной Африке во времена Августина. Расправлялись с еретиками с такой жестокостью, что многие предпочитали покончить с собой самосожжением, лишь бы не попасть в руки клеветников Августина.

Не отрицает этого и Д. С. Мережковский, хотя считает это «ответной мерой» и не уточняет, каков был тот «меч», за который взялся епископ Гиппона.

¹ Мережковский Д. С. Лица святых. От Иисуса к нам. С. 103-105.

В области этики главным противником Августина был монах *Пелагий* (ок. 360 — ок. 418)¹. Полемика Августина и Пелагия явилась своего рода прологом той борьбы, которую представители средневекового свободомыслия вели с религиозно-этической ортодоксией. Пелагий выступил против учения Августина о предопределении, об отрицании доброй воли человека. Он считал, что Августин «утверждает фатализм под именем благодати». Рассуждениям Августина о слабости и греховности людей Пелагий противопоставлял высокую оценку свободы воли: «Вся высота нашей природы, ее достоинство состоит в свободе воли... Твердость в добре ни для кого не была бы добродетельна, если бы человек не мог перейти ко злу»². Убежденность Пелагия в том, что человек по собственной воле способен принимать нравственные решения, выразилась в исполненных гордости и человеческого достоинства словах, адресованных Богу: «Ты сделал нас людьми, но праведниками мы сделаем себя сами»³.

Д. С. Мережковский приводит еще ряд рассуждений Пелагия: «В "Изложениях", *Expositiones*, Пелагия... человек у Бога «не раб, а свободный». «Богом самим освобожден человек, получив дар свободной воли». «Люди все рождаются такими же невинными, как первый человек в раю». Что же такое «первородный грех», наследие Адама? Только «измышление» Августина-Манеса.

«Всякий грех частей и личен; относится лишь к человеку, а не к человечеству». Всякий человек может сделаться «безгрешным», «святым», сам, один, одною «свободою воли» Что же такое Благодать? Только «познание Христа, подражание Христу, в нравственной жизни, в добрых делах»⁴.

Рассуждения Пелагия, сочетавшего в своих взглядах раннехристианские идеалы и достижения римской

¹ Пелагий был монахом. Он считал, что христианин может вести безгрешную жизнь без помощи Бога, опираясь только на его учение и пример Иисуса Христа. Он считал, что падение Адама только привнесло смерть и образец греха, то есть не сделало грех неизбежным. (*Лейн Т. Христианские мыслители. С. 55*).

² Цит. по: Проблемы социальной культуры и идеологии средневекового общества. С. 108.

³ Там же. С. 107.

⁴ *Мережковский Д. С. Лица святых. От Иисуса к нам. С. 111.*

этической мысли, в корне подрывали идею примирения с существующим злом, развенчивали идеал покорности и непротивления. Августин понимал, что «яд» пелагианства состоял, по сути дела, в отрицании роли церкви как посредника между богом и людьми, и не мог не сражаться с подобной крамолой.

Смысл этики Августина — в безусловном подчинении человека воле Бога и авторитету церкви. Обращенная к потустороннему миру, отдавшая все лучшее Богу, исключавшая какой бы то ни было земной нравственный идеал, она исполнена презрения к человеку, лишает его всякой активности. Эта система воинствующего аскетизма стала на века официальной этической доктриной католицизма¹.

§7. ВЫВОДЫ

Первые пять веков новой эры — эпоха становления христианства и развития христианской этической мысли.

Первоначально складывавшаяся новая религия во всех отношениях далека от традиций античной этической мысли: в вероучении, которое возникает на востоке и первоначально воспринимается как то ли «отколовшееся» от традиционного иудаизма, то ли как его развитие и продолжение, на первый план выступает пламенная моральная проповедь Иисуса Христа, подкрепленная притчами и, главное, личным примером самого Иисуса.

Попытка Филона Александрийского связать Ветхий Завет и языческую этику, используя метод аллегорической экзегезы, казалось бы, существовала сама по себе, независимо от проповеди Христа.

В риторических школах, как и раньше, излагали этику стоиков, идеи Платона и Аристотеля, аргументы «против всех» — скептиков; популярными оставались взгляды Эпикура с опорой на Лукреция.

¹ См. об этом: *Девятайкина Н. И.*, Идеино-политические истоки и ведущие принципы этического учения Августина // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Вып. 3. С. 104-116.

В среде новообращенных христиан наибольшим авторитетом пользовалась проповедь апостола Павла; его энергичная миссионерская и организаторская деятельность сыграла существенную роль не только в распространении христианства среди язычников на Востоке и Западе, но и в пробуждении интереса к теоретическим богословским и этическим вопросам.

Можно с полным основанием утверждать, что истоки проблем, определивших направление развития этической мысли апологетов и представителей патристики, были заложены проповедью Иисуса и толкованием учения Иисуса апостолом Павлом: обращение к моральным чувствам и «оттеснение» на второй план разума; новая система добродетелей, в которой на первое место выступает любовь в ее разных проявлениях; смирение, противостоящее гордыне; премудрость, всемогущество и всеблагость Бога и — для человека — пример служения Христа; внимание к личности и стремление постичь «внутреннего человека», противоречия «плотских, душевных и духовных» стремлений; смещение внимания от разума к воле: противоречие в оценке человека, с одной стороны, как «венца творения», созданного Богом по «образу и подобию своему», а с другой — как «ничтожества, праха земного перед лицом Бога», немощной плоти и бессмертной души — «искры божией»¹.

Путь вызревания христианской этики далек от простой прямолинейности. На него оказали влияние и противоборство античного, традиционного, но клонящегося к упадку мирозерцания с новым, христианским мирозерцанием²; и возникновение «первых ересей» — от

¹ Сколько сил потратил Павел (а позднее — Августин), прежде чем появилось то тройственное деление, о котором упомянуто выше: «тварное, плотское», принадлежавшее земле, смертное, но не изначально греховное; «духовное», принадлежавшее небу, бессмертное; и «душевное» — в котором заключен корень двойственности человека, ибо именно здесь человеческое, способное помыслить себя божественным, та воля, которая в истоке своем — своеволие! И как мучительно искал Августин способы различить похоти греховные и желания достойные, пока не пришел к заключению, что все начинается с воли: воли злой или воли благой!

² Определяющие моменты нового христианского мирозерцания по сравнению с античным: монотеизм, креационизм, антропоцентризм, личностное провидение, новое пространство веры и Духа, первородный грех, его последствия и искупление, различие

манихейства до пелагианства; и борьба гностицизма, его попытка «поглотить» христианство как религию и его пессимистическая этика; и возникшее почти одновременно с христианством последнее античное учение — неоплатонизм (Плотин, Порфирий) с этическим учением об эманации, оказавшим (через Псевдо-Дионисия Ареопагита) существенное влияние на трактовку христианского символа веры и проблему благодати (а в Византии — на учение об «обожении»).

За эти пятьсот лет христианство, при всех превратностях, из гонимого учения становится господствующей духовной силой, которую признают и король остготов Теодорих, и последний единый правитель Восточной и отвоеванной у остготов Велизарием Западной части Римской империи Юстиниан (не пытавшийся, в отличие от Диоклетиана, провозглашать себя Богом, но, на время своего правления, подчинивший своей светской власти римских первосвященников).

Авторитет христианства признает и «последний римлянин» Боэций, в «Утешении философией» пытавшийся соединить учение о предопределении со свободой воли человека¹.

христианской агапе и греческого эроса, переоценка христианством традиционных античных («языческих») ценностей, проблема бессмертия души и проблема смысла истории и жизни человека (см.: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. Т. 2. Средневековье. С. 8-22). Очевиден либо опосредованный, либо непосредственный этический смысл каждого из этих моментов.

¹ Г. Г. Майоров так суммирует поиск Боэция: «...Божественное познание осуществляется в вечности и под углом зрения вечности... Бог видит будущее тем же способом, что настоящее и прошлое — именно так, как оно когда-то состоится... Но все-таки и возможность выбора, и способность управлять своими стремлениями у человека сохраняется, даже если то, что мы изберем и что пожелаем, заранее известно Богу, ибо оттого, что кто-то наблюдает за моими действиями, они не перестают быть моими, а наблюдает за нами и опекает нас сам Бог, создавший нас разумными, а значит, и свободными по своему образу и подобию. Из всего этого следует, что человек предопределен к свободе и поэтому сам творит свою судьбу, и ничто не может сделать его несчастным, если он живет по правде и творит добро» (см.: Майоров Г. Г. Судьба и дело Боэция // Боэций. Утешение философией и другие Трактаты. М., 1990. С. 413). Остается лишь напомнить, что Боэций писал «Утешение философией», находясь в тюрьме по ложному обвинению в заговоре, и был казнен, как и защищавший его Симмах.

Подобно Сократу, Боэций был обвинен в святотатстве, а умер, подобно христианским мученикам, к которым и был причислен.

Роль христианства накануне и после крушения Западной Римской империи выразил современный историк папства Е. Гергей: уже «к концу III в. христианство стало силой, формирующей мировую историю. На Западе в результате полной государственной несостоятельности церковь становится начиная с первых десятилетий IV в. хранительницей и продолжательницей античной культуры»¹.

Папа Григорий I Великий (590-604), подобно Амвросию, происходивший из семьи римского сенатора и бывший префектом города Рима, но затем ушедший в монастырь, рукоположенный в диаконы, а с 585 до 590 г. вновь проведенный годы монахом, отличался не только многообразной и успешной административно-организаторской деятельностью, но проявил себя дальновидным политиком и пропагандистом трудов отцов церкви Востока и Запада (особенно Блаженного Августина). Тем самым он вооружал идеологически монашество, которому всячески способствовал, и возложил на него миссионерскую деятельность по обращению в христианство германских народов.

В качестве образца папа Григорий взял опыт монастыря, основанного в 529 г. Бенедиктом Нурсийским².

¹ Гергей Е. История папства. С. 25. На мой взгляд, это явное упрощение. В действительности взаимоотношения между античной и складывавшейся христианской духовной культурой были сложными и противоречивыми, и не только в разное время и у разных авторов, но даже у одного и того же (достаточно вспомнить Оригена и Аврелия Августина). В этом процессе можно найти и осторожное заимствование, и попытки уподобления, и стремление подкрепить одно другим, и неприятие; с одной стороны, резкую критику «христианского невежества» (у Цельса и императора Юлиана), а с другой — отрицание «язычества и безбожия» античных философов (у Теофила и особенно у Тертуллиана), и, наконец, использование отдельных достижений античной философии в эпоху классической патристики (Амвросий Медиоланский, Иероним Стридонский, Аврелий Августин).

² «Составленный Бенедиктом для монастыря устав предусматривал принятие обетов: самообеспечение, проживание в одном месте, совместная работа (земледелие и ремесла) в монастыре, а также совместная молитва, безбрачие, отказ от имущества и повиновение. Этот устав был умеренным по сравнению с фанатизмом восточного

Григорий I использовал гордо приниженное звание *servus servorum Dei* (слуга слуг Божьих) и ввел в повседневную практику принцип служения, согласно которому руководство церковью, управление ею — наиважнейшее служение Богу во имя Любви к нему — т. е. то, что уже подчеркивалось в посланиях Павла и в полной мере осознавалось Блаженным Августином.

Размноженные в скрипториях¹ труды отцов церкви, изучавшиеся в монастырских школах, после того как осваивался необходимый *minimum* образованности², становились достоянием наиболее просвещенной части духовенства, тогда как рядовые клирики обходились упрощенными, нередко весьма далекими от подлинников переложениями³ — однако и в том и в другом случае моральные максимы христианской религии подкреплялись канонизированными положениями христианской этической мысли, уже безраздельно господствующей в сфере духовной культуры.

монашества, его безграничной аскезой. Последователи Бенедикта, бенедиктинцы, наряду с требованием "Ora et laborat" ("Молись и трудись!"), включили в свой жизненный распорядок также умственную работу: они создавали в монастырях школы, библиотеки, мастерские, скриптории, в которых переписывались книги» (Гергей Е. Возникновение папства. М., 1996. С. 58).

¹ Яркие, суровые и жестокие проявления монастырской жизни, исторически достоверные, показаны в романе Умберто Эко «Имя розы» (и в одноименном фильме) на примере францисканского монастыря более позднего времени.

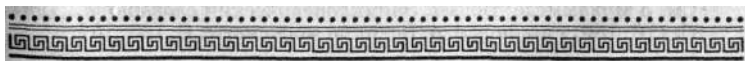
² Состав и структура этого минимума опирались на составленные Боэцием и Кассиодором *septem artes liberalis* (семь свободных искусств) в составе двух частей: *trivium* и *quadrivium*. Об этом подробнее в главе 7.

³ Взаимоотношения клириков и мирян, их наставническая деятельность в эпоху «классического средневековья» охарактеризованы в главе 7.



IV

ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ БЛИЖНЕГО и СРЕДНЕГО ВОСТОКА





Развитие феодальных отношений в странах Ближнего и Среднего Востока началось в III—IV вв. н. э. Оно протекало неравномерно. На Аравийском полуострове ломка патриархального уклада, усугубленная экономическим кризисом торговых городов, резкое обострение социальных противоречий способствовали политическому объединению арабов, централизации власти и формированию отвечающей интересам объединения идеологии. В различных районах Аравии появлялись проповедники единобожия. В Мекке таким проповедником стал *Мухаммед* (ок. 570-632) — основоположник ислама и создатель Корана¹.

В Коране были не только изменены и приспособлены к новым условиям некоторые традиционные арабские верования, но и широко использовались положения иудаизма и христианства, истолкованные Мухаммедом.

Экономическое расслоение вело к имущественному неравенству. Пропась между богатой родоплеменной верхушкой и обнищавшими сородичами и соплеменниками возникала прямо на глазах и вызывала бурный протест.

Выход мог быть найден в завоевательных войнах. Обогащение всех участников походов позволяло сгладить нараставшие противоречия. Ислам давал религиозное оправдание войнам, коль скоро они велись во славу Аллаха. К. Маркс писал: «Коран и основанное на нем мусульман-

¹ См. о Мухаммеде: Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 178-180; *Гусейнов А. А.* Великие моралисты. С. 120-157.

екое законодательство сводят географию и этнографию различных народов к простой и удобной формуле деления их на две страны и две нации: правоверных и неверных. Неверный — это "харби", враг. Ислам ставит неверных вне закона и создает состояние непрерывной вражды между мусульманами и неверными»¹.

Уже при втором пророке — *Абу-Бекре* в 634 г. началась война с Византией, затем с Сасанидским Ираном. В начале VIII в. владения Арабского халифата простирались от Инда до Атлантики.

Арабское завоевание ускорило процесс развития феодальных отношений на огромной территории, поскольку была проведена централизация и унификация всей системы экономических отношений (этот процесс совершался от VII до IX в.). Халиф олицетворял единство светской (эмират) и духовной (имамат) власти.

О развитии феодальных отношений и ростом феодального гнета, постепенным закабалением некогда свободных крестьян-общинников усиливалась и борьба против эксплуататоров. Восстания, потрясавшие Арабский халифат начиная с VIII в., нередко соединяли в себе и борьбу крестьян с «чужими» и «своими» феодалами и выступления городских низов. Как правило, требования восставших выражались в религиозной форме — «за истинную веру», «за нового пророка», «за восстановление праведной веры».

Борьба масс находила выражение в многообразных религиозных ересьях и питала идеи свободомыслия. А идеи свободомыслия развивались на основе широкой культурно-исторической традиции, унаследованной от эпохи эллинизма, Римской империи, Сасанидского Ирана. Развитие экономики (создание сложных оросительных систем, расширение торговли, мореплавание, многообразие ремесел, рост городов) благоприятствовало развитию науки. При халифе *Мамуне* был создан «Дом мудрости», библиотека которого приобрела всемирную известность. На арабский язык переводились произведения античных мыслителей. Появились оригинальные произведения в самых различных областях науки.

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 10. С. 167.

Однако по мере выработки мусульманской ортодоксии, укрепления и усиления феодальной эксплуатации возрастал и гнет со стороны духовенства. Начало XI в. знаменовало усиление религиозной нетерпимости и жестокую борьбу с инакомыслием. По обвинению в принадлежности к еретическим направлениям заключали в тюрьму, подвергали казни.

Борьба с внутренней крамолой и походы против неверных были неизменными сторонами политики мусульманских правителей от Газневидов и Сельджукидов (XI-XII вв.) до Тимура и султанов Османской империи (XV-XVIII вв.). Духовным оружием, обеспечивавшим безусловную готовность сражаться с неверными, сплотивавшим на основе религиозного фанатизма армии мусульманских завоевателей эпохи феодализма, неизменно оставался ислам.

§ 1. РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСЛАМА

Слово «ислам» означает «покорность». Отношение правоверного мусульманина к богу есть отношение преданного, нерассуждающего слуги, слепо выполняющего его предназначения. К. Маркс подчеркивал, что «стержень мусульманства составляет фатализм»¹. Он пронизывает заповеди, оценку поведения правоверных, отношение к прошлым и будущим событиям.

Все стороны жизни мусульманской общины получили отражение и оценку в Коране (священной книге мусульман), Сунне (собрании преданий о высказываниях и поступках Мухаммеда) и шариате (систематизированном своде мусульманских законов)².

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 9. С. 427.

² См. об этом: Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978; Ахмедов А. Социальная доктрина ислама. М., 1982; Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 292-293. Аш-Шариа («прямой, правильный» путь»: закон, предписания, авторитетно установленные в качестве обязательных) — шариат, комплекс закрепленных прежде всего Кораном и Сунной предписаний, которые определяют убеждения, формируют нравственные ценности и религиозную совесть мусульман, а также выступают источниками конкретных норм, регулирующих их поведение (Ислам. Энциклопедический словарь. С. 292).

Требования Корана и предписания шариата¹ охватывали всю жизнь верующего от рождения до смерти. «Стараясь столь мелко регламентировать по возможности все явления человеческой жизни, шариат подчиняет себе эту жизнь, проникает в ее самые интимнейшие уголки и этим путем закабалает не только деяния, но даже мысль и воображение верующего мусульманина»², — писал в начале XX в. известный русский исследователь шариата В. П. Наливкин. С начала VII до конца XIX в. шариат был единственной законодательной системой в мусульманских странах. Нераздельность религиозной и светской власти выражалась в том, что практическое судопроизводство вершил *кадий* (духовный судья) и первоначально само разбирательство дел совершалось в мечети. Создатели школ мусульманского права опирались на Коран и Сунну, а также на суждения по аналогии (*кияс*) или на согласованное мнение богословов и правоведов (*иджма*). Однако ни один из этих способов толкования и применения предписаний не должен был противоречить «духу и букве» Корана и Сунны.

Коран (по-арабски «чтение») — священная книга мусульман. По учению ислама, она существовала вечно и была возведена богом Мухаммеду как откровение. Содержание Корана составили речи Мухаммеда, записанные и обработанные уже после смерти пророка его последователями. Они были отредактированы при халифе *Османи* (644-656) и разделены на 114 сур (глав). Коран включал этико-правовые нормы, отразившие, с одной стороны, некоторые традиции родо-племенной общины, с другой — запреты, направленные против общественных институтов первобытнообщинного строя (многобожия, межплеменной борьбы, кровной мести). Главный принцип провозглашаемой Кораном веры — строгий монотеизм, выраженный в формуле: «Нет божества, кроме Аллаха, а Мухаммед пророк его». Суры Корана предписывают и поучают. Наиболее ортодоксальные защитники «истинной веры» всегда оставались последовательными противниками знания, кроме знания требований Корана.

¹ Шариат (от араб. шараа) — «направлять», «издавать законы».

² Цит. по: *Керимов Г. М.* Шариат и его социальная сущность. С. 3.

В Коране утверждалось, что Аллах — всемогущий творец, весь мир — его создание: «...стоит небо и земля по Его повелению... Он — тот, кто впервые производит творение, а потом повторяет его... Нет изменений в творении Аллаха...»¹. Из этого вытекает один из важнейших догматов ислама — о предопределении. Аллах всеведущ, им определены судьбы миров и человеческие деяния: «Ничто не постигает из событий на земле или в ваших душах, без того чтобы его не было в писании раньше, чем Мы создадим это. Поистине, это легко для Аллаха! Скажи: "Не постигнет нас никогда ничто, кроме того, что начертал нам Аллах. Он — наш покровитель!" И на Аллаха пусть полагаются верующие!»².

Об обязанностях правоверного мусульманина говорится во многих сурах Корана. Для богобоязненных: «...тех, которые веруют в тайное и выстаивают молитву, и из того, чем Мы их наделили, расходуют, и тех, которые веруют в то, что ниспослано тебе и что ниспослано до тебя, и в последней жизни они убеждены.

Они на прямом пути от их Господа, и они — достигшие успеха...

Не в том благочестие, чтобы вам обращать свои лица в сторону востока и запада, а благочестие — кто уверовал в Аллаха, и в последний день, и в ангелов, и в писание, и в пророков, и давал имущество, несмотря на любовь к нему, близким, и сиротам, и беднякам, и путникам, и просящим, и на рабов, и выстаивал молитву, и давал очищение, — и исполняющие свои заветы, когда заключат, и терпеливые в несчастьи и бедствии, и во время беды, — это те, которые были правдивы, это они — богобоязненные.

О те, которые уверовали! Предписано вам возмездие за убитых: свободный — за свободного, и раб — за раба, и женщина — за женщину. А кому будет прощено что-нибудь его братом, то — следование по обычаю и возмещение ему во благе»³.

Моральные увещания Корана требуют безусловного подчинения воле Аллаха, щедро обещая милости правоверным и грозя карами неверным. Особенно часто укоря-

¹ Коран. М., 1963. С. 322-323.

² Там же. С. 435, 154.

³ Там же. С. 15,33.

ет Коран лицемеров, тех, кто лишь ради корыстных выгод, лишь внешне, на людях, показывает себя уверовавшим, но не проникся верой до глубины души; тем грозит он карюю, кто извращает слова пророка, кто не подкрепляет их своими делами.

Человек, каким он представляется в Коране, слаб, легко поддается искушениям, легко впадает в неверие, поддается козням Иблиса (дьявола) — и потому всегда и везде нуждается в твердом руководстве, в строгом исполнении всего, что требует от него Аллах через своего посланника — Мухаммеда.

Моральные предписания Корана охватывают весь круг обыденной жизни: отношения в семье, обязанности между родственниками и сородичами, круг полезных и достойных занятий, отношения с народами другой веры (христианами, иудеями, язычниками), занятия ремеслами и торговлей, запреты (например, запрет ростовщичества).

В Коране закреплены имущественное неравенство и защита интересов собственников. «Мы разделили среди них их пропитание в жизни ближней и возвысили одних степенями над другими, чтобы одни из них брали других в услужение»¹. В хадисах (рассказах о жизни Мухаммеда) подтверждается это установление: «Воистину Аллах всевышний разделил между вами ваши характеры и нравы среди вас так же, как он разделил между вами достатки и доходы. Воистину Аллах всевышний дает имущество тем, кого возлюбил он, и тем, кого он не возлюбил, но не дает веры никому, кроме тех, кого он возлюбил»². Коран защищал право частной собственности и требовал суровой кары за посягательство на нее: «Не жалейте того, чем Аллах дал вам одним преимущество перед другими... Вору и воровке отсекайте их руки в воздаяние за то, что они приобрели»...³ Насильственный захват чужого считался также тяжелым грехом: «Если кто-то насильно отнимает у другого пядь земли, в Судный день эта пядь земли превратится в семислойное кольцо и свалится на его плечи»⁴.

¹ Там же. С. 389-390.

² Цит. по: *Ахмедов А* Социальная доктрина ислама. С. 14.

³ Коран. С. 73,94.

⁴ Цит. по: *Керимов Г. М.* Шариат и его социальная сущность. С. 147.

Примечательно постоянно повторяющееся в Коране предписание помощи неимущим и раздачи милостыни: «...а родителям — делание добра, и близким, и сиротам, и беднякам, и соседу близкому по родству, и соседу чужому, и другу по соседству, и путнику, и тому, чем овладели десницы ваши. Поистине, Аллах не любит тех, кто горделиво хвастлив, — которые скупаются, и приказывают людям скупость, и скрывают то, что даровал им Аллах от Своей щедрости!»¹ В подобных требованиях выразилась попытка смягчить вражду между богатыми и бедными, осуждение корысти, скупости, лицемерия богатых и принуждение их к «добровольной» милостыне.

Каноны ислама уделяют особое внимание выполнению молитвы. В шариате утверждается: «Если человек в течение суток пять раз будет купаться, тело его очистится от грязи, а пятикратная молитва очистит его от грехов»². Строгое соблюдение всех правил молитвы и обязательных омовений занимает значительное место в жизни верующего мусульманина.

При 30-дневном посте запрещается прием пищи от восхода и до захода солнца. В шариате детально разработаны все случаи нарушения поста и положенные за это санкции.

Среди запретов, касавшихся пищи и напитков, особенно часто и резко подтверждался шариатом запрет пить вино. В Коране сказано лишь: «Не приближайтесь к молитве, когда вы пьяны, пока не будете понимать, что вы говорите...»³ Однако во многих хадисах это положение ужесточается. Так, например: «Вино является явным корнем и источником грехов, и кто выпил вино, теряет рассудок. Он не знает бога, не свободен от грехов, никого не уважает, не признает прав родных и близких, не отворачивается от явно дурных поступков. Его тело покидает дух веры и благочестия, остается в нем дух мерзости и порочности, который далек от милости бога. Его будут проклинать бог, ангелы, пророки и правоверные. 40 дней его молитва не будет принята. В день Страшного суда лицо его будет

¹ Коран. С. 74.

² Цит. по: Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. С. 34.

³ Коран. С. 74.

черным, язык будет висеть изо рта, слюна стекать на его грудь. От жажды поднимется вопль в его груди»¹.

Причина столь суровой оценки и не менее суровых земных наказаний за пьянство в достаточно широком его распространении. Задержанный мухтасибом (надзирателем) в нетрезвом виде наказывался 80 ударами хлыста без снятия одежды, если же он попадался в четвертый раз, то, по шариату, он подлежал казни.

В семейно-брачных отношениях подчеркивалось главенство мужчины, но учитывались и определенные интересы женщины — при разводе, при решении вопроса об имуществе. Однако всегда и во всем решающее слово оставалось за мужчиной: «Ваши жены — нива для вас, ходите на вашу ниву, когда пожелаете, и уготовывайте для самих себя... Мужья стоят над женами за то, что Аллах дал одним преимущество перед другими, и за то, что они расходуют из своего имущества. И порядочные женщины — благоговейны, сохраняют тайное в том, что хранит Аллах. А тех, непокорности которых вы боитесь, увещайте и покидайте их на ложах и ударяйте их. И если они повинятся вам, то не ищите пути против них... женитесь на тех, кто приятны вам, женщинах — и двух, и трех, и четырех. А если боитесь, что не будете справедливы, то — на одной или на тех, которыми овладели ваши десницы»².

Ислам санкционировал многообразные формы подчинения и унижения женщины (выдача замуж малолетних, похищение и продажа невест, затворничество, ношение чадры). Женщины не имели права выходить из дома без разрешения мужа, были обязаны выполнять все его требования. Они постоянно находились под угрозой развода, который был очень легким для мужчин, но весьма затруднен для женщин. Одним из самых греховных преступлений считалось прелюбодеяние. В Коране сказано: «И не приближайтесь к прелюбодеянию, ведь это — мерзость и плохая дорога!.. Прелюбодея и прелюбодейку — побивайте каждого из них сотней ударов. Пусть не овладевает вами жалость к ним в религии Аллаха, если вы

¹ Цит. по: Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. С. 125.

² Коран. С. 39, 59, 73-74.

веруете в Аллаха и в последний день, И пусть присутствует при их наказании группа верующих. Прелюбодей женится только на прелюбодейке или многобожнице, а прелюбодейка — на ней женится только прелюбодей или многобожник. И запрещено это для верующих»¹.

Дети находились в полной зависимости от отца. Правда, шариат, опираясь на Коран, устанавливал, что после смерти отца они должны были получить свою долю наследства (весьма точно определяемую в зависимости от состава семьи и имущественной обеспеченности). По шариату, сын, убивший отца, предавался казни, тогда как отец, убивший сына, освобождался от наказания. Наказание женщин, как и наказание сыновей, отличались крайней жестокостью. В подобных мерах наиболее ярко выступала защита интересов собственника, поскольку и жены, и дети находились в полном владении главы семьи. Произвол собственника поддерживался традицией и был возведен в силу закона.

Суровы предписания Корана, касающиеся похоронного обряда. Ислам закреплял идею о том, что душа вечна и, покидая тело, она стремится к богу. Помочь душе обрести благоприятный путь должен был похоронный обряд. Безропотное, исключавшее явные проявления скорби отношение к смерти определялось волей Аллаха: «Он — тот, который сотворил вас из праха, потом из капли, потом из сгустка, потом вывел вас младенцем, потом — чтобы вы достигли крепости, потом — чтобы вы были стариками. Среди вас есть тот, кто успокаивается раньше, и чтобы вы достигли названного предела — может быть, вы уразумеете! Он — тот, который оживляет и умерщвляет, а когда решит какое-нибудь дело, то только скажет ему: "Будь!" — и оно бывает»².

Самый тяжкий грех — отречение от «истинной веры». В Коране отступник предавался вечному проклятию, и, хотя в отношении многих грехов подчеркивалось, что Аллах милостив и милосерден к покаявшимся, отступничество не прощалось Аллахом. В шариате обвинение в ереси, равно как и отказ от религии и религиозных обря-

¹ Коран. С. 223, 276-277.

² Там же. С. 376-377.

дов, рассматривались как тягчайшие преступления, зачастую каравшиеся смертью.

Высшая добродетель — покорность воле Аллаха, готовность на самопожертвование во имя истинной веры. В Коране провозглашается *джихад* — священная война с неверными. Доброта и снисходительность к правоверным и непримиримость в преследовании неверных — одна из существенных особенностей Корана. «Пусть же сражаются на пути Аллаха те, которые покупают за ближайшую жизнь будущую! И если кто сражается на пути Аллаха и будет убит или победит, Мы дадим ему великую награду... Сражайтесь же с друзьями сатаны; ведь козни сатаны слабы!.. Сражайся же на пути Аллаха! Вменяется это только самому тебе, и побуждай верующих... А когда вы встретите тех, которые не уверовали, то — удар мечом по шее; а когда произведете великое избиение их, то укрепляйте узы. Либо милость потом, либо выкуп, пока война не сложит своих нош... А у тех, которые убиты на пути Аллаха, — никогда Он не собьет с пути их деяний: Он поведет их и сохранит в порядке их состояние и введет их в рай, который Он дал им узнать»¹.

Блага рая описаны в Коране с мельчайшими подробностями как полное удовлетворение чувственных вожделений. «Поистине, богобоязненные — в месте надежном, среди садов и источников, облакаются они в атлас и парчу, друг против друга... там — реки из воды не портящейся и реки из молока, вкус которого не меняется, и реки из вина, приятного для пьющих, и реки из меду очищенного... Обходят их мальчики вечно юные, с чашами, сосудами и кубками из текучего источника — от него не страдают головной болью и ослаблением, — и плодами из тех, что они выберут, и мясом птиц из тех, что пожелают... И сопрягли мы их с черноглазыми, большеокими... Не вкусят они там смерти, кроме первой смерти, избавил Он их от наказаний геенны по милости от Господа твоего. Это — великая награда!»².

Кары и награды, столь щедро обещаемые в Коране, предполагают свободу человека в выборе поступка, т. е.

¹ Там же. С. 78-79, 403.

² Там же. С. 396, 404, 430.

свободу воли. Но ни Коран, ни хадисы не давали однозначного решения этой проблемы. Во многих сурах Корана осуждается тот или иной поступок и вменяется в вину человеку: «Вы сами не почитаете сироту, не поощряете покормить бедняка, пожираете наследство едой настойчивой, любите богатство любовью упорной... и приведут тогда геенну — в тот день вспомнит человек, но к чему ему воспоминание?»¹

В отношении к поступкам людей с наибольшей рельефностью обнаруживается антропоморфность Аллаха, каким он представлен в Коране. Его действия подобны действиям капризного тирана. Вместо того чтобы предупредить дурной поступок (при безграничности всеведения и всемогущества Аллаха, казалось бы, нет ничего проще), он не препятствует проступку и преступлению, а вслед за тем обрушивает на грешника свой «праведный гнев». Более того, Аллах похваляется тем, что он хитрее пытающихся обмануть его ложным религиозным рвением: «А когда Мы дали вкусить людям милость после зла, которое коснулось их, вот, — у них ухищрение против Наших знамений. Скажи: "Аллах быстрее хитростью", — ведь Наши посланники записывают ваши хитрости... Где бы вы ни были, захватит вас смерть, если бы вы были даже в воздвигнутых башнях... А когда постигнет их дурное, они говорят: "Это — от тебя". Скажи: "Все — от Аллаха". Почему же эти люди никак не могут понять рассказа? Что постигло тебя из хорошего, то — от Аллаха, а что постигло из дурного, то — от самого себя»². Смысл в том, что счастье и несчастье, добро и зло — от Аллаха, но несчастье и зло — это наказание от Аллаха за грехи самих людей.

Возможность противоречивых толкований, недоговоренность, взаимоисключающие положения, которых немало в Коране, уже в конце VII— начале VIII вв. вызвали столкновение различных точек зрения. Поскольку Коран считался божественным откровением, то апелляция к нему служила идеологическим подкреплением проведения политического курса. Определенная интерпретация слов пророка давала опору для движений, оппозиционных властям.

¹ Коран. С. 487.

² Там же. С. 78, 165.

На основе социально-политических и религиозных противоречий произошло отделение от ортодоксального ислама *шиитов*¹. Поскольку они признавали священное откровение Корана, но отрицали предание (Сунну), то за сторонниками ортодоксии сохранилось название *суннитов*. Как шииты, так и сунниты до настоящего времени представляют собой две основные ветви ислама.

В суннизме и шиизме возникали и противоборствовали различные секты и учения². На страже чистоты и буквального толкования Корана стояли суннитские богословы. В VIII-X вв. IX учение получило название *калам* («слово»), а сами богословы-ортодоксы назывались *мутакаллимами*. Суть позиции крайних ортодоксов выражена в коротком изречении *Малика ибн Анаса* (713-795), видного мусульманского правоведа: «Знание тройко: ясная книга Аллаха, Сунна и "Не ведаю"»³. Официальной позиции в богословии противостояла точка зрения *батынитов* («ищущих скрытый смысл» в Коране). Взгляды батынитов по-разному проявились в двух наиболее влиятельных оппозиционных направлениях — *мутазилитов*⁴ и *суфиев*⁵.

Одним из первых мутазилитов был *Васыл Ибн Ата* (700-749). Он отрицал существование атрибутов божества («сто» или «тысячу» прекрасных имен Аллаха), исходя из последовательного монизма и неприятия любых антропоморфных характеристик Аллаха. Все, что возможно сказать о боге, заключается в одной фразе: «Он существует». Никаких доступных человеку определений бог не имеет. Ибн Ата отрицал и такой атрибут, как язык, следствием чего было как суждение о сотворенности Корана (вместо утверждения вечного его существования), так и суждение о том, что в Коране говорится лишь о прошлом, но нет и не может быть предвидения будущего. Васыл Ибн Ата отрицал предопределение, настаивал на справедливости

¹ От слова «шиа» — «группировка».

² Подробнее о сектах и направлениях в исламе см.: *Крывелев И. А.* История религий. Т. 2. С. 190-196, 208-235.

³ Цит. по: *Сагадеев А. В.* Ибн Рушд. М., 1973. С. 30-31.

⁴ От слова «отдаление», обычно переводят как «отошедшие, отделившиеся».

⁵ От слова «суфа» — грубый плащ из овечьей шерсти.

Аллаха и допускал свободу воли человека. Лишь внешние события и обстоятельства имеют источник в воле бога; действия человека — продукт его собственной воли.

Еще более радикальной была точка зрения на свободу воли *ан-Наззам* из Басры (ум. в 845 г.), прозванного за полемическое мастерство «шайтаном мутазилитов». Развивая учение о справедливости Аллаха, ан-Наззам утверждал, что бог не может сотворить зла. Человек в полной мере свободен в выборе поступков, и именно поэтому после смерти ему воздается в строгой соразмерности совершенных им дурных и благих деяний. Объявляя человека свободным, ан-Наззам ограничивал свободу бога. Он сравнивал приговор бога с движением стрелки весов под воздействием груза.

Если мутазилиты для укрепления веры считали необходимым обратиться к разуму, то суфии обращались к чувству. То обстоятельство, что мутазилиты, особенно наиболее радикальные из них, резко критиковали религиозную ортодоксию с рационалистических позиций, а знаменитые проповедники суфизма противопоставляли сухой догме суннитов внутреннее, глубоко искреннее, доведенное до крайних форм мистического экстаза чувство любви к богу и идею личного нравственного самоусовершенствования, по сути дела означало лишь стремление к усилению и укреплению веры в Аллаха. В первом случае — доводами разума, во втором — опираясь на самые глубокие человеческие чувства. Роль этих направлений противоречива: субъективное стремление виднейших представителей мутазилитов к укреплению веры с помощью разума, с одной стороны, привело к укреплению умозрительной мусульманской теологии (*калама*), с другой — послужило развитию критического мышления, свободомыслия и философии. Проповедь суфизма давала толчок к мощному взлету поэзии, в том числе и той, что использовала традицию суфийского символизма и иносказания для выражения вольнодумных идей и осуждения религии.

Обсуждение проблем свободы воли, нравственного совершенствования человека, путей борьбы со злом, подразумеваемая под ним прежде всего зло угнетения, зло деспотизма и тирании, подводило великих мыслителей в арабоязычных странах к выводам, которые далеко опережали свою эпоху.

§2. ЭТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МЫСЛИТЕЛЕЙ АРАБОЯЗЫЧНОГО ВОСТОКА (IX-XI вв.)

Первым из мыслителей, сознательно отделившим философию от вероучения, был *Абу Юсуф Якуб ибн Исхак ал-Кинди* (800 — ок. 879). «Из человеческих искусств, — писал ал-Кинди, — самым возвышенным и благородным является искусство философии, каковое определяется как познание истинной природы вещей в меру человеческой способности»¹.

Опираясь на переводы трудов Аристотеля, ал-Кинди наметил систему научного знания. Ее начало — естественные науки (особое внимание — математике и астрономии) и наука о доказательстве (логика). В «Трактате о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии», ал-Кинди дал краткую характеристику этических и политических учений Стагирита: «Что касается цели, преследуемой им в его нравственно-гражданских книгах, то в первой из них, обращенной к его сыну Никомаху и называемой именем последнего "Никомахова Этика", она заключается в рассмотрении нравственных качеств души и в разъяснении того, как душа должна руководствоваться добродетельными нравственными началами и избегать порока. Управление это он делит здесь на несколько видов, а именно: на управление душой индивида, на частное управление и гражданское управление, говоря при этом подробно о связанных с каждым из них нравственных качествах и страстях. В этой книге он объясняет также, что счастье всегда является добродетелью — добродетелью в душе, в теле и во всем, что имеет источником душу и тело. Что касается цели, преследуемой им во второй из этих его книг, называемой "Политика", т. е. "О городе"... то здесь он больше ведет разговор о гражданском управлении»...²

В области этики даже простая постановка задач оказалась покушением на проблемы, традиционно решаемые

¹ Цит. по: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М., 1961. С. 57.

² Там же. С. 55-56.

фикхом (правоведением) и *каламом* (богословием) на основе Корана. Светский, рационалистический подход отличал и описание нравов. У ал-Кинди нет апелляции к воле Аллаха, нет и обращения к сверхъестественным силам. В характеристике темперамента, нравов, облика людей, при всей фантастичности и прямолинейности связей естественных причин (влияния небесных тел на нравы), он оставался рационалистом. Ссылаясь на учения Гиппократ и Аристотеля, ал-Кинди писал: «Известно, что действия души зависят от смесей тел, а разнообразие смесей обуславливается, как мы уже говорили, различиями в небесных телах, местом, движением, временем и количеством.

Мы видим, что в странах, расположенных под небесным экватором, из-за сильного зноя, вызываемого тем, что Солнце там дважды в году появляется в зените, двигаясь над головой в большей части полосы экватора, оно делает тамошних жителей черными, подобными чему-то обожженному огнем; волосы их оно делает курчавыми и короткими — такими, как это бывает с волосами, когда они опаляются огнем, если находятся близко к пламени; внизу, т. е. в нижних частях тела, оно делает их тонкими, носы приплюснутыми, глаза крупными и выпуклыми, губы толстыми, рост высоким, дабы отвлечь влагу от нижних частей к верхним. Эти люди очень вспыльчивы и злы — из-за того, что подвергаются действию чрезмерного зноя и сухости; облик их меняется как только ими овладеет гнев или страсть.

У обитателей же местностей, прилегающих к северному полюсу, из-за сильного холода, господствующего в этих странах, мы наблюдаем обратное: так, глаза, губы и носы у них мелкие, цвет кожи — белый, волосы — прямые, нижние части тела у них тучные вследствие того, что они находятся во власти холода и влаги, в сердцах у них холод, и потому они бывают серьезными, суровыми, терпеливыми и бесстрастными. По этой причине среди них много целомудренных, уравновешенных и умеренных людей. Благодаря умеренности своих темпераментов они отличаются пытливостью, умозрительностью, а также уравновешенностью нравов...

Таким образом, нравы бывают разными в зависимости от того, близко ли находятся от нас небесные тела, или далеко, вздымаются ли они, или опускаются, быстро ли

они движутся, или медленно, сходятся ли они, или расходятся, — а также в зависимости от того, каким бывает наш темперамент после того, как породилось семя и утвердилось во чреве»¹.

Разумеется, ал-Кинди постоянно подчеркивал могущество Аллаха и непостижимость для человека творческих способностей Аллаха, его всеведения и непосредственности божественного откровения.

Однако «первый философ арабов», как называли ал-Кинди современники и последователи, ссылаясь на Аллаха чаще всего в случаях, когда не мог дать рационального объяснения. Он оставлял философии то, что было доступно знанию (в его понимании), а сферу непознанного «уступал» пророкам и Аллаху.

В трудах ал-Кинди божественное откровение было провозглашено вершиной философии, Аллах — первой действующей энтелехиальной причиной. С одной стороны, философия оказывалась подчиненной богословию, но с другой — подчеркивалась ценность философского знания.

Даже столь осторожная защита философии была далеко не безопасной в середине IX в. При халифе *Мутаваккиле* (847-861) было осуждено как еретическое учение мутазилитов. Усилилось преследование *зендиков* (еретиков, безбожников). Их могли казнить без суда по любому поводу. Труды «отступников» (ал-Наззама, ал-Кинди) сжигались на площадях. В условиях постоянных гонений, требований публичных отказов от философских взглядов, расходящихся с религиозной ортодоксией, в Басре, соперничающей с Багдадом в торговле, ремеслах и развитии науки, возникла строго законспирированная религиозно-философская организация — «Братья чистоты». «Послания» братьев были анонимны, их деятельность протекала в условиях сохранения тайны. Многие запрещенные секты, подобные *хариджитам*, *карматам*, *исмаилитам*, создавали тайные организации. Но в отличие от религиозных сект «Братья чистоты» преследовали прежде всего просветительские цели. 52 трактата, написанных ими, стали энциклопедией естественных и философских

¹ Цит по: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М., 1961. С. 123.

наук своей эпохи (X в.). Среди активных деятелей организации были выдающиеся ученые, а духовным вождем «Братьев...» считался *Зейд бин-Рифаа*¹.

Отличительная черта посланий — полная веротерпимость. Они призывали к объединению всех религиозных учений, причем основанием объединения и критерием для очищения религии от заблуждений должны были служить научные и философские знания.

«Братья чистоты» использовали идеи неоплатоников и учение Аристотеля о причинности для того, чтобы различить предметы деятельности божественных и природных сил. Согласно их учению предметом божественной деятельности является всеобщая душа, предметом деятельности божественной души — природа, предметом деятельности природы — весь материальный мир, а предметом познавательной и трудовой деятельности людей — результаты ремесла и научного знания. Поэтому в разделах посланий, где речь идет о трудовой деятельности, о социальных условиях, разделении труда, о богатых и бедных, человеческих потребностях и взаимосвязи людей, авторы «Посланий» описывают «типические обстоятельства и социальные типы» арабского халифата. Переход от земных дел и целей к целям более возвышенным представляет собой «встречное движение». Смысл этого движения — в нравственном совершенствовании души, в подготовке ее к вознесению в небесное царство. Связь земных дел и целей «Братями чистоты» не противопоставлялась более возвышенным целям. Осуществление первых подводит ко вторым. Поэтому в их «Посланиях» нет прославления аскетизма, ухода от жизни, столь типичного для суфиев: «Знай, что цель существования большинства тех, кто трудится, — устранить бедность. А страх богатых перед бедностью побуждает их прилагать усилия в овладении ремеслами и упорствовать в занятии ими и в торговле. Но общая цель ремесел — это создание потребных вещей и доведение их до тех, кто в них нуждается. Цель всего этого состоит также в том, чтобы наслаждаться благами до известного времени. А цель наслаждения благами до известно-

¹ См. об этом: *Бертельс Е. Э.* Избр. труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 26-27.

го времени состоит в совершенствовании души познанием истины, прекрасными свойствами, верными взглядами и чистыми делами. Цель же совершенствования души состоит в том, чтобы сделать возможным для нее восхождение к небесному царству»¹.

В наиболее концентрированном виде этические и социально-политические взгляды «Братьев чистоты» изложены в «Науке управления». В ней рассматриваются взаимоотношения в обществе и проблемы воспитания. «...Наука об управлении... имеет пять разновидностей. Первая из них — управление пророческое, вторая — управление царское, третья — управление сообществами людей, четвертая — управление частное, пятая — управление личное.

Что касается пророческого управления, то оно заключается в знании того, как возник канон, т. е. благоугодные правила и чистые обычаи, постигаемые с помощью убедительных речей; как лечить души, больные из-за порочных верований и вздорных взглядов, вредоносных обычаев и несправедливых деяний; как укореняются в душах эти верования и обычаи; как искоренить такие взгляды посредством напоминания о пороках; как распространить воспитание и лечить души от болезней, причиняемых этими взглядами, и от страданий, возникших от дурных обычаев, предохраняя их от возвращения к ним и исцеляя их добрым мнением и прекрасными обычаями, чистыми делами и достохвальными нравами посредством поощрения и возбуждения в них стремления к искреннему покаянию в судный день. А способ управления дурными душами требует знания того, как их направлять на путь истины, как вести их и преграждать им ложные пути и настойчиво удерживать их, подгоняя, угрожая, браня и устрашая, дабы они вернулись на путь спасения...»² Такова развернутая программа идейно-нравственного воспитания — своеобразное единство религиозной этики и педагогики.

Нравственно-воспитательная направленность «Науки управления» объединяет все ее части. В «Царском управлении» перечислены обязанности правителя. Он должен

¹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. С. 143.

² Там же. С. 151-152.

знать способы сохранения для народа законов и живых обычаев, уметь устранять притеснения и сдерживать врагов, распознавать злых и добрых: одних удалять, других защищать и, наконец, во всем следовать правилам, помогающим избегать дурного, ограничивать дурное и всемерно способствовать укреплению справедливости. Подобными качествами, по мнению «Братьев чистоты», отличались «лучшие из пророков и введомых истинным путем государей»¹.

Мудрый и справедливый правитель заботится о благоденствии и процветании народа, осуществляет правильный выбор наместников (эмиров), удаляя «злых» и поддерживая «справедливых». В «Царском управлении» и в «Управлении сообществами» «Братья чистоты» создали утопический идеал просвещенного царя, который в управлении государством и народом руководствуется нравственными принципами. Созданному «Братями чистоты» нравственному идеалу мудрого управления суждена была долгая жизнь. С теми или иными дополнениями он оказался необходимым и достаточно типичным для воззрений арабоязычных мыслителей.

Что касается «Частного управления», оно представляло собой вариант арабского «Домостроя». Главное внимание в нем было обращено на круг обязанностей и прав главы семьи: «...это умение руководить своим домом, средствами своего пропитания, наблюдение за делами своей челяди и рабов своих, своих детей и подвластных, своих близких и рода своего, а также соседей, друзей, сверстников и собратьев, соблюдение их прав, надзор за их потребностями, присмотр за их правильным поведением ради мирской и будущей жизни»².

«Личное управление» касалось вопросов нравственного самовоспитания. В нем провозглашались «познание каждым человеком самого себя и своих нравственных качеств, наблюдение за своими действиями и словами в состоянии страстей, в гневе и в удовлетворенном состоянии и надзор за всеми своими поступками»³.

¹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. С. 152.

² Там же. С. 152.

³ Там же.

Решение задач самовоспитания достаточно сложно, поскольку жизнь человеческая полна противоречий. «...Человек мечется между дружбой и враждой, бедностью и богатством, молодостью и старостью, страхом и надеждой, правдой и ложью, истиной и вздором, верным и ошибочным, добром и злом, уродством и красотой и тому подобным в части нравственных качеств и различных противоположных дел и слов человека...»¹ Необходимо очистить душу, которая утратила свою изначальную чистоту, став человеческой душой. Посмертная судьба души зависит от поведения человека. Мудрец способен очистить душу знанием и сосредоточением в ней добродетелей. Такая душа, освободившись от телесной оболочки, вновь станет чистой индивидуальной душой, ибо день смерти тела есть день рождения (а точнее — возрождения) души. Однако если человек не очистился от пороков и заблуждений, то в наказание душа воплощается в теле какого-либо животного. Разделявшаяся «Братьями чистоты» концепция переселения душ обнаруживает связь их учения с индийскими учениями о «колесе жизни» (сансаре).

Мистицизм «Братьев чистоты» соединен с их рационализмом и значительно смягчен по сравнению с учением суфизма, в котором рациональное отступает перед эмоциональным и мистическая любовь к богу находит выражение в крайностях аскетизма. Основательность разработки философских и научных проблем, преобладание в этике моментов аристотелевского рационализма обусловили широкое распространение взглядов «Братьев чистоты» в образованных кругах мусульманского общества.

Современником «Братьев чистоты», подлинным ученым-энциклопедистом, к идеям которого впоследствии обращались как арабские, так и европейские мыслители, был *Абу Наср Ибн Мухаммед аль-Фараби* (873/74-950).

Разработанная аль-Фараби в «Книге о классификации и определении наук» система наук отличалась большей детализацией, строгостью и самостоятельностью по отношению к античным образцам, чем системы ал-Кинди и «Братьев чистоты». Классификация наук включала пять разделов, начинаясь с науки о языке и заканчиваясь наукой

¹ Там же. С. 147.

о городе-государстве¹. Эта классификация с незначительными отклонениями или дополнениями принималась всеми арабоязычными философами. Другой труд аль-Фараби — «Существо вопросов» — служил основанием для понимания божества. Трактат отличался строгой логической последовательностью, которая была призвана подтвердить неоплатоновскую концепцию эманации.

Бог есть «первая причина существования вещей...», его существование — «наисовершеннейшее... свободное от причин — материи, формы, действия и цели»². По мнению аль-Фараби, божество — чистая благодать, чистый разум. «Оно есть мудрое, живое, всемогущее и обладающее волей. Оно обладает высшей степенью красоты, совершенства и величия... Оно первое любящее и первое любимое»³. Еще с большей степенью, чем у ал-Кинди, подчеркнуто, что божество есть первая причина, «необходимосущее», от которой производятся пять последующих, как следствие эманации божества.

С точки зрения мыслителей и богословов средневековья, линией разграничения позиции ортодоксального богослова-мутакаллина и безбожного, еретичного философа был ответ на вопрос: является ли бог творцом или первой причиной. Один из арабских философов XII в. выразил это различие с предельной четкостью: «...философы называют Бога первой причиной, но те, которые известны под именем мутакаллимов, всячески избегают этого обозначения и называют Бога создателем, ибо, говорят они, если назвать его первой причиной, то тем самым было бы признано сосуществование следствия, а это привело бы к признанию вечности мира»⁴. Именно учение о причинности позволило аль-Фараби отстаивать положение о свободе воли человека, о возможности земного счастья, позволило построить социальную утопию в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города».

¹ Подробный анализ «Системы наук» аль-Фараби см.: Хайрулаев М. М. Абу Наср аль-Фараби. М., 1982. С. 95-105.

² Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. С. 166.

³ Там же. С. 167.

⁴ Гольдциэр И. Исламская и еврейская философия // Общая история философии. СПб., 1910. С. 85.

Социально-этическая концепция аль-Фараби является завершающей частью всей его философской системы. Она была окончательно разработана в трактатах, написанных в последний период жизни мыслителя, из которых важнейшие — «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и «Трактат о достижении счастья». Те или другие стороны социально-этической концепции рассматривались аль-Фараби в трактатах «Гражданская политика», «Книга о войне и мирной жизни», «Книга изучения общества», «Добродетельные нравы». Этический интеллектуализм, рационализм, гуманизм — таковы отличительные черты учения об обществе. Не случайно созданная аль-Фараби просветительная социальная утопия получила отражение, уточнение и развитие во взглядах арабоязычных мыслителей от Ибн Сины (X-XI вв.) до Алишера Навои (XV в.).

В трактатах, посвященных жизни общества, аль-Фараби проводил аналогию между добродетельным городом и здоровым организмом. «Добродетельный город подобен совершенному, здоровому телу, все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной»¹. Но мыслитель тут же подчеркнул метафорический, условный смысл этой аналогии: «...органы тела являются естественными органами, тогда как члены городского объединения, хотя и являются естественными, тем не менее положения и способности, по которым они осуществляют свои действия ради города, не являются естественными, но имеют своим источником волю»².

Человек обладает волей, способен выбирать тот или иной род деятельности. Ни добродетели, ни профессиональные умения не даны человеку изначально. «Человек может быть наделенным с самого начала от природы добродетелью или пороком, так же как он не может быть рождающимся ткачом или писцом... неправдоподобно и невероятно, чтобы существовал кто-то, от природы полностью предрасположенный ко всем добродетелям, этическим и интеллектуальным, так же как неправдоподобно,

¹ *Аль-Фараби. Философские трактаты.* Алма-Ата, 1970. С. 305.

² Там же. С. 307.

чтобы существовал кто-то, от природы имеющий предрасположение ко всем искусствам»¹.

В вопросе об источниках нравственных качеств и в характеристике добродетелей аль-Фараби следует Аристотелю: «Мы говорим, что все нравственные качества, как прекрасные, так и безобразные, приобретаются. Когда человек не обладает сложившимся нравом, то, соприкасаясь с хорошим или плохим нравом, он может по своей воле перейти к противоположному нраву. То, благодаря чему человек приобретает нрав или переходит от одного нрава к другому, с которым он соприкасается, — это и есть привычка, а под привычкой я подразумеваю частые, долгие повторения какого-либо одного действия. Поскольку прекрасный нрав тоже приобретается привычкой, то нам следует сказать как о тех вещах, привыкая к которым мы вырабатываем у себя хороший нрав, так и о тех, привыкая к которым, мы получаем дурной нрав»².

Именно потому, что необходимые для человека умственные и нравственные качества оказываются результатом воспитания, основной функцией правителя является просвещение жителей города — обучение и воспитание всех с целью достижения каждым счастья. Глава идеального государства должен обладать мудростью, знанием законов и правил государственного управления, умением их применять, знанием военного искусства, справедливостью, любовью к правде и т. п. — всего двенадцатью необходимыми качествами, но на первом месте оказываются его качества как воспитателя.

«Обучение — это наделение теоретическими добродетелями народов и городов. Воспитание — это способ наделения народов этическими добродетелями и искусствами, основанными на знаниях. Обучение осуществляется только словом, тогда как при воспитании народам и горожанам прививают привычку совершать действия, исходящие из свойств, основанных на знании, побуждая их к этим действиям, возбуждая в них желание совершать их, делая так, чтобы эти свойства и связанные с ними дей-

¹ *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С.180,181.

² Там же. С. 12.

ствия завладели душами [людей] и чтобы [люди] как бы воспылали к ним страстью»¹.

Аль-Фараби проводил идею этического интеллектуализма и настаивал на органическом сочетании знания и нравственности: «Тот, кто приступает к изучению наук, должен быть молодым и скромным, иметь хорошее здоровье, быть нравственным и воспитанным, принципиальным, далеким от хитрости и обмана... знание должно быть украшено хорошим поведением... [ибо вся деятельность, все стремления человека] ...подытоживаются нравственностью, подобно тому как плодом увенчивается [все то, что происходит] в дереве»².

Воспитание, обеспеченное мудрым управлением, и добровольная взаимозависимость жителей обеспечивают благополучие и стремление к счастью в добродетельном городе. Аль-Фараби создал утопический общественно-политический и нравственный идеал: «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким образом, вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья»³.

Аль-Фараби осуждал войны, причиной которых были захватнические и корыстолюбивые амбиции правителей. Он отвергал взгляд, уподоблявший человеческое общество миру животных с его вечной и беспощадной борьбой. Он отрицал идею всеобщей вражды и доказывал естественную взаимозависимость людей и целесообразность возникающего на ее основе сотрудничества. «По природе своей каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается

¹ Там же. С. 320.

² Цит. по: Хайруллаев М. М. Абу Наср аль-Фараби. С. 244.

³ Аль-Фараби, Философские трактаты. С. 305.

в некоем сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность. При этом каждый человек по отношению к другому находится точно в таком же положении. Вот почему лишь через объединение многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе»¹. Разумеется, идеальный город аль-Фараби является социальной утопией: в нем есть богатые и бедные группы и слои, типичные для городов Арабского халифата — будь то Багдад или Халеб, Дамаск или Рея. Социальное неравенство принимается мыслителем как вполне закономерное, он осуждает только институт рабства. Но даже такой город, отличающийся веротерпимостью, управляемый «просвещенным правителем», не допускающим произвола и насилия, решающим дела горожан исходя из разумных принципов, а не из догмы и узкого религиозного фанатизма, город, в котором религии отведена весьма скромная роль, не мог не вызвать обвинения в ереси.

Противники аль-Фараби считали его атеистом, поскольку он отдавал предпочтение философии как инструменту познания, тогда как религия — лишь недостоверное, недоказуемое, аллегорическое знание. Она полезна как удобная форма просвещения масс, далеких от философии. Пока в добродетельном городе есть массы невежественных, обращение к религии выражает идеологическую и политическую необходимость. Противоречило религиозно-этической традиции и суждение о воспитуемости нравственных качеств, убежденность аль-Фараби в том, что человек по собственной воле совершает и добрые, и злые поступки, что такие добродетели, как правдивость, мудрость, храбрость, щедрость, сообразительность, суть приобретенные качества и заслуживают одобрения так же, как заслуживают осуждения такие пороки, как жестокость, скупость, малодушие, алчность, стремление к богатству и телесным наслаждениям.

¹ Цит. по: *Хайруллаев М. М.* Абу Наср аль-Фараби. С. 228.

Размышления аль-Фараби о счастье тесно связаны с его толкованием проблемы долга и с его пониманием бессмертия» Добродетельный человек не стремится к смерти, напротив, продлевая жизнь, он оказывается способным совершить больше добродетельных поступков, полезных его согражданам и делающих его счастливым. На смерть человек должен идти только тогда, когда своей смертью (скажем, защищая от врагов родной город) он принесет жителям города большую пользу».

Аль-Фараби отрицал учение о воскресении человека после смерти, считал «химерой» учение Корана об аде, рае и загробной жизни. Счастье достижимо в земной жизни. Правда, «абсолютное добро», как и совершенное счастье, наступает тогда, «когда устранено всякое зло и человеческая душа и разум сливаются с мировым деятельным разумом... являющимся вечным... Души, достигшие счастья... соединяются друг с другом, что ведет к возрастанию добродетельных качеств, которые служат для последующих поколений. И каждое поколение оставляет после себя нечто такое (в форме достигшей счастья души), что сливается в общее счастье, пополняя его и облегчая жизнь потомков»¹.

В конечном выводе о счастье аль-Фараби отдает дань мистицизму. Однако можно согласиться с М. М. Хайрулаевым, который полагает, что освобожденное от мистической оболочки и переведенное на философский язык рассуждение аль-Фараби о счастье подразумевает «достижение при помощи разума и науки такого уровня духовной культуры, которая после смерти отдельного человека или целого поколения могла бы служить человечеству»².

Земной, «посюсторонний», характер социально-этической концепции аль-Фараби сквозь ее мистическую форму разглядел уже Ибн Туфейль: «Что же касается дошедших до нас писаний Абу Насра, то... в „Комментарии к Этике" он дал некоторые описания человеческого счастья, и вот оказывается — оно только в этой жизни, в этой обители; далее вслед за этим прибавляет он еще несколько

¹ Там же. С. 248.

² Там же.

слов, смысл которых таков: "а все другое, что говорят об этом, рассказы и бредни старух"»¹.

Аль-Фараби первым из мыслителей Востока не только довел свою систему до постановки проблем общественной жизни, но и попытался представить справедливое и гуманное устройство общества. Главным в учении аль-Фараби была убежденность в силе знания, в том, что человек активен и свободен в своих действиях, что люди равны по рождению и каждый может стремиться к знанию, добродетели и счастью. Именно эти идеи вдохновляли его последователей, именно за эти идеи богословы-обскуранты обвиняли его в ереси и безбожии.

Труды аль-Фараби в значительной степени повлияли на духовное формирование великого ученого, философа и врача, чье имя уже при жизни окружали восторженные легенды — Абу Али Ибн Сину, известного в средневековой Европе под именем Авиценны.

Абу Али Ибн Сина (980-1037) родился близ Бухары в семье сборщика налогов. Он вырос в семье, отличавшейся широкой образованностью и свободомыслием. Научное наследие Ибн Сины огромно: свыше 450 работ на арабском и 23 работы на языке фарси. От стихосложения до геологии, от практической медицины до математики, от физики и астрономии до философии — трудно назвать какую-либо из наук, в которую им не было бы внесено нечто новое.

«Наиболее ярко талант Ибн Сины раскрылся в области философии и медицины... Опираясь на философию Аристотеля, используя также элементы неоплатонизма, Ибн Сина критически переработал достижения античной философской мысли, привел современные ему знания в систему, значительно усилив стихийно-материалистические и естественнонаучные аспекты философии Аристотеля.

Философские взгляды Ибн Сины синкретичны — материалистические тенденции в них сочетались с теолого-идеалистическими положениями... Провозглашение, так сказать, "совечности" материи богу с точки зрения их генезиса... заключало в себе материалистическую тен-

¹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. С. 334.

денцию. Эта сторона мировоззрения Авиценны, находящаяся в резком противоречии с неоплатонизмом, оказала сильнейшее воздействие на последующее развитие средневековой философии Востока, а затем и Европы... Интеллектуализация божественной деятельности использовалась Авиценой для утверждения причинной обусловленности процессов и явлений, для обоснования возможности самостоятельного, во многом не зависящего от религии существования и развития философии, независимости философии как науки, основанной на достижениях человеческого разума.

Разумеется, при всем свободомыслии Ибн Сина — сын своей эпохи. В частности, великий мыслитель был убежден в том, что всемерное углубление знания поможет обрести действительную дорогу к богу¹. Эта сжатая характеристика наследия Ибн Сины убедительно показывает как сложность и противоречивость его взглядов, так и его новаторство. Ибн Сина в известном смысле подвел итоги развитию арабоязычной философии VIII-X вв., определил позицию сторонников самостоятельности философского знания на весь последующий период развития средневековой философии мысли.

Утверждение Ибн Сины о «совечности» материи богу имело весьма далеко идущие последствия. Оказывалось, что с точки зрения времени, материя не зависит от божества. Более того, именно материя — вечный источник многообразия природы, мироздания. Вся сложная, исходящая от необходимосущего, т. е. божества, иерархия разумов лишь через оформление материи получает актуальное бытие. От положений о вечности материи Ибн Сина приходит к заключению о вечности и объективности пространства, времени и движения. Известный исследователь средневекового материализма Г. Лей высоко оценивал полемическое искусство Ибн Сины, отмечал его своеобразие: «Чтобы опровергнуть своих враждебных науке противников, Авиценна временно становится на их точку зрения и бьет противников их же собственными аргументами. Если бог характеризуется как вечный, то и материя

¹ Федосеев П. Н. Предисловие // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 3-4.

должна быть вечной, если бог всемогущ и совершенен, то и материя с самого начала должна существовать вместе с ним. Поскольку по отношению к богу вечность не оспаривается, а утверждается, то свойство вечности, по крайней мере в той же степени достоверности, следует признать и по отношению к материальному миру»¹. Так Ибн Сина заставлял теологию проповедовать материализм.

Мистицизм и рационализм Ибн Сины проявились в предельной интеллектуализации и этизации божества. Абсолютное знание и абсолютное добро заключены в необходимосущем. Но при онтологизации добра неизбежен вопрос об источнике зла. Ответ Ибн Сины диалектичен: «...зло с точки зрения его природы не существует. Это только акциденция вещей, существование которых является благом, то есть зло по своей сущности является не чем иным, как отсутствием бытия чего-либо или отсутствием совершенства чего-либо. Благо необходимо существует само по себе, а зло существует как акциденция»².

Поскольку познание и могущество необходимосущего тождественны и закономерны, Ибн Сина выступал против богословов-мутакаллимов, провозглашавших безграничность произвола Аллаха³. Суждения, согласно которым Аллах по своей воле творит и разрушает каждый атом, причастен ко всем актам созидания и уничтожения, не возвышают, а принижают значение необходимосущего как первопричины. Могущество божества, доказывал Ибн Сина, ограничено необходимостью: «И та вещь, которая в его воле, существовала бы, если бы даже она была недостойна его воли; а то, что не в его воле, не существовало бы, если бы он даже захотел... Могущественным бывает не тот, кто иногда делает, иногда не делает, иногда желает, иногда не желает. Отсюда стало ясным, что могущество его тождественно с его познанием вещей и что в его сущности быть познающим и быть могущественным не является двумя различными [качествами]»⁴.

¹ Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962. С.118-117.

² Цит. по: Шидфар Б. Я. Ибн Сина. М., 1981. С. 166.

³ Подробно о полемике в различных сектах ислама см.: Наумкин В. В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // Ал-Газали. «Воскрешение наук о вере». М., 1970. С. 280-282.

⁴ Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 152.

В вопросах политики и этики, которые касаются практической науки, Ибн Сина реалистичен и конкретен. Следуя в основных положениях за учением о добродетельном городе аль-Фараби, Ибн Сина отличается большей остротой социально-политических характеристик представителей господствующих групп феодалов и глубоко сочувствует народу, несущему тяжесть эксплуатации и несправедливого существования. Беспощадна его характеристика невежественных богачей: «Что же касается нрава богачей, то им свойственны самодурство и пренебрежение ко всем людям. Богачи постоянно поносят всех, но очень высокого мнения о себе, будто они могут заполучить все хорошее, что видят перед собой, купив его своими деньгами и поработив других. Они пресыщены богатством и роскошью, заносчивы и постоянно хвалятся благосостоянием. Они любят, чтобы их превозносили, и покупают восхваления, так как очень привыкли к ним. Но, несмотря на богатство, они обычно завидуют каждому и ненавидят всех, думая, что каждый им завидует и все ненавидят их за их богатство... своевластные и злобные богачи, которые ослеплены тем, что слабо разбираются в обстоятельствах и людях, ибо не нуждаются в мудрости, заменив ее деньгами.

В целом их характер имеет много общего с женским, но те, которые разбогатели давно, отличаются большим благородством, чем вновь разбогатевшие, которым пришлось испытать немало унижений и которые погрязли в скупости и ничтожестве»¹.

Столь же решителен Ибн Сина в оценке родовитой знати, крупных феодалов, отличающихся спесью и честолюбием. Его характеристики глубоки и беспощадны. Они напоминают лучшие страницы писателей-моралистов позднего Рима.

Ограниченным и своекорыстным владыкам, подобным династиям Бундов, Газневидов или Караханидов (их всех Ибн Сина определяет словом *мутагаллиб* — так называли правителей-захватчиков, правителей-узурпаторов), великий мыслитель противопоставил образ идеального

¹ Шидфар Б.Я. Ибн Сина. С. 163-164. Очевидно безусловное осуждение пагубной власти денег.

полководца и правителя: «Идеальный правитель подобен очищающему огню, отделяющему один элемент от другого. Ему необходимо руководствоваться принципами справедливости и рассматривать все необходимые дела, а не полагаться на судьбу, как делают заносчивые глупцы, не понимающие, в чем выгода государства, и не прилагающие всех усилий мысли и действия для ее достижения»¹. Ибн Сина предостерегал правителей от скороспелых союзов, от ненадежных союзников, от поспешных решений начать войну под влиянием гнева или уязвленного самолюбия, поскольку «сдержат гнев легче, чем переносить все тяготы и издержки, связанные с войной...»²

Горечью и болью за народ, попадающий из-под власти одного тирана в кабалу к другому, звучат притчи, приведенные Ибн Синой в «Книге исцеления»: о коне, однажды попросившем человека прогнать оленя со своего пастбища и в результате попавшем под власть человека; о раненой лисе с облепленным мухами хвостом, которая на предложение дикообраза отогнать мух отказалась, сказав: «Знай, что эти мухи заняли свое место и не потерпят никого другого на моем теле. Они уже высосали из меня столько крови, что насытились, и теперь они спокойны. А если ты отгонишь их, то на меня набросится другая туча мух, которые голодны, как те собаки, которые загнали меня, и высосут всю кровь, что у меня еще осталась»³.

Мыслитель и поэт, Ибн Сина вынес беспощадный приговор миру, находящемуся под властью недостойных правителей, миру, в котором на каждом шагу ложь и порок попирают истину и добродетель:

Я вижу достоинства, попираемые недостойными,
как будто достоинства стали лишними.

Я вижу, что недостаткам щедро воздается честь, —
ведь сейчас осталось мало чести.

Я заставил свои глаза странствовать по миру
с его оболъщениями

И увидел, что в этом лживом мире нет ничего, что указывало бы на истину.

Он словно яма, где завелись черви, ползающие в ней,
Но взирающие на людей с презрением и алчностью⁴.

¹ Шидфар Б. Я. Ибн Сина. С. 160.

² Там же. С. 160.

³ Там же. С. 162.

⁴ Там же. С. 152.

Реализм и острый взгляд естествоиспытателя отмечают размышления Ибн Сины о пророках и пророчествах в «Указаниях и наставлениях» и в ряде других работ. В оценке Ибн Сины пророчество не имеет отношения к области теоретического разума, оно — предмет разума практического. Подробно описывая поведение и действия пророка в момент, когда он возвещает «откровение», Ибн Сина сопоставляет «ясновидение» пророка с бредом умалишенного и с тюркским шаманом во время камлания (магического обряда). Хотя Ибн Сина допускает, что в момент высшего напряжения душевных сил пророк (или мистик) способен «творить чудеса», он даже к объяснению подобных чудес подходит с позиций психолога и психиатра. В дальнейших рассуждениях Ибн Сины проводится мысль о пророке-мудреце, познавшем истину, но вынужденном, чтобы повести людей за собой, иногда лгать, прибегать к аллегории. Подобный рационализм в подходе к Корану, пророчествам, свидетельствам хадисов воспринимается многими последователями Ибн Сины.

К поведению человека Ибн Сина подходит как врач и как философ. Как врач он исследует проявление душевных движений, уделяя наибольшее внимание эмоциям (страстям), а также потребностям и интересам, направляющим волю. «Действующая сила у человека может осуществляться по желанию человека. Человеческое желание бывает добрым и полезным побуждением. Но ввиду того, что кипение гнева происходит от животной силы, человеческая душа имеет два лица: одно лицо обращено вверх, к своему настоящему месту, другое лицо обращено в сторону этого мира. Сила практической деятельности направлена к этому миру, тогда как сила восприятия его направлена вверх, к тому миру»¹.

Стремление к наслаждению и отвращение от страданий определяют, что человек полагает благом (добром), а что злом. Однако степень истинности познания добра связана с тем, какие силы определяют его стремления. Так, под воздействием страсти или гнева человек обращается к внешнему, грубому, чувственному. Когда основанием

¹ *Ибн Сина. Избранные философские произведения.* С. 215.

поступков оказывается корысть или лицемерие, то никакое внешнее благочестие не приведет к очищению души. Поэтому описания рая и ада в Коране рассчитаны на невежественных людей и способствуют разжиганию низменных страстей и желаний, а изнурение дополнительными молитвами и постами — не что иное, как попытка «купить» потусторонние блага посусторонним воздержанием. Только воля, определяемая к действию разумом, способна вести человека по пути познания истинного добра по мере обретения самим человеком наибольшего духовного совершенства. Первостепенную роль при этом играет любовь: «...Разумное существо является двигателем, поскольку оно является существом, которому надеются уподобиться и которому стремятся подражать. Ибо желанному и любимому существу мечтают уподобиться по мере своих сил»¹.

В «Трактате о любви» Ибн Сина всесторонне характеризует силу любви. Земная любовь не противопоставлена небесной, а рассматривается как ступень, ведущая к ней. Ибн Сина подчеркивает самостоятельную ценность и облагораживающее влияние земной любви. В трактате появляется раздел «О любви тех, кто отличается изяществом и молодостью, к красивым образам», какого нет у его современников и который вызвал нападки богословов. «Одно из свойств разумного существа — то, что оно любит красивую внешность у людей, и это иногда рассматривается как изящество и молодость... По этой причине не бывает так, чтобы сердца проницательных людей из числа тех, что обладают острым умом и философским мышлением... не были заняты тем или иным прекрасным человеческим образом. Ибо человек, имея нечто сверх того совершенства, которое свойственно человеческому, более всего достоин получения того, что скрыто в плоде сердца и составляет чистоту любви»².

Ибн Сина оценивал любовь к знанию как одно из проявлений бескорыстной любви. Он считал важным принципом воспитания глубокое уважение к личности учителя.

¹ *Ибн Сина. Избранные философские произведения.* С. 175.

² Цит. по: *Серебряков С. Б.* Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви Тбилиси, 1976. С.58-59.

Суть нравственного воспитания, по Ибн Сине, заключается в овладении человеком своими страстями, выработке умеренности и гармоничности в образе жизни.

Педагог и врач, Ибн Сина был убежден в необходимости воздействия не только на разум, но и на чувства человека. Не подавление и уничтожение страстей, но их согласие с разумом считал он способом развития лучших человеческих стремлений. Не случайно нравственно-философские послания-аллегории Ибн Сины производят огромное эмоциональное впечатление на слушателей и читателей, не утрачивая при этом обычной для великого мыслителя убедительности,

Самым знаменитым, вызвавшим многочисленные подражания, было послание, названное «Хайй ибн Якзан» (Живой сын Бодрствующего). Хайй Ибн Якзан — аллегорическое изображение деятельного разума в виде бодрого и прекрасного старца, поскольку в нем соединились мудрость и неиссякаемая сила жизни. Он выступает наставником человека, помогает отрешиться от низменных страстей и достичь познания высших истин. Ибн Сина в художественно-образной форме изложил рекомендации по умственному и нравственному самовоспитанию.

Путь человеческой души в поисках истинного счастья Ибн Сина представил в послании-аллегории «Саламан и Абсаль», а в аллегории «Послание о птицах» рассказал о собственных исканиях истины. В ней всесторонне раскрыто содержание и смысл настоящей дружбы, ее нравственная ценность, и одновременно «Послание...» предупреждало об опасности ложной дружбы.

В одном из последних сочинений Ибн Сины — «Указания и наставления» — этический материал тесно связан с собственно философским, служит для «проявления и пояснения» философских положений и составляет, как отмечает Б. Я. Шидфар, «своеобразный этический кодекс для "знающего"». Ибн Сина сосредоточил внимание на практических рекомендациях: «Знаешь ли ты, что такое щедрость? Щедрость — это принесение необходимой пользы без всякого вознаграждения. Следовательно, тот, кто дарит нож тому, кто в нем не нуждается, не есть, щедрый. Тот, кто дарит что-либо ради вознаграждения, является торгашом, а не щедрым.

Не все вознаграждения являются материальными, напротив, славословие, похвала, избавление от порицания, достижение более благоприятного расположения и тому подобное также являются вознаграждением. Тот, кто проявляет щедрость ради славы, похвалы или восхваления за содеянное, тот является корыстолюбцем, а не щедрым. Истинно щедрым является тот, кто приносит пользу без какого-либо умысла, не имеет преднамеренной цели компенсировать их. Знай, что тот, кто может совершить какое-то действие, но не совершает его, поступает дурно, и это не является для него похвальным. Стало быть, он своими действиями не стремится к справедливости»¹.

Точное отделение нравственного от «псевдонравственного» и требование действия, нравственной активности — особенности наставлений Ибн Сины. Человек нравственный «должен быть милосерден и добр, так как люди из-за своего неразумия заслуживают только жалости; он должен быть смел, так как ему незачем бояться смерти; ему пристала щедрость, так как он понимает, что скупость не подобает достойному человеку; он прощает обиды, так как слишком великодушен, чтобы помнить зло, нанесенное ему людьми; он забывает о ненависти и гневе, так как помыслы его направлены на постижение истины»².

Всесторонним исследованием человеческого поведения Ибн Сина опровергал учение о непрерывности божественного творчества и не оставлял места для предопределения: потеснив необходимосущее, как первую, но именно поэтому наиболее отдаленную причину, он последовательно и основательно расчищал место для проявления свободы воли человека. На это обстоятельство весьма проницательно указал Э. Ренан: «...полного выражения арабской философии нужно искать у Ибн Сины (Авиценны). Бог, будучи абсолютным единством, не может иметь непосредственного воздействия на мир. Он не вмешивается в течение отдельных вещей: будучи центром колеса, он позволяет периферии катиться по своему усмотрению»³.

¹ *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 340.

² Цит. по: *Шидфар Б.Я.* Ибн Сина. С. 179.

³ *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм // Собр. соч. Т. 8. Киев, 1902. С. 63.

Связав особенности проявления свободы выбора с чувствами, дисциплинированным разумом, Ибн Сина находил смысл жизни в постоянном совершенствовании души: «Совершенство души, присущее ей, состоит в том, что она становится как бы целым миром, в котором отражен облик Вселенной и ее порядок, постижимый разумом... так что она сама обращается в некий умственно постижимый мир, параллельный всему миру существующего, созерцая то, что является абсолютным благом, абсолютным добром и истинной красотой, и соединяясь с ним»¹.

Как идея о неразрывности существования материи и божества, так и идея о слиянии, отождествлении души с божеством (и отрицание отдельного существования души после смерти тела), приводили «Ибн Сину к пантезиму, который, как известно, не раз служил мостом к материализму»².

Первые арабоязычные философы — ал-Кинди, «Братья чистоты» и особенно аль-Фараби и Ибн-Сина — стремились обосновать большую самостоятельность философского знания, его большую независимость от богословия. Оставляя сферу интуиции вере, они подчеркивали преимущества философии в сфере знания, опиравшегося на логику. В этике для аль-Фараби и Ибн Сины главной задачей было утвердить свободу выбора поступка, обосновать естественную необходимость, ограничивая или отрицая (Ибн Сина) произвол божества, отрицая концепцию предопределения.

Учение вольнодумцев-философов в условиях бурного экономического, социального и культурного развития арабоязычных стран IX-XI вв. расшатывало позиции исламской ортодоксии, и в XI в. «возникает особенно острая необходимость в усовершенствовании его системы "защиты" от рационализма, философии и учений сект»³.

С одной стороны, усилился традиционализм. В 1041 г. халиф ал-Кадир издал так называемый «Символ веры», подписанный видными богословами-мутакаллимами.

¹ Цит. по: Шидфар В. Я. Ибн Сина. С. 177-178.

² Григорян С. Н. Прогрессивная философская мысль в странах Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. С. 19.

³ Наумкин В. В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере». С. 22.

В нем говорилось: «Вера имеет различные ступени и отделы. Высшая ступень есть признание: нет божества, кроме Аллаха! Воздержание есть один из отделов йеры, но терпение есть в вере то же, что голова на теле»¹.

С другой стороны, попытки сгладить противоречия, использовать достижения рационалистического подхода к толкованию священных текстов с тем, чтобы подчинить некоторые новшества укреплению ислама, т. е. более тонкая защита «истинной веры» с помощью философствования, характерны для *ал-Ашари* (873-935) и его последователей. Наиболее значительным мыслителем, с именем которого связана детальная разработка калама и борьба с «еретическими» учениями аль-Фараби и Ибн Сины, был ал-Газали. *Абу Хамид ал-Газали* (1058/59-1111) создал наиболее развернутую и всесторонне аргументированную концепцию, направленную на всемерное укрепление и одновременно обновление религиозной ортодоксии. Как аль-Фараби и Ибн Сина, он обращался к изучению Аристотеля, нередко использовал логику, опирался на рационализм с целью прямо противоположной целям философов-вольнодумцев. Цель ал-Газали — доказать подчиненность и ограниченность знаний, их недостоверность, обосновать высший уровень откровения и в конечном счете подчинить знания вере, философию — религии.

В обширном наследии ал-Газали значительное место занимали полемические сочинения, в которых он критиковал противников «истиной веры» — философов, суфиев, представителей различных сект. Систему собственных взглядов ал-Газали изложил в четырехтомном труде «Воскрешение наук о вере», в известной мере явившемся итогом его исканий. «Подобно тому как жизнь Газали объединяет жизнь ортодокса-правоведа и суфия, его главный труд — *Ихйа'* — соединяет ценности ортодоксального суннизма с суфийскими идеалами... В суфийском обновлении суннизма заключается одна из главных целей учения Газали... Сделав религию объектом чувств и эмоций* Газали пытается „оживить" суннитский традиционализм, отставший от требований новой жизни...»².

¹ Цит. по: *Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. С. 297.*

² *Наумкин В. В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере». С. 36-37.*

Этика ал-Газали опиралась на положения онтологии и гносеологии. В теоретическом плане для нее ключевой являлась концепция *касба* (присвоения), в практическом — наставления «Науки о поведении».

В духе ортодоксального учения ислама ал-Газали утверждал, что единственным деятелем, причиной совершающегося в мире является Аллах: «...Есть только один Деятель — Всевышний и что все созданное — существа и хлеб насущный, подавание и воздержание от него, жизнь и смерть — создано и задумано единственным Творцом, имя которому — Великий и Всемогущий, и никем другим... Все другое есть лишь действующее по принуждению и не может самостоятельно привести в движение самой простой частички земного или небесного мира»¹.

Это обстоятельство ал-Газали иллюстрировал притчей. Приговоренный к отсечению головы и помилованный указом за подписью правителя благодарит чернила, бумагу и перо, которым наносилась подпись: «Если б не перо, я бы не спасся»» Но суждение помилованного ошибочно; столь же ошибочно судил бы спасенный, если бы считал, что правитель — создатель подписи. «Истина в том, что настоящий создатель ее — Всевышний. Как сказано им, Всемогущим: "И не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил" »².

Однако ал-Газали настаивал, что абсолютность воли Аллаха не исключает свободы воли человека. Именно для примирения этого очевидного противоречия он обосновал положение о *касбе*. Если действие огня в пламени пожара есть чистое принуждение, а действие Аллаха есть чистая свободная воля, то действие человека есть ступень между ними. «Поборники истинного потребовали дать ему свое название. Они назвали эту третью (особую) степень присвоением. Оно не противоречит ни принуждению, ни свободной воле»³.

Таким образом, *касб* в этике ал-Газали связывал абсолютность воли Аллаха (ибо даже грехи и безбожие совершаются по его приговору) с выбором человека между

¹ *Абу-Хамид аль-Газали*. Воскрешение наук о вере. С. 207.

² Там же. С. 208.

³ Там же. С. 220.

добром и злом и ответственностью человека за сделанный им выбор. Аллах, пояснял ал-Газали, принуждает волю человека к действию, заставляет человека совершить выбор. Человек принужден не к греху или добродетели, но к выбору между ними. Тем самым Аллах испытывает человека. Как отказ от дурного поступка, так и осуждение дурного поступка не противоречат воле Аллаха. Возможность совершить или не совершить дурной поступок, совершить добрый поступок предоставлена Аллахом человеку. Воздаяние производится в соответствии с нормами шариата. По тому, как отнесутся люди к дурному поступку, Аллах узнает, любят они Аллаха или нет. Если осудят — то любят, так как Аллаху угодно осуждение дурного поступка и того, кто его совершил.

Выбор, угодный Аллаху, предполагает наличие намерения и последующего действия. Ал-Газали подчеркивал, что с точки зрения моральной ценности первое место принадлежит намерению. Ссылаясь на изречения хадисов «Тот, кто [намеревался совершить] хороший поступок, но не совершил его, тому записан хороший поступок» и «Вечный рай жителям рая и вечный ад жителям ада за их намерения», ал-Газали заключал: «Таким образом, намерения являются основой действий. Для действия необходимо намерение, чтобы оно было благом, намерение же само по себе останется благом, даже если действие не свершится из-за преграды»¹.

Проблема, поставленная ал-Газали, сыграла важную роль в анализе и оценке поступка человека в последующие эпохи. Следует подчеркнуть, что идеалистическое решение взаимосвязи компонентов поступка всегда делало ударение на намерении.

Если в теоретических положениях этики ал-Газали очевидна объективно-идеалистическая позиция, то в оценке добродетелей и пороков (зависти, лицемерия, честолюбия) очевидна религиозно-морализаторская тенденция. Стремление к примирению и сглаживанию остроты социальных противоречий приводит ал-Газали к восхвалению премудрости Аллаха. Его ссылки на целесообразность мироустройства, на блага, какие даны людям, на

¹ *Абу-Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. С. 260-262.*

Предустановленную гармонию взаимоотношений в природе и обществе призваны подчеркнуть всемогущество и милосердие бога: «...пекарь готовит тесто, мельник улучшает зерно, пахарь улучшает его во время уборки урожая, кузнец улучшает орудия пахоты, плотник улучшает орудия кузнеца — и так все ремесленники, улучшающие орудия для пищи; правитель улучшает ремесленников, пророки улучшают знающих ученых, которые им наследуют, ученые улучшают правителей, ангелы же улучшают пророков, и доходит это до Божественного присутствия, которое является источником всякого строя, источником всякого блага и красоты, началом всякого порядка и распределения»¹.

Концепция ал-Газали была призвана подкрепить традиционализм мутакаллимов. Он чутко уловил опасное противоречие философского критицизма и традиции: «Традициям человек может следовать лишь при том условии, если подражание авторитетам у него носит бессознательный характер. Но стоит ему осознать это, как предмет его подражания, подобно стеклу, дает трещину и рассыпается на мелкие осколки»².

Тем яростнее его нападки на представителей философского свободомыслия: в «Самоопровержении философов» ал-Газали называл аль-Фараби и Ибн Сину разрушителями ислама и утверждал, что из двадцати тезисов перипатетиков три по сути своей атеистические, а остальные — еретические, за что снискал славу «Довода ислама».

Этическая концепция ал-Газали — своеобразное соединение традиционализма, рационализма и мистицизма. Он сумел включить в нее ряд достижений философско-этической мысли, подчинив, однако, их объективно-идеалистической, укреплявшей правоверный ислам системе. Включение элементов учения мутазилитов и суфиев обеспечило расширение социальной базы ортодоксального ислама.

В XI-XII вв. в условиях острых социальных противоречий и политических конфликтов, когда усилилась

¹ Там же. С. 182.

² Цит. по: Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирака VII-XII вв. М., 1960. С. 218.

ортодоксальная суннитская реакция, даже ал-Газали обвиняли в «некритическом изложении» взглядов философов за его полупризнание свободы воли человека и симпатии к суфиям.

В те годы, осуждая религиозную нетерпимость и мракобесие мутакаллимов, сторонник и почитатель свободомыслящих философов, последовательный поборник справедливости, полный сочувствия к угнетенным, поэт-мыслитель *Носир-и-Хисроу* (1004-10-72/1088) в трактате «Гармония двух мудростей» писал: «Так как эти мнимые ученые (мутакаллимы — *В. И.*) считали врагами веры всех тех, кто обладает научным знанием о сотворенных вещах, то искатели "как?" и "почему?" стали немыми, те, кто обладал этими познаниями, хранят молчание. Невежество овладело людьми, особенно в наших краях, в Хорасане и в землях Востока... Лжеученые объявили, что философ — враг веры, и в результате в нашей стране не осталось больше ни религии истинной, ни философии»¹.

Но семена философского свободомыслия, посеянные ал-Кинди, «Братьями чистоты», аль-Фараби и Ибн Синой, не погибли. Их идеи вдохновляли поэтов и писателей, стали достоянием образованной части горожан. Труды арабоязычных философов IX-XI вв., будучи переведены на латинский язык, уже в XIII-XIV вв. стали известны в Европе.

§3.

ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ В УЧЕНИИ МЫСЛИТЕЛЕЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ ИСПАНИИ И МАГРИБА (XI-XV ВВ.)

Завоеванные арабами в VIII в. страны Северной Африки и большая часть Пиренейского полуострова получили статус эмиратов. В IX в. они добились самостоятельности, а к X в. среди них выдвинулся экономически наиболее развитый Кордовский эмират, правители которого объявили себя халифами. С середины XI в. в период правления берберских халифов Альморавидов (1061-1146) и Альмохадов (1121-1269) этот халифат объединял страны Магриба

¹ Ирано-таджикская поэзия. М., 1974. С. 532-583'.

и значительную часть Испании. Политическая жизнь халифата, постоянная борьба североафриканских кочевых и полукочевых племен с разбогатевшими горожанами исчерпывающе охарактеризована Ф. Энгельсом: «Горожане богатеют, предаются роскоши, проявляют небрежность в соблюдении "закона". Бедуины, которые живут в бедности и вследствие бедности придерживаются строгих нравов, смотрят на эти богатства и наслаждения с завистью и жадностью. И вот они объединяются под предводительством какого-нибудь пророка, махди, чтобы покарать изменников веры, восстановить уважение к обрядам и к истинной вере и в качестве вознаграждения присвоить себе богатства вероотступников. Лет через сто они, естественно, оказываются точно в таком же положении, в каком были эти вероотступники; необходимо новое очищение веры, появляется новый махди, игра начинается сначала.... Все эти проходившие под религиозной оболочкой движения вызывались экономическими причинами; но, даже в случае победы, они оставляют неприкосновенными прежние экономические условия»¹.

Многоотраслевое сельское хозяйство, широкие торговые связи с Востоком и европейскими государствами, длительное владычество на Средиземном море, разнообразие ремесленной деятельности способствовали распространению и подъему арабоязычной культуры в Андалузии. Традиционные для арабского востока образование и потребности в конкретных научных знаниях вызвали расцвет высшей школы в Кордове. В Кордовском университете, помимо богословия и правоведения (*калама* и *фикха*), преподавались философия, математика, астрономия, физика и медицина.

Религиозные институты в халифате играли существенную роль: они противодействовали междоусобицам, сопровождавшим процесс развития феодальных отношений и углубления социальных и этнических противоречий, и начиная с X в. обеспечивали сплоченность и отпор силам христиан-испанцев. Правоведы-*маликиты*, позднее *ашариты* и *богословы-мутакаллимы* вели яростную борьбу с еретиками. Даже пользовавшиеся покровительством

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 468,

халифов, занимавшие высокие должности ученые подвергались преследованиям. Борьба за научные истины против религии требовала мужества и изобретательности.

Первый из андалузских перипатетиков *Ибн Баджжа* (1070-1138) подверг критике мистическую теорию ал-Газали. В своих трактатах «Книга о душе», «Прощальное послание» и «Об образе жизни уединившегося» Ибн Баджжа касается не только общефилософских, но и широкого круга этических проблем. Нравственное совершенствование индивида завершается соединением его с деятельным разумом и достижением счастья: в отличие от ал-Газали это не путь отшельничества и аскетизма, но путь, по которому может идти человек, желающий оградить себя от пороков своего общества. Он руководствуется разумом, объединяется с другими членами общества, чтобы достичь счастья в этом, а не в потустороннем мире.

«Книга о душе» направлена против мистического «слияния с богом» в учении ал-Газали и является материалистическим толкованием весьма сложных психологических проблем. Ибн Баджжа не просто прокомментировал труд Аристотеля «О душе», но усилил естественнонаучную трактовку ощущений, воображения и мышления. Человек, полагал Ибн Баджжа, путем приобретения знаний развивает свою мыслительную силу и освобождается от суеверных мнений и ложных учений. На этом пути человек способен достичь счастья.

В филиппике, направленной против Ибн Баджжи одним из его современников и идейных противников, запечатлен облик убежденного атеиста: «Безразлично относясь к религии, он занимался лишь суетными вещами; это был человек, который никогда не очищал себя после нечестивых занятий и никогда при этом не заявлял о своем раскаянии... У него не было веры в того, кто его сотворил и создал; он никогда не отступал перед борьбой, подвизаясь на поприще греховных дел... Он с презрением относился к книге Аллаха... Он утверждал, что время есть вечное изменение, что человек подобен растению или цветку и что со смертью все для него кончается»¹.

¹ Цит. по: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. С. 24.

Взгляды Ибн Бадджи получили развитие в трудах его младшего современника *Ибн Туфейля* (1110-1185), который был врачом, поэтом, астрономом и философом. Из многочисленных философских произведений мыслителя сохранился лишь философский роман «Хайй ибн Якзана» («Живой, сын Бодрствующего») — название, навеянное аллегорией Ибн Сины. Это рассказ о естественном развитии человека и его мышления — едва ли не первый роман-утопия.

Герой романа Хайй вырос на необитаемом острове, выкормленный газелью, он последовательно прошел этапы собирательства, охоты, скотоводства, повторяя, по Ибн Туфейлю, историю человеческого рода. В центре внимания автора умственное развитие ребенка, начинающееся с приобретения опыта внешними чувствами и приводящее Хаййя к познанию философских истин. Аллегорическое изображение процесса познания позволило Ибн Туфейлю популярно изложить концепцию единства материи и формы, совечности мира и творящей причины, бессмертия постигающего истину разума. Ибн Туфейль утверждает вечность материального мира: «...мир чувственный хотя и следует за миром божественным наподобие его тени, в то время как мир божественный независим и свободен от него, однако невозможно признать прекращение бытия его именно потому, что он следует за миром божественным, и его расстройство может быть только изменением, но никогда полным небытием»¹.

Итак, Хайй становится философом. Однако, когда Хайй впервые встретился с людьми, которые, по воле автора, живут по предписаниям Корана и шариата, многое вызвало у него недоумение. Прежде всего нелепость собственнических отношений и связанного с ними законодательства. Ибн Туфейль не только подчеркнул значение материальных отношений в жизни людей, но и показал связь этих собственнических отношений с моралью и правом: «По его же (Хаййя) собственному мнению, каждый должен брать лишь столько пищи, сколько ему необходимо для поддержания жизни. Что же касается богатств, то они не имели для него никакого значения. Он видел

¹ Там же. С. 384.

предписания закона, относившиеся к ним, например, об обязательной милостыне и видах ее, о купле, лихоимстве, о мерах ограничения и наказания, и все это казалось ему странным, все казалось излишним.

Он сказал себе: если бы люди поняли истинную сущность вещей, то, конечно, они отвернулись бы от этих пустяков и обратились бы к истине, и все это стало бы им ненужным, ибо тогда ни у кого не было бы частной собственности, с которой спрашивают узаконенную милостыню и за воровство которой отрубают руки, а за открытый грабеж лишают жизни. Мыслил же он так потому, что полагал, что все люди обладают высокими врожденными свойствами, пронизательным умом, твердой душой; он не знал их вялость, недостатки, скудоумие и слабование, не знал, что они, "как скот, нет, более чем скот, сбились с дороги"»¹.

Попытки Хаййя объяснить людям, привыкшим к религии, открытые им истины потерпели неудачу. Он убедился, что философия им непонятна и недоступна. Потерпев неудачу, Хайй решил, что надо оставить людей с их привычными верованиями: «...для этих простодушных и недалеких людей нет иного пути к спасению ...если и поднять их до высот умозрительного размышления, то разрушится то, чего они держались, но и степени счастливых достичь им будет не по силам. Они придут в волнение, смутятся и найдут нехороший конец. Если же они останутся с прежними верованиями до самой смерти, то обретут спасение...»²

Отказ Хаййя от попыток раскрыть людям истину, приобщить их к философии выразил пессимистичность взгляда Ибн Туфейля на возможность широкого просвещения.

Небольшой роман Ибн Туфейля — своеобразная квинт-эссенция социальных, философских и этических проблем, которые были поставлены его предшественниками. Однако он не просто суммирует их выводы. Так, в суждении о соотношении философского знания и религиозной веры

¹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. С. 390.

² Там же. С. 393.

Ибн Туфейль подчеркнул социально-политический смысл религии. Недостаточно считать религию только удобным для невежественных людей способом познания мира на основе воображения и риторики. Религия важна с государственной точки зрения как средство поддержания порядка и спокойствия в обществе.

Сформулированные во вступлении к роману оценки своих предшественников четко определили место самого Ибн Туфейля в идеологической борьбе. Если у ал-Газали он прежде всего отметил путаницу, противоречивость аргументации, неубедительность, то философам-вольнодумцам, и прежде всего аль-Фараби, он дает высокую оценку, хотя и маскирует ее критически-иронической формой.

Труды Ибн Туфейля уже при жизни автора подверглись нападкам мутакаллимов прозвавших философа «учителем неверия» и «основателем философской ереси»¹.

Достойным продолжателем дела Ибн Туфейля, человеком, завершившим создание целостной системы средневекового материализма, был его младший современник и преемник в должности придворного врача халифа Ибн Рушд.

Абу-аль-Валид Мухаммед биу-Ахман Ибн Рушд (1126-1198) родился в Кордове. Ему принадлежит около 50 крупных сочинений, большая часть которых известна в древнееврейском и латинском переводах.

Среди арабских мыслителей, опиравшихся на учение Аристотеля, Ибн Рушд отличался наибольшей последовательностью. У него почти исчезают элементы неоплатонизма. При решении коренных проблем онтологии и гносеологии он не только наиболее точен в раскрытии концепции Аристотеля, но и идет дальше него в материалистическом подходе ко многим вопросам. В бескомпромиссном споре с мутакаллимами, и прежде всего с концепцией ал-Газали, в работе «Самоопровержение самоопровержения» и ряде других Ибн Рушд уверенно защищает философию от нападков богословов.

¹ См.: Григорян С. Н. Прогрессивная философская мысль в странах Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. С. 25.

Ибн Рушд считал материю главным источником и носителем всех природных процессов. В материи, а не в боге или неких его истечениях, находятся в возможности формы, которые становятся действительностью при возникновении вещей и явлений. Бог как чистый разум — первичная причина всего, оказывается максимально отдаленным от природного и человеческого мира. Как «перворазум», бог, по учению Ибн Рушда, заключает в себе принципы гармонии и порядка. Поэтому, апеллируя к богу, мыслитель, по сути дела, обосновывал присущие миру как единому и связному целому необходимость и закономерность и отвергал произвол Аллаха¹.

Закономерность существования и изменения мира — основа его познаваемости, «...разум есть не что иное, как постижение сущего по его причинам, и именно это отличает разум от всех других воспринимающих сил, так что тот, кто отрицает причины, должен отрицать и разум»².

Вытекавшие из общефилософских посылок этические взгляды Ибн Рушда соответствовали поискам его предшественников, позиции которых он защищал и развивал. Опытный полемист, Ибн Рушд вел постоянную и непримиримую борьбу с богословами-мутакаллимами, но подчеркивал необходимость религии для поддержания единого порядка в обществе и государстве. Он развил учение аль-Фараби о пяти способах мышления с целью дискредитации мутакаллимов. Суть позиции Ибн Рушда, четко сформулированной в «Самоопровержении самоопровержения», направленной не только против ал-Газали, но и против любого «философствующего богослова-мутакаллима», сводится к следующему. К истине, к познанию божества устремлены все люди. Однако абсолютное большинство людей способны лишь к убеждению с помощью риторики и поэтических образов. Для них доступно лишь буквальное восприятие содержания Корана. Наименьшее число людей способно к аподиктическому мышлению. Это — философы, приходящие к познанию божества как первопричины сущего. Но есть еще определен-

¹ См. об этом подробнее: *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 276-284.

² Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 510.

ная часть людей, не способных к аподиктическому мышлению, однако пытающихся заниматься теоретизированием и толкованием Корана. Таковы диалектики. Их способу умозаключений присущи двусмысленность, бессвязность, расплывчатость терминологии. Находясь между философами и обычными людьми, они приносят обществу двойной вред. Простые люди оказываются смущены и запутаны противоречивыми толкованиями мутакаллимов (ибо именно богословы отличаются «диалектическим» способом мышления), вследствие чего возникают враждующие друг с другом секты и направления в исламе. Происходит искажение и извращение непосредственной веры в Аллаха, основанной на традиции. Вместе с тем несведущие и невежественные в философии мутакаллимы восстанавливают против истинных философов простых людей, обвиняя философов в атеизме, ересь, неуважении к единой вере.

Ибн Рушд решительно выступал против путанных рассуждений мутакаллимов в любой сфере знания. В этике он критиковал их позиции по вопросу об источнике добра и зла и по проблеме свободы воли. Согласно ашаритской концепции предопределения все нравственные ценности определяются заповедями Аллаха и, стало быть, ни добра, ни зла самих по себе не существует. Ибн Рушд утверждал, что это оскорбительно для Аллаха, ибо он оказывается ответственным за зло в мире и в обществе. Он развивал концепцию естественности природы блага и зла. Согласно Ибн Рушду огонь приносит пользу, однако он губит животных и растения; осязание полезно животным, но нередко оказывается источником страдания. Как то, так и другое выражает природу самих явлений. Значит природное благо сопровождается злом. Это обстоятельство обусловлено самой «необходимостью материи» и изменить природу огня или осязания так, чтобы они приносили только пользу и не причиняли вреда, не может даже бог. Как Ибн Сина, Ибн Рушд подчинял божество причинно-следственным связям.

Сказанное справедливо и при обращении к истолкованию блага и зла в общественной жизни. В сфере человеческих отношений проблема блага и зла оказывается связана с решением проблемы свободы воли. Ибн Рушд

в своей концепции этой проблемы опирался на принцип детерминизма. Он отрицал абсолютность предопределения и свободы воли. Допущение абсолютности предопределения превращает людей в неодушевленные предметы, уничтожает возможность выбора и любой целеустремленной деятельности. Но допущение абсолютной свободы неизбежно служило бы оправданием произвола. Поэтому Ибн Рушд утверждал, что богом (заметим, что Ибн Рушд требовал, чтобы живущий в «теологизированном обществе» философ не подрывал догматов господствующей религии и, обращаясь к «широкой публике», говорил понятным ей языком: вот почему слово «бог» у Ибн Рушда нередко заменяет «систему природы», «гармонию и порядок», «целесообразность», что наиболее близко пантеистической позиции¹) определена лишь предрасположенность одних людей к добру, других — ко злу. Конкретный выбор человека зависит как от ряда внешних обстоятельств (ситуации, места, времени), так и от внутренних (психологических). Ибн Рушд подчеркивал, что свобода человека, понимаемая как выбор, противостоит принуждению, а не общепhilosophскому понятию необходимости.

Для человека естественно стремление к благу. Следует различать разные виды блага и, особенно, подлинное благо. Возможность такого различия зависит от характера добродетелей, которыми обладает человек, и от характера воспитания, от традиции.

Ибн Рушд различал интеллектуальные добродетели, связанные с разумом, и практические добродетели, связанные с практическим интеллектом. Первые доступны немногим, вторые доступны каждому человеку. В «теологизированном обществе» для «широкой публики» необходимо убеждение в телесном воскресении и загробном воздаянии, поскольку «надежды и страх... более возбуждаются телесными, чем духовными, образами»². Однако сами по себе, полагал Ибн Рушд, сказки о загробном воздаянии и наказании безнравственны, поскольку воспитывают в человеке лжедобродетели, например, воздержан-

¹ См. об этом: Сагадеев А. В. Ибн Рушд. С. 102-104, 124, 131.

² Там же. С. 124-125.

ние от наслаждений, обусловленное надеждой на возмещение в раю всего, от чего отказывался в земной жизни. Свободен от подобных оболещений и заблуждений только человек, обладающий интеллектуальными добродетелями, т. е. философ. Поэтому подлинное благо или счастье достижимо в полной мере лишь в государстве, управляемом не невежественными тиранами, но подлинными мыслителями. Таким образом, обоснование идеального государства у Ибн Рушда связано с ещ борьбой против обскурантов-мутакаллимов и, что вполне естественно, именно для них нет места в идеальном государстве, а религия в нем занимает подчиненное положение прикладного «политического искусства».

Идеальное государство в представлении Ибн Рушда — это современное ему феодально-иерархическое государство, освобожденное от нравственных пороков. Социально-экономическая и политическая структура государственного устройства никаких изменений не претерпевает. Сословное деление рассматривалось Ибн Рушдом как естественная необходимость, соответствующая человеческой природе. Ссылаясь на взаимную нужду людей друг в друге, Ибн Рушд объяснял ее односторонней предрасположенностью отдельного индивида к определенному роду занятий, в силу чего он не может быть совершенным, всесторонне развитым и не зависимым от других: «Скорее всего, совершенство существует преимущественно во многих индивидах, взятых вместе... Для приобретения своей добродетели человек нуждается в других людях, и поэтому он по своей природе есть существо гражданское»¹.

Не только разделение труда, характерное для ремесленного производства при феодализме, но и социально-политическое, сословное разделение людей обосновывалось и оправдывалось Ибн Рушдом. В идеальном государстве жесткое деление всех граждан на три количественно неравные сословия получило нравственную и политическую санкцию: «Если бы в каждом человеке существовала возможность достичь всех этих добродетелей и если бы в то же время каждый человек был обязан их обрести, то

¹ Цит. по: Сагадеев А.В. Ибн Рушд..С 132-133.

он был бы и тем, кто служит, и тем, кому служат, и тем, кто повелевает и тем, кем повелевают, и природа, таким образом, совершила бы нечто напрасное. Ведь в этом случае все люди были бы предрасположены быть господами, но это невозможно, так как необходимо, чтобы у господина был некто ему подчиняющийся»¹.

За каждым из трех сословий закреплены определенные функции. Самое многочисленное низшее сословие создает материальные ценности (к нему относятся ремесленники и торговцы), среднее обеспечивает защиту от врагов (воины, из которых выходят также чиновники, хранители законности и порядка в государстве), а высшее обучает и воспитывает всех граждан (мудрецы-философы, «которые в силу познания истины и блага устанавливают законы и управляют всем государством»²).

Особая роль в обеспечении обретения добродетелей всеми гражданами принадлежит главе государства, избираемому из членов воинского сословия. «Он должен обладать физическим совершенством, любить теоретические науки, располагать хорошей памятью, отстаивать правду, быть несамолюбивым, великодушным, храбрым, решительным, красноречивым, проницательным, способным быстро схватывать средний термин силлогизма»³. Он также не должен владеть чем-либо, что выделяло бы его из среды сограждан. В управлении государством идеальный правитель обязан опираться на твердо установленную законность, что отличает его от единовластного тирана, «которому подчиняется все, что ни есть в его царстве, и для которого не существует ни законов, ни обычаев»⁴.

По мнению Ибн Рушда, между мужчинами и женщинами нет качественной (природной) разницы. Нет ничего невероятного и в том, что женщины могли бы участвовать в управлении государством. Современное ему приниженное положение женщины Ибн Рушд объяснял социально-нравственными причинами (прежде все-

¹ Сагадеев А. В. Ибн Рушд. С. 133-134.

² Там же. С. 135.

³ Там же. С. 137-138.

⁴ Цит. по: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. С. 516.

го традицией и предписаниями шариата): «Наш социальный строй не позволяет женщине проявить своих способностей: нам кажется, что она предназначена для того, чтобы рожать и вскармливать детей, и это рабское состояние уничтожило в ней способность к чему-нибудь более высокому. Вот почему среди нас не встречается женщин, одаренных моральными добродетелями, они прозябают подобно растениям и даже для своих мужей являются обузой. Этим объясняется бедность, пожирающая наши города, ибо в городах женщин вдвое больше, чем мужчин, и они не могут своим трудом добыть себе средств к жизни»¹.

Социально-политические и нравственные идеалы Ибн Руш да отражали позицию интеллектуальной элиты и были направлены на нравственное усовершенствование современного ему феодально-иерархического общества. «Прогрессивность Ибн Рушда как социального мыслителя не выходила за рамки абстрактно-метафизического гуманизма, свойственного передовым представителям городской культуры арабо-мусульманского средневековья»². Однако его убеждение в возможности организации общественной жизни на основе ее научного изучения и необходимости устранения от власти и воспитания богословов-мутакаллимов и прочих религиозных обскурантов, в превосходстве разума над верой и в возможности бесконечного расширения человеческих знаний определили огромное влияние Ибн Рушда на представителей европейского средневекового свободомыслия.

Внимание Ибн Рушда к социальной истории стран Магриба оказало влияние на Ибн Халдуна, арабского мыслителя, который, опираясь на учение о взаимосвязанности и причинной обусловленности всех явлений мира, выдвинул требование превратить историю из «истории царей и пророков» в особую дисциплину. Труд Ибн Халдуна, посвященный природе общественной жизни людей, появился в конце XIV в. и стал качественно новым этапом развития социально-этической мысли в странах Магриба.

¹ Цит. по: Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. С. 47-48.

² Сагадеев А. В. Ибн Рушд. С. 140.

Абу Зейд Абд-ар-Рахман биу-Мухаммед Ибн Халдун (1332-1406) родился в Тунисе, изучал под руководством отца и школьных богословов Коран, *фикх* (право), грамматику и литературу. Среди трудов Ибн Халдуна, касавшихся различных областей знания, самым крупным была «Книга назиданий и сборник начал и сообщений о днях арабов, персов и берберов и современных им обладателях высшей власти» и «Введение» (в науку истории). Первым из арабских мыслителей он дал высокую оценку историческому знанию, подняв его до уровня знания философского: «...история — это исследование, установление достоверного, точное выяснение основ и начал всего сущего, глубокое знание того, как и почему происходили события. Поэтому история — одна из основ философии, и она может и достойна быть причисленной к философским наукам»¹.

Ибн Халдун упорно искал методологическое обоснование своей исторической концепции. Таким обоснованием в общефилософском плане он считал естественнонаучное представление об изменяющемся мире, «в котором причины связаны со следствиями, вселенные соединяются со вселенными, одни существующие вещи превращаются в другие, и бесконечны его дивности, и нет ему границ»²,

Человек является частью природного мира и подвергается природным воздействиям. Некоторые из различий между людьми (например, по цвету кожи и темпераменту) Ибн Халдун объясняет характером климатических (температурных) воздействий на человека. Пища оказывает влияние на телосложение и определенные умственные и нравственные качества. В свою очередь, характер поведения людей воздействует на формы хозяйствования. Сходные рассуждения можно найти уже у ал-Кинди. Однако для Ибн Халдуна ссылка на влияние природных условий и зависимость от темперамента особенное, той хозяйственной деятельности нужна для того, чтобы отличить человека от животных: человеческая жизнь —

¹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. С. 559.

² Цит. по: *Игнатенко А.А.* Ибн Халдун. М., 1980. С. 50.

активное освоение мира. Социальная жизнь людей — не пассивное следствие климатических и географических условий; они не являются определяющей причиной. Главное основание различий народов или одного и того же народа, но в разные периоды его существования — характер экономических отношений. «Знай, что различия в образе жизни людей зависят только от различия способа добывания ими жизненных средств. Люди объединяются исключительно ради взаимной помощи для добывания этих средств. Они начинают с того, что является необходимым и простым, а затем [переходят] к менее необходимому и неясущному»¹.

Таким образом, в основе исторического развития лежит экономика. Ибн Халдун называет предмет своего исследования «социальной физикой». Тем самым он сразу отмежевывается от «метафизики», т. е. выяснения «первопричин» возникновения и изменения человеческого общества в сверхприродной сфере. В противоположность идее божественного творения и предопределения в Коране («И не отыщешь ты божественному закону замены»)², Ибн Халдун утверждал: «То, что природно — незаменимо». Изменения в экономической, хозяйственной деятельности людей имеют закономерный характер. Уровень хозяйственной деятельности определяет в конечном счете изменения в устройстве общества, в его политических институтах и нравах.

Из состояния дикости возникает человеческое общество, которое проходит два этапа; примитивность (*бидава*) и цивилизация (*хидара*)³. Они отличаются способами добывания и потребления средств существования. Граница между этими этапами — появление избытка средств существования. Оно может произойти иостепенно_у посредством развития определенной группы (общества людей) или осуществляется путем захвата избытка, возникшего в других группах. Именно так произошло с арабами, завоевавшими цивилизованные народы Сасанидской империи.

¹ Цит. по: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. С. 568.

² Цит. по: *Игнатенко А.А.*, Ибн Халдун. С. 62.

³ См. подробнее: Там же. С. 64-68.

Расслоение общества, угнетение широких масс, отда-ление властителя от подданных, его заносчивость, склон-ность к роскоши и самообожествлению неизбежно ведут к расшатыванию основ общества, к разложению нравов. Поляризация богатства и нищеты имеет следствием то, что в городах расцветают пороки. Пороки бедняков порождает нужда, пороки богатых — безделье и праздность.

«Нравы, связанные с цивилизацией и роскошью, — это сама испорченность, ибо человек является человеком, если способен извлекать пользу и уклоняться от вреда, обладая при этом прямоотой нрава. А человек цивилизации не способен сам удовлетворять свои потребности либо из-за бессилия, проистекающего от изнеженности, либо из-за высокомерия, связанного с излишним благополучием и роскошью»¹.

Опираясь на историю возникновения и гибели госу-дарств Ближнего и Среднего Востока, стран Магриба, Ибн Халдун выводил свое суждение о времени существо-вания каждой династии и этапах жизни государства. Династия от возвышения до гибели проходит смену че-тырех поколений и властвует около 120 лет. Государ-ство проходит пять этапов — от создания (или завоева-ния) к возвышению и укреплению, упадку и гибели. Как причины возникновения, так и причины упадка и гибели государств объективны и закономерны, изменить их невозможно: «Знай, что государство проходит различ-ные фазисы и все новые состояния, и в каждом фазисе люди, связанные с ним, приобретают нрав, проистекаю-щий из состояния этого фазиса и отличный от нрава в другом фазисе»².

Средоточием всех зол и причиной упадка общества является государство, и решающая роль в этой повсемест-ной порче нравов принадлежит насилию. «Не считай, что несправедливость заключается только в изъятии имуще-ства или собственности... из рук собственника без всякой причины и компенсации. Это общеизвестно. Несправед-ливость — это более общее понятие. Всякий, кто присвоил собственность кого-либо, или силой отнял плоды его

¹ Цит. по: *Игнатенко А.А.* Ибн Халдун. С. 93.

² Там же. С. 93-94.

труда, или потребовал незаконно от него что-либо, или навязал ему нечто, о чем не говорится в законе, тот нанес этому человеку несправедливость. Так, неправедные сборщики налогов — притеснители, и покушающиеся на имущество других — притеснители, и грабящие человека — притеснители, и запрещающие людям осуществлять их нрава — притеснители, и вообще все умножающие собственность — притеснители. Все эти беды восходят к государству, разрушающему общество, которое является его материей»¹.

В государстве, клонящемся к упадку, для состояния нравственности характерен глубокий кризис: процветают порочность, обман, враждебность, хитрость — и все это «с целью получить средства существования любым способом»².

Осуждение Ибн Халдуном пороков гибнущего общества отнюдь не является морализаторством. Оно — итог трезвого исторического анализа. Поэтому у Ибн Халдуна нет попытки построить образ идеального государства или создать идеал мудрого, просвещенного правителя. Общество и государство изображены в закономерном изменении, и никакой мудрый владыка не в состоянии изменить этот объективный процесс.

Трезвый взгляд ученого-аналитика, во всем опирающегося на достоверные факты и обоснованные доказательства, который отличал Ибн Халдуна, определяет отношение мыслителя к проблеме веры и знания, его оценку системы наук, задач и путей воспитания.

С точки зрения Ибн Халдуна, все, что находится за пределами чувственного восприятия и рассудочного мышления, не может быть предметом научного знания и составляет область веры. Богословы-мутакаллимы, занимающиеся традиционными (кораническими) науками, «оторваны от мира и заняты рассуждениями и умозрительными построениями, не зная ничего, кроме этого»³. Они неспособны к решению конкретных вопросов управления государством. Еще более решительно Ибн Халдун

¹ Там же. С. 95.

² Там же. С. 94.

³ Цит. по: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. С. 627.

говорил о ложности астрологии и порочности ее целей, о бесполезности алхимии, о ложности философской метафизики. Он оказывал предпочтение конкретным наукам, приносящим практическую пользу.

Ибн Халдун высоко оценивает обычного человека: «...у простолюдина разум здоров по природе и умерен в хитрости — он мало думает о вопросах управления... и не удаляется от вещей осязаемых. И самый надежный и верный взгляд на управление — прямой взгляд на отношения людей между собой, и улучшение их средств к жизни, и устранение напастей и вреда»¹.

Ибн Халдун развивал гуманистические идеи в области обучения и воспитания. Он решительно выступал против суровости и насилия над учащимися, утверждал, что насилие порождает в ученике страх, который мешает «совершенствованию души и уносит... усердие, приводя к лени, лжи и обману... Душа его становится ленивой, не воспринимающей добродетелей и хороших качеств, и он приобретает все больше дурных качеств; так он становится нижайшим из низших. Поэтому нельзя, чтобы воспитатель или родитель прибегал к наказаниям при воспитании»². При этом самая большая утрата — это утрата учеником своей человеческой сущности.

Новаторство Ибн Халдуна проявилось и в методологии, и в подходе к анализу общественных явлений. Вместо некритического смешения фактов и вымысла — строгий историзм; вместо умозрительных конструкций — трезвый и глубокий анализ; вместо предположений — научно аргументированное объяснение. В этике арабоязычных мыслителей он был первым, показавшим роль экономических отношений в нравственном воспитании. Его взгляд на мораль — взгляд естествоиспытателя, продолжающего традиции Ибн Сины, и социолога-историка, далеко опередившего свое время.

Ибн Халдун не был прямым продолжателем андалузских мыслителей XI–XII вв. Если для Ибн Туфейля и Ибн Рушда определяющими их социально-этические взгляды

¹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. С. 628.

² Там же. С. 627.

были элитарный интеллектуализм и поиск путей нравственного исправления недостатков феодально-иерархического строя, то для Ибн Халдуна очевидна была невозможность «морального исправления» объективного процесса развития локальных обществ и возникающих на их основе государств. Задачу нравственного воспитания он видел в формировании человека, свободного от предрассудков и сознающего свою связь с другими людьми как необходимую для него и для всего сообщества. Это человек, который, с одной стороны, приобрел качества образованного и воспитанного человека (*адиба*), но, с другой стороны, не утратил связей со своей племенной общностью (*асабийя*).

§4. ВЫВОДЫ

Религиозно-этическая система ислама подчинила жизнь мусульманина служению Аллаху. Требования шариата жестко разделили поведение человека на дозволенное (*халал*), порицаемое (*макрух*) и недозволенное (*харам*). Традиционный образ жизни поддерживался обещанием райского блаженства праведнику и адских мук отступнику от истинной веры. Образцом, достойным подражания, служил воин и страж ислама, готовый к священной войне с неверными, фанатично преданный Аллаху. Покорность исключаящему сомнения авторитету полагалась высшей добродетелью.

Однако за этим идеалом, который освящал существовавший социальный строй и был глубоко консервативным, скрывалась отличная от него противоречивая и жестокая действительность. Поэт-мыслитель *Абу-аль-Ала ал-Маари* (973-1016), получивший кличку зиндик (еретик), обличал лицемерие служителей Аллаха и властолюбие правителей. Он с горечью говорил о правоверных, обманутых и поработанных религиозно-этическими предписаниями Корана:

И денно, и ночью в толпе правоверных
Искал я молящихся нелицемерных.
Нашел я, что это бессмысленный скот,
Который вслепую по жизни бредет.

А кто половчей, тот с повадкой пророка
В гордыне великой вознесся высоко.
Посмотришь — одни простецы и глупцы,
Другие — обманщики и хитрецы.
Безропотность за благочестье сочли вы, —
Тогда и ослы ваши благочестивы!¹

В народных массах уже в IX в. получила распространение ересь *карматов* — проповедников социального равенства, отвергавших все религиозные учения, поскольку они основаны на обмане. «Три человека, утверждал один из их вождей (карматов. — *В. И.*), внесли в человечество порчу — пастырь (Моисей), лекарь (Иисус) и погонщик верблюдов (Мухаммед)». Карматы рассматривали религии не просто как плод фантазии "трех обманщиков", а как духовное средство для материального порабощения людей»².

Антирелигиозные и свободолобивые идеи карматов (IX-XIV вв.), вдохновлявшие антифеодальные движения крестьян и ремесленников во многих странах Ближнего и Среднего Востока, оказывали влияние и на взгляды представителей арабского свободомыслия. Путь просвещения — знание, которое раскрепощает человека, укрепляет его дух и волю к сопротивлению догме ислама.

Великие арабоязычные мыслители от ал-Кинди до Ибн Рушда были защитниками разума против слепой веры, философии — против религии, свободы человека — против божественного предопределения. Не религиозный фанатик, не потерявший себя в мистической любви к Аллаху суфий, не покорный исполнитель предписаний Корана, а человек мыслящий, способный критически оценить мир и общество, в котором он живет, являлся целью их устремлений.

В развитии этической мысли Ближнего и Среднего Востока эпохи средневековья к наиболее существенным достижениям следует отнести: ограничение произвола, приписываемого Аллаху мутакаллимами; доказательство реальной возможности свободы (выбора) между добром (благом) и злом; настойчивый поиск земной обоснованности поведения человека (Ибн Сина, Ибн Рушд). От-

¹ Арабская поэзия средних веков. М., 1975. С. 462-463.

² Сагадеев А. В. Ибн Рушд. С. 155.

крытием, опередившим свою эпоху, оказался вывод Ибн Халдуна о социально-экономической детерминации морали и утверждение о том, что решающая роль в изменении нравов принадлежит исторически закономерным изменениям в укладе хозяйственной жизни. Общей тенденцией этического учения арабоязычных мыслителей был рационализм. Критерий человека воспитанного — сознательный выбор пути нравственного совершенствования. Социально-нравственным идеалом передовых мыслителей являлся добродетельный город с мудрым и справедливым правителем. Эта просветительская утопия сохранялась от ал-Кинди до Ибн Рушда, от аль-Фараби до Алишера Навои. Только Ибн Халдун, опираясь на свое толкование истории общества, не разделял данную точку зрения.

Философ, по их мнению, не безразличный к страданиям людей мудрец, а человек, отличающийся социальной активностью. Он не может равнодушно взирать на чинимую деспотами-правителями несправедливость, мириться с воинствующим невежеством. Если Ибн Туфейлю и Ибн Рушду был свойствен «интеллектуальный аристократизм», то аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Халдун отличались демократичностью взглядов и полагали, что нравственное и умственное воспитание могут и должны стать всеобщим достоянием.

В поэзии и прозе идеалы мыслителей Ближнего и Среднего Востока получили образное выражение. Многие поэты VIII-XVI вв. были мыслителями-вольнодумцами. В произведениях Носира-и-Хосроу и Низами, Фирдоуси и Рудаки и особенно поэта-мыслителя Алишера Навои прославлялся человек-труженик, человек, любящий земную жизнь.

Идеал человека-борца оказывался близок облику героев безымянных народных сказителей, создателей устной традиции занимательных историй, сказок, народных романов и анекдотов. В них человек из народа, труженик-крестьянин, умудренный житейским опытом, ремесленник — мастер своего дела — неизменно одерживает верх над силами зла.

Живой отклик в народе находило и возмущение *Омара Хайяма* несправедливым устройством мира:

О небо, ты души не чаешь в; подлецах!
Дворцы, и мельницы, и бани — в их руках,..
А честный просит в долг кусок лепешки черствой.
О небо, на тебя я плюнул бы в сердцах!
Встань! Пригоршню праха в лицо брось небесам,
Конец надеждам, страхам, молитвам и постам!
Люби красу земную, земное пей вино:
Никто не встал из гроба, а все истлели там¹.

Гуманистическая традиция, вера в справедливость и земное счастье, презрение к лицемерию и пресмыкательству перед владыками мира оказали эмоционально-нравственное воздействие на народ, будили мысль, вопреки традиции безропотного смирения перед властью Аллаха и земного правителя пробуждали в нем чувство человеческого достоинства.

Утверждение подлинной ценности земной жизни, осознание нравственной ценности человека, любовь к народу и понимание своего патриотического долга звучат в гордых словах *Алишера Навои*:

Народ — поэт, а я при нем писец. И вот за то
К народу я приближен, как никто!²

¹ Ирано-таджикская поэзия. С. 112, 113.

² *Навои А.* Соч. Т. 1. Ташкент, 1968. С. 6.



**ЭТИЧЕСКИЕ
УЧЕНИЯ
В ВИЗАНТИИ**





Тысячелетняя история Византии (IV-XV вв.) — от возникновения раннефеодальных отношений до развитого феодализма — отличается острой классовых столкновений, внутривполитической борьбой и почти непрерывными войнами — на востоке с державою Сасанидов, арабским халифатом, турками, на западе — с варварами эпохи переселения народов, а позднее — со славянами на Балканах и западной экспансией.

Короткий период «восстановления Римской империи» от Востока до Запада в эпоху Юстиниана (VI в.), сокрушительное поражение от арабов, поставившее Византию на грань гибели (VIII в.), укрепление и возвращение утраченных земель в Малой Азии и на Ближнем Востоке и относительная стабилизация границ (IX-XII вв.), распад на феодальные королевства, после завоевания Константинополя крестоносцами (нач. XIII в.) и восстановление Византийской государственности во времена династии Палеологов (XIV-XV вв.), когда неуклонно надвигались турки и одряхлевшая империя стала данником, вассалом и, наконец, была окончательно завоевана и Константинополь получил название Истанбул и стал столицей турецкого султана, — таковы основные вехи бурной истории, при которой, однако, если не считать очень недолгого и оставшегося чуждым, «без корней», периода «Латинской империи» крестоносцев, сохранялись и единство государственности, и единство развития духовной культуры, отразившиеся в филоеофско-этической литературе, как церковной, так и светской.

В трудах по истории Византии¹ исследователи характеризуют три эпохи: эпоха позднеантичного общества (IV-VII вв.), постепенного развития раннефеодальных отношений (VII-IX вв.) и собственно феодального общества (конец IX-XV в.).

Своеобразие экономических отношений в Византийской империи определялось изменениями в соотношении государственного и частного землевладения, прочностью сельской общины, относительным подъемом городской жизни в IV-V вв. и последующим упадком, аграризацией мелких полисов, оттоком ремесла в деревню и укреплением крупных городов, прежде всего столицы Византии — Константинополя.

Длительное и устойчивое сохранение позднеантичных традиций, интенсивное воздействие цивилизаций народов Востока (Сирии, Палестины, Египта, Ирана, арабов), влияние христианства в его особой православной форме и господство имперской государственной доктрины отличали развитие культуры Византии².

§1. ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В РАННЕВИЗАНТИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ (IV-VII вв.)

Четвертый век — век укрепления Восточной Римской империи и превращения христианства в государственную религию: в 324 г. император Константин перенес столицу империи в Константинополь, а в 325 г. на Никейском Вселенском соборе был принят христианский символ веры. Эти события были важными вехами в сложной политической и идеологической борьбе, продолжавшейся со времени возникновения христианства (I—II вв.). Однако идеологическая борьба, связанная с ломкой культурных норм

¹ См. об этом: *Удальцова З. В., Осипова К. А.* Типологические особенности феодализма в Византии // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Вып. 1. Л., 1974; *Курбатов Г. Л.* К проблеме перехода от античности к феодализму в Византии // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Вып. 3. Л., 1980.

² *Удальцова З. В.* Историко-философские воззрения светских авторов ранней Византии // Византийские очерки. М., 1982. С. 3-4.

рабовладельческого общества и возникновением новой, феодальной культуры, продолжалась еще три столетия. Процесс смены идеологий был «мучительным и противоречивым». «Мучительный потому, что новая идеология рождалась в жестокой, порой кровавой борьбе с идеями старого мира; противоречивый потому, что уходящая античная цивилизация и возникавшая феодальная культура содержали в себе как прогрессивные, так и консервативные элементы»¹.

При весьма ожесточенной идеологической борьбе христианских отцов церкви с язычниками именно в Византии дольше всего сохранялись философские школы наряду с церковными: в Александрии, Эдессе, Афинах. Нередко церковные деятели после начального образования в монастырских или церковных школах обучались философии и риторике в этих виднейших центрах античной философии. Так, например, ревнители ортодоксального православия — Василий Великий, Григорий Назианзин (Григорий Богослов) — завершили свое образование в Афинской школе — центре неоплатонизма. В созданной в V в. Константинопольской высшей школе изучались философия и юриспруденция, получил «укоренение» перенесенный позже в Европу свод изучаемых дисциплин — «семь свободных искусств» (тривиум — философия, грамматика, риторика и квадривиум — арифметика, геометрия, астрономия, пение). Развитие светского образования было связано с потребностями империи в многочисленном и разнообразном по функциям бюрократическом аппарате. Немалую роль играла и традиция, идущая от эпохи первых восточно-римских императоров: представители верхушки византийского общества, как и во времена античности, гордились своей образованностью, рассматривая ее и как привилегию, и как то, что подтверждает превосходство «ромеев» над всеми другими народами.

В философии наиболее распространенным учением был неоплатонизм, но в трудах светских историков, литературе и поэзии, сочинениях риториков заметно влияние стоицизма и скептицизма, некоторых идей эпикуреизма.

¹ *Удальцова З. В.* Источники по истории Византии IV — первой четверти VII в. // *История Византии. Т. 1. М., 1967. С. 5.*

В мировоззрении различных социальных групп переплетаются элементы язычества и христианства, традиции прошлого и их переосмысление.

Этот период — «от реформ Константина, гарантировавших не только неприкосновенность христианского мировоззрения, но и свободу его исповедания, до империи Юстиниана включительно (империи, соединявшей в себе реставраторские и христианнейшие тенденции) — отмечен такими событиями, которые свидетельствуют равно как о силе и живучести античных культурных и государственных слоев, так и о той противоречивой неоформленности, которая сопутствует утверждению новой идеологии»¹.

Борьба язычества и христианства проявляется в противостоянии философских школ, ученых и писателей, следовавших традициям позднеантичной литературы, и церковных деятелей, прежде всего представителей патристики (отцов церкви), в своих проповедях и трудах защищавших догмы христианства. Наиболее острые столкновения противоположных тенденций проявились во второй половине IV — начале V в. С одной стороны, попытка императора Юлиана восстановить языческий культ и гонения на христиан (запрет преподавания и т. п.), с другой — укрепление позиций христианской церкви в конце века и выступления христианских фанатиков, инспирированные высшим духовенством (разрушение и сожжение храма Сераписа и его библиотеки, преемницы Александрийской, в 391 г.; преследование преподавателей — ученых Александрийской школы и убийство толпой христиан-фанатиков знаменитой женщины — философа и математика Ипатию в 415 г.). Окончательная победа христианской идеологии в VI в. выразилась в закрытии последней философской школы — Афинской — Юстинианом в 529 г. и прекращением занятий в Константинопольской высшей школе (университете), основанной Феодосием II в 425 г. и вскоре ставшей также средоточием философского (неоплатонического) учения. Однако в IV — начале VI в. не только соседствуют школы, следующие античной традиции, и школы христианского богословия, но оказывается

¹ *Фрейберг Л. А.* Античное литературное наследие в византийскую эпоху // Античность и Византия. М., 1975. С. 16.

возможным преподавание в одной школе представителей разных направлений. Так, в Афинской академии одновременно преподавали знаменитый ритор-язычник Гимерий, по своим взглядам принадлежавший к «второй софистике», и ритор-христианин Проэрсий, учениками которых были будущий борец с христианством Юлиан и будущие основатели каппадокийского кружка, виднейшие богословы IV в. Василий Кесарийский и Григорий Назианзин.

Для светских историков и риторов IV-VI вв. было характерно следование античной традиции и либо отрицательное, либо безразличное отношение к христианству, К концу позднеантичной эпохи и у светских авторов все более ясно выступает не только лояльное, но и позитивное отношение к христианству.

Авторы, опиравшиеся на античные традиции, чаще всего апеллировали к этике римского стоицизма или неоплатонизма, в некоторых случаях (например, дистихи «Катона») заметны скептические и эпикурейские мотивы. Ссылка на богов соответствовала тому религиозному синкретизму поздней античности, который легко уживался со скептицизмом и безразличием к вере; подчеркнутый пиетет к языческим богам императора Юлиана был исключением.

Защитники и проповедники христианской морали этой эпохи использовали учение неоплатоников (представители каппадокийского кружка) или непосредственно опирались на взгляды «отцов церкви» I—III вв. В критике идейных противников обе стороны стремились подчеркнуть не столько нелепости и несообразности античных или библейских мифов, сколько непригодность и безнравственность практических предписаний и особенно поведения тех, кто «погружен в мрак язычества» или исповедует «невежественную, полную суеверия» веру христиан.

Император *Юлиан* (331-363) в своих письмах, памфлетах и сатирах обвиняет христиан в лицемерии, жестокости, невежестве. Требуя изгнания епископа Афанасия из Египта, Юлиан называл его враждебным богам, нечестивцем, дерзнувшим окрестить несколько знатных эллинских женщин¹. Обращаясь к жителям Александрии, воз-

¹ См.: Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 639.

мутившимся против епископа-арианца Георгия и убившим его, Юлиан осуждал их самосуд, хотя и соглашался, что Георгий заслуживал сурового наказания: «Если вы и не почитаете Александра, основателя вашего города, и даже Сараписа, истинно великого бога, то могут ли быть безразличными для вас общее благо, человечность и чувство долга? Я добавлю: и уважение к нам, кого все боги, и первым великий Сарапис, поставили законным властителем над всем миром... Народ, словно свора псов, дерзает растерзать человека! Он даже не стыдится простирать к богам руки, с которых еще каплет кровь! Правда, Георгий получил по заслугам... Вы скажете, пожалуй, что он должен был пострадать за совершенное против вас, я с этим согласен. Но если вы скажете — от вашей руки, — то с этим я не соглашусь. Ведь у нас существуют законы, которые всем нам следует блюсти и глубоко чтить. Хотя и случается иногда, что кто-нибудь один нарушает закон, но вообще необходимо, чтобы законы существовали для всех, чтобы вы повиновались им и не преступали того, что издревле почитается справедливым»¹.

Юлиан подчеркивал, что лишь в память дяди и из уважения к божеству, он сохраняет «братское расположение» к жителям Александрии, хотя следовало бы поступить со всей строгостью закона. «Я же, по названным причинам, применяю более мягкое средство — убеждение и дружеское увещание»².

Запрещая христианам учительствовать в школах риторов, Юлиан указывал на необходимость высоких нравственных качеств у воспитателей: «Мы полагаем, что правильное обучение заключается не в благозвучии и изысканности слов языка, но в разумном применении мыслей и в истинных суждениях о хорошем и дурном, о достойном и позорном. Поэтому всякий, кто думает одно, а учеников наставляет в другом, кажется мне, так же чужд обучению, как и понятию о честном человеке. Даже если несоответствие между образом мыслей и словами касается ничтожно малого дела, то в какой-то мере человек уже поступает дурно, хотя зло еще невелико; но если в делах

¹ Там же. С. 640-641.

² Там же. С. 641.

важных он думает одно, а наставляет в противоположном тому, что думает, не напоминает ли это образ жизни трактирщиков, — я не говорю честных, — но как раз наиболее бессовестных? Ибо, несомненно, такие учителя обучают тому, что сами считают наиболее скверным, обманывая и прельщая учеников похвалами, которыми, я полагаю, хотят прикрыть свои пороки»¹.

Именно так, полагал Юлиан, поступают учителя риторики — христиане, поскольку они толкуют ученикам книги Гомера, Гесиода, Демосфена и других великих мыслителей, писателей, поэтов и ораторов, которые почитали богов, — а сами учителя бесчестят этих же богов. Подобное раздвоение безнравственно.

Юлиан высоко оценивал роль наставников, обязанных воспитывать личным примером и четкостью идейных позиций: «Для наставников и учителей существует один общий закон... Все, притязающие называться наставниками, должны обладать безупречной нравственностью и не сообщать взглядов неподобающих и противных народным верованиям...»²

Именно таким наставником считал Юлиан философа Ямвлиха. Он не только высоко ценил его как мыслителя, но прежде всего как человека, достигшего «вершин добродетели» и охотно наставляющего других. «...Словно какая-то священная искра древних нравов и подлинной, животворной образованности снова возгорается лишь благодаря тебе», — писал он, обращаясь к Ямвлиху.

В отношении к христианам Юлиан не жалел самых сильных выражений. По его мнению, христиане (он предпочитает называть их галилеянами), распространяя свое учение, насаждают суеверие и невежество. Они опасны для государства и народа. Памфлет «Против христиан» он начинал словами: «Полезным, кажется мне, будет со всеми поделиться соображениями, убедившими меня в том, что коварное учение галилеян представляет собой злобный людской вымысел. Хотя в учении этом нет ничего божественного, оно сумело воздействовать на неразумную часть нашей души, по-ребячески любящую сказки,

¹ Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 644.

² Там же. С. 644, 645.

и внушило ей, что эти небылицы и есть истина»¹. И Юлиан, соглашаясь с тем, что и эллины сочиняли мифы о богах, полные небылиц, требует последовательности от христиан: небылицы в Библии, полагал он, ничем не лучше древних эллинских мифов, скорее — еще более нелепы: «Ну не верх ли это бессмыслицы, — восклицает Юлиан, — бог отказывает человеку, им же созданному, в познании добра и зла!.. Ведь способность различать добро и зло — свойство разума, и это очевидно даже для самых неразумных; так что змия можно назвать скорее благодетелем, а не губителем рода человеческого, бога же по той же самой причине следует назвать завистником»².

С точки зрения Юлиана, подобные истории — тот же миф, в котором заключен тайный смысл, как и в античных мифах (Юлиан разделял взгляд неоплатоников на миф), если же подобные истории принимать за истину, тогда они отличаются богохульством, поскольку бог оказывается злым, завистливым, ограниченным.

Юлиан утверждал, что основной догмат христианства о троице и определение Христа как бога и человека одновременно приводят к атеизму: отвергнув всех богов и в конечном счете обожествив одного смертного человека, христиане превратились в атеистов.

Юлиан вел критику христианства с точки зрения неоплатонизма исходя из мистического учения Ямвлиха о познании божества. В сатирических сочинениях он продолжал опровергать христианство. В «Ненавистнике бороды, или Антиохийце» он «критикует» себя — за суровость, аскетизм, скромность и «восхваляет» антиохийцев (в большинстве бывших христианами) за изнеженность нравов и распутство. Даже в сатире «Пир, или Сатурналии», изображая состязание императоров прошлого, Юлиан выше всех ставил императора-стоика Марка Аврелия и беспощадно осмеял Константина I. Именно тот, кто ревностно защищал христианство и сделал его государственной религией, изображен Юлианом самым безнравственным и достойным насмешки и осуждения³.

¹ Там же. С. 649.

² Там же. С. 650.

³ Подробнее об этом см.: История греческой литературы. Т. 3. М., 1960. С. 390-394.

Если сочинения Юлиана выражали взгляды наиболее непримиримых критиков христианства, то в речи ратора *Фемистия* (ок. 317-390), обращенной к императору Иовиану, основной идеей являлась идея религиозной веротерпимости и признания равенства всех вероисповеданий. Речь *Фемистия* примечательна близостью к этической позиции римских стоиков и глубоким убеждением в том, что нельзя против воли и желания человека принудить его к нравственности: «Сделать человека хорошим насильно ты (император — *Б. И.*) не в состоянии: ведь добродетель есть свойство, зависящее от моей воли, и ты не можешь заставить меня испытывать по отношению к чему-нибудь такие чувства, которых я не хочу испытывать. Всем тем, что связано с работой и с применением членов нашего тела, можно повелевать и распоряжаться насильно, но движения мысли и зависящие от этого понятия и душевные свойства свободны и не стеснены... Нет никого на земле больше тебя, император, и нет никого сильнее: однако не найдется человека настолько смиренного, настолько слабосильного, чтобы ты мог приказом или пыткой заставить его полюбить тебя, — только по его собственной воле может в нем возникнуть такая любовь»¹.

Фемистий, подчеркнув, что к тому, чего невозможно добиться принуждением, относятся вся вообще область нравственности и предания и чувства, касающиеся почитания богов, оценивает политику веротерпимости как самую разумную. Те императоры, которые полагали, что возможно против воли навязать ту или иную религию, достигли лишь того, что заставили многих из страха перед наказанием скрывать свои чувства. «Люди страшились не бога — как того хотели государи, — а императорского пурпура... А впоследствии обнаружались подлинные чувства подданных: как пламя, подавленное на некоторое время, внезапно прорвавшись, вспыхивает и полыхает, так и после временного притворства люди, лишь для вида почитавшие религию императоров, стали свободно выражать свои взгляды на проявление божества. Ведь никакое притворство не может быть продолжительным, а притворно все то, что вызвано страхом и идет не от сердца»².

¹ Поздняя греческая проза. С. 629.

² Там же. С. 629-630.

Закон о свободе вероисповедания, изданный императором Иовианом, Фемистий возводит к изначальному закону, данному богом: «Ведь бог вложил понятие о себе в умы всех людей, даже диких и варваров, и так внедрил во всех стремление к благочестию, что его нельзя уничтожить ни доводами, ни силой. Но ни способа, ни пути угодного ему богопочитания он не предписал»¹.

Фемистий полагал, что именно сосуществование разных верований способствует укреплению веры и украшает жизнь разнообразием.

Наконец, важнейшим достоинством свободы вероисповедания, как утверждал Фемистий, было прекращение жестокой внутренней борьбы. «...В прошлом... мы были страшнее для самих себя, чем любая конница или пехота внешних врагов: доносы, при помощи которых одно вероисповедание нападало на другое, приносили государству больше вреда, чем набеги всех варваров на наши области»².

Земледелец опоэтизирован и возведен Фемистием в образец нравственного поведения: «Земледелец прост и благороден, он знает только те блага, которые старательно получает от земли, сообразуясь с временами года; он убежден, что суетность — источник неправды, и держится подальше от нее. По своей натуре он совершенно чужд несправедливости... если зародится несправедливость, там сейчас же возникают войны, раздоры, и гибнет земледелие, а где господствует справедливость и благозаконие, там и земля дает здоровый плод... Всякое человеческое умение зависит от земледелия, да и не только умение — от земледелия зависит и образ жизни... нет никого, кто не нуждался бы в земледелии. Когда оно налажено, оно ведет за собой благосостояние и любое дело процветает у каждого, а преуспеяние ведет к еще большему благу»³.

В IV в. появился сборник «"Дистихи" Катона», сразу ставший весьма популярным и впоследствии вызвавший многообразные подражания. Он был едва ли не последним сводом нравственных рекомендаций, касавшихся всех сторон жизни человека, на котором не отразились предписания христианской морали.

¹ Там же. С. 630.

² Там же. С. 633.

³ Там же. С. 636.

Наиболее заметны в дистихах позиции скептицизма и стоицизма — что выражалось в оценке смысла жизни:

Правят ли нами бессмертные боги, узнать не старайся.
Помни, ты — смертный и должен заботиться
только о смертном.
Что тебе рок принесет, об этом не думай заранее.
Смерти страшиться не станет, кто жизнь
презирать научился¹.

В отношении к людям рекомендовались осторожность и опасение. Так, почти дословным повторением мысли Сенеки был дистих:

Если страхом объят перед зверем диким, то вспомни:
Страшно одно — человек; его лишь и надо бояться².

Разумно — уступать сильным, не упускать собственной выгоды, быть сдержанным в речах и поступках, не стесняться лгать обманщику. В отношениях к жене, детям, имуществу авторы «Дистихов» проповедовали принципы «довольства малым», терпение и скромность.

То, что доступно тебе, то и сделать пытайся, и челн свой
Ближе веди к берегам — не пускайся в открытое море.
Лишних вещей избегай; запомни — будь малым доволен.
Лодка плывет безопасно по водам реки незаметной³.

Христианские богословы противопоставляли традиционным для эллинизма и поздней античности взглядам на межчеловеческие отношения иные оценки. Обличение язычников и их «ложной премудрости», как правило, связывалось с подчеркиванием безнравственности богов, которым те поклонялись. Морализаторская критика античной мифологии — широко распространенный путь дискредитации античных образцов.

Афанасий Александрийский (295-373) в одном из первых памятников житийной литературы рассказывал, как старец Антоний посрамил языческих мудрецов, будучи поставлен к истине верой и аскезой, а не философской (ложной) премудростью: «...намеревались они начать рассуждение о проповеди божественного креста, чтобы посмеяться над ней, — Антоний, немного помедлив и сперва пожалев

¹ Памятники поздней античной поэзии и прозы II-V вв., М., 1954. С. 151-152.

² Там же. С. 153.

³ Там же. С. 154.

об их невежестве, сказал: "Что лучше: исповедовать крест или приписывать прелюбодеяние и детораствление тем, кого вы называете богами? Ведь наше учение — это доказательство мужества и презрения к смерти; а ваше — страсть к распутству... каким образом достигается достоверное познание вещей и особенно — познание бога, — посредством доказательств от разума или посредством действенной веры? И что чему предшествует: действенная вера или доказательство от разума? ...вера возникает от душевного расположения, а диалектика от искусства ее создателей. Следовательно, в ком есть действенная вера, для того не необходимы, а скорее излишни доказательства от разума"¹.

Однако в отличие от святого подвижника, обыкновенный человек слаб; приобретение даже с божественной помощью христианских добродетелей — тяжкий труд. Поэтому часто говорилось о тщете усилий, о слепоте душевной, о легкости быть «соблазненным диаволом». Считалось, что «доброму христианину» необходимо постоянное наставление в истинной добродетели, он нуждается в строгом и твердом в вере наставнике.

Не случайно наряду с тщательной разработкой догматики, ученого богословия получает широкое распространение «учительная литература». К числу «учительных книг» относился и «Шестоднев» *Василия Кесарийского* (330-379), имевший огромную популярность не только в Византии, но и в славянских странах. Переработав популярный материал позднеантичной учености в христианском духе, Василий дал образец многовековой традиции «Шестодневов».

В «Девяти беседах» Василия истолковывались дни творения. Они содержали и популярную, обличающую язычников полемику, и разъяснение трудных мест, и уроки расхожей, повседневной, житейской морали, разработанные в строгом соответствии с христианской этикой. Так, комментируя слова из Библии «Вначале сотворил бог небо и землю», Василий Кесарийский критиковал античных мыслителей, которые, не зная бога, «не допускали, что происхождение всех вещей зависит от разумной причины... Поэтому одни прибегали к материальным началам... другие представляли себе, что природу видимых вещей

¹ Памятники византийской литературы IV-IX вв. М., 1968. С. 43-44.

составляют атомы и... пустота... Поистине те, которые пишут это, словно ткуют паутину, предполагая, что начала неба, земли и моря столь мелки и слабы... вселившееся в них безбожие внушило им ложную мысль, будто все существует без порядка и управления и приводится в движение как бы случаем. Чтобы и мы не подверглись тому же, описывающий мироздание прямо, в первых словах, просветил наш разум именем бога, сказав: „вначале сотворил бог"»¹.

Истории из жизни птиц и животных в «Шестодневе» преследуют не познавательную, а нравственно-воспитательную цель.

«Рассказывают о горлице, что она в разлуке с супругом не терпит уже общения с другими, а ведет безбрачную жизнь в память о прежнем супруге и отказывается от нового союза. Пусть послушают женщины, как честное вдовство у неразумных животных предпочитается неприличному многобрачию»².

Значительное место в воспитании любви к богу Василий Кесарийский отводил церковным песнопениям. В «Гомилии на псалом I» он говорил о приятном воздействии музыки, помогающей восприятию религиозной морали: «Всякое писание боговдохновенно и поучительно» — эти слова для того написаны Духом святым, чтобы в нем все мы, люди, как в лечебнице духовной, получали бы исцеление от страстей... В одних делах наставниками бывают пророки, а других — летописцы, в иных — законы, а иных — поучение и притчи. А книга псалмов отовсюду собрала полезное... Мы назовем ее общей сокровищницей благих наставлений, где всякому человеку предлагается то, что ему нужно... Дух святой видел, как тягостна людям добродетель и как они опрометью гонятся за наслаждением, забывая о праведной жизни. Как же поступает он? К догматам подливает сладость мелодии, чтобы мы незаметно получали пользу от слов, нежно ласкающих слух. Так мудрые врачи мажут медом край чаши, когда дают больному горькое лекарство... Псалом — покой души, посредник мира, умиряющий мятеж и бурю

¹ Памятники византийской литературы IV-IX вв. М., 1968. С. 47.

² Девять бесед на шестоднев // Памятники византийской литературы IV-IX вв. С. 50.

помыслов. Он смягчает гневливую часть души и вразумляет невоздержную... Псалом отгоняет демонов и привлекает на помощь ангелов. Он — оружие от ночных страхов, отдых от дневных трудов, защита младенцам, украшение юношам, утешение старцам, лучшее убранство для жен... В нем глас церкви... О мудрый замысел учителя, через пение научающего нас пользе!

Глубок в душе след таких назиданий. Насильно выученное помнится недолго, но то, в чем есть приятная отрада, не уходит из памяти»¹.

Среди многочисленных трудов Василия Кесарийского есть сочинение, свидетельствующее о глубине его убежденности в том, что для вящей славы религии как своеобразная «пропедевтика нравственного воспитания» может быть использована античная литература — оно так и называется: «О том, как молодым людям извлечь пользу из языческих книг». Труд этот примечателен тем, что в нем проявилась та гибкость и способность к ассимиляции культурного наследия античности, которая характерна именно для Византии и чужда средневековью европейскому.

Определяя принципы подхода к сочинениям древних умов, Василий предупреждает: «...Не следует раз навсегда предоставить им кормило своего разума и следовать за ними, куда бы они ни повели, но, восприняв у них полезное, надо уметь кое-что и отбросить.

"Если существует какая-то внутренняя близость между учениями (язычников и учением церкви — *В. И.*), изучение светских наук будет для нас полезным, в противном же случае при сличении учений важно усвоить их разницу, чтобы принять из них лучшее.

...Поэтому-то мы и не будем хвалить поэтов, если они злословят, насмеваются, изображают прелюбодеяние или пьянство, когда они ограничивают блаженство полным столом и разгульными песнями. Но менее всего мы будем обращать на них внимание, когда они говорят что-нибудь плохое о богах и особенно когда они рассказывают о множестве богов и об отсутствии у этих богов единомыслия... Можно то же самое сказать и об историках, если пишут они историю для развлечения читателей; ораторам также

¹ Памятники византийской литературы IV-IX вв. С. 50-51.

не станем мы подражать в искусстве лжи... Но мы будем заимствовать у них те места, где они восхваляли добродетель и порицали порок»¹.

И далее он приводит примеры похвалы добродетели у Гомера и Гесиода, Феогнида и Продика; описывает случаи из жизни Перикла и Сократа, упорство в упражнениях борца Полимеда и музыканта Тимофея, рассуждения Пифагора и Платона, поступки Диогена и заключает: «...как бы некую тень добродетели мы усвоим... из внешних уроков... Так и Биант (сказал сыну, отправляющемуся к египтянам, на его вопрос, что привезти. — *В. И.*) "Привести напутствие для старости". Напутствием... он назвал добродетель, заключив ее в тесные пределы, — он ограничил ее пользу продолжительностью человеческой жизни... я посмеюсь этому как детской мысли, так как мой взор обращен в долгий и нестареющий век, в котором нельзя постигнуть мыслью предела, равно как и назначить кончину бессмертной душе»².

В сущности, здесь изложена программа нравственного воспитания. «Шестоднев» — соответствующее ей «учебное пособие», а «Гомилия на псалом I» трактует церковное пение как средство, устремляющее к богу и исподволь наставляющее в христианских добродетелях.

Так в первый период Византийской империи вырабатывается отличная от античной, весьма гибкая и действенная система воспитания, рассчитанная и на «верхи», и на «низы» общества. Именно христианская этика, приспособлявая и перерабатывая в духе ортодоксии античные образцы и неуклонно вытесняя языческое воспитание, кое-что заимствуя и опираясь на силу закона, уже к VI в. становится безраздельным монополистом в области воздействия на подрастающее поколение и на массы «рабов божьих», для которых церковная проповедь остается единственным источником наставления в «правильном поведении». Закрытие философских школ в Эдессе, Александрии и Афинах знаменовало окончательное сосредоточение высшего образования в руках церкви. Соперничество философа-ритора и богослова закончилось победой богослова, сумевшего поставить себе на службу и философию ан-

¹ Памятники византийской литературы IV-IX вв. С. 54-56.

² Там же. С. 64-65.

тичности, разумеется — идеалистическую: характерно, что при этом в Византии на первом плане оказались не идеи Аристотеля, но платонизм и неоплатонизм.

Если античная этика касалась только свободных и рассматривала мораль как собственную привилегию, как то, что отличает свободного грека или свободного римлянина от «говорящего орудия», то христианская церковь подчиняла своему идеологическому воздействию «рабов божьих», чем далее, тем энергичнее и тоньше различая способ воздействия, учитывая особенности и чаяния немущих, бедняков, призывая к покорности и закрепляя в сознании масс образцы безропотного повиновения, как истинные подвиги добродетели.

«Через духовенство и монашество церковь усиливала свое влияние на народные массы империи. Располагая огромными средствами, она могла тратить большие деньги на смягчение недовольства бедноты, организовать широкую систему церковной благотворительности, которая распространялась на многие тысячи людей. Церковь строила и содержала больницы и странноприимные дома, убежища для сирот и престарелых, лепрозории (дома для прокаженных) и родильные дома, приюты и гостиницы. Но восточнославянская церковь не только помогала государству смягчать недовольство народных масс, она учила их повиновению и покорности»¹.

Иоанн (344/354-407) — антиохийский проповедник и константинопольский епископ, получивший уже с VI в. эпитет «Златоуста», был писателем-моралистом, посвятившим свою деятельность вопросам практической этики. В его творчестве «усвоение традиций античной культуры христианской церковью достигло полной и классической завершенности». Он придал своим проповедям «ту силу эмоциональной взволнованности, которая поставила его вровень с величайшими ораторами древности, а для всего средневековья, восточного и западного, сделала на века непререкаемой нормой и образцом красноречия»².

Проповеди Иоанна, как правило, связаны с событиями только что происшедшими или происходящими. Таковы

¹ Курбатов Г. Л. Византия в VI столетии. М., 1959. С. 42-43.

² Памятники византийской литературы IV-IX вв. С. 87.

его обличительно-увещательные девятнадцать гомилий «О статуях», произнесенных в Антиохии, когда императорский указ о повышении налогов вызвал возмущение, и были низвергнуты статуи императорской семьи, что считалось тягчайшим преступлением. «Гомилия на Евтропия» — временщика, вельможу, отстраненного от власти и искавшего спасения в храме Софии; гомилия по поводу ареста трех вельмож по требованию временщика — главнокомандующего армией Гайны и многие другие. Они служили поводом для обличения роскоши, стяжательства, игр, зрелищ, низменных наслаждений и призывали к милосердию. Его этика насквозь индивидуалистична — в полном соответствии с общей устремленностью христианской этики. Иоанн обвинял человека в грехах и призывал его к изменению поведения, покаянию, духовному перерождению. Пороку, воплощенному в роскоши и стяжательстве, противопоставлены любовь и милосердие как частный дар, как индивидуальный акт, «угодный богу».

Так, в «Гомилии на Евтропия» Иоанн обличал корыстность устремлений к земным благам: «Всегда, а теперь особенно время воскликнуть: "Суета сует и все суета". Где теперь ты, светлая одежда консула?.. Где вы, притворные друзья? Где попойки и пирушки? Где рой нахлебников?.. То были внешние цветы... и они увяли. Тень была и убежала. Дым был и развеялся... Многие принимают за истину обманчивую видимость вещей, притворство, лицемерие, поэтому на всякий день и в обед, и за завтраком, и в собраниях человек должен повторять своему ближнему и слышать от него: "Суета сует и все суета"»¹.

В «Гомилии на Евтропия» обличение богатства, жестокости, неразумия временщика оказывалось поводом для осуждения роскоши и суетных дел богачей.

Для церкви Иоанн дал образцовую форму проповеди увещания, которая могла быть адресована людям, находящимся на самых разных ступенях социальной лестницы, и служила одновременно возвеличиванию царя и церкви.

Наряду с проповедью мощным средством воспитания в духе христианской морали была церковная музыка и

¹ Цит. по: Памятники византийской литературы IV-IX вв. С. 90-91.

церковные песнопения: об этом говорил Василий Кесарийский. В развитии и закреплении этого принципа значительную роль сыграл *Роман-Сладкопевец* (конец V в. — ок. 560 г.). Он был жрецом в Бейруте, переехал в Константинополь, крестился и стал диаконом. Ему приписывают около 100 религиозных песнопений. В песнопениях Романа, близких мировосприятию простых людей, слушатели и исполнители узнавали свои чувства, мысли и идеалы. Церковные песнопения выполняли важную идеологическую функцию. Песнопения Романа получили необычайную популярность, складывались легенды о «чудесной помощи самой богородицы» своему певцу — вся позднейшая литургическая поэзия окрашена влиянием Романа.

Примером эмоционального воздействия на слушателей может быть его песнь «На усопших», противопоставляющая райские кущи, где души обретают вечное блаженство, превратностям и тяготам земной жизни:

Не видал я в мире бесскорбного,
Ибо жизни превратно кружение:
Кто вчера величался гордынею,
Того ныне зрю я поверженным,
И плетется с сумою роскошествовавший,
И терзается голодом изобиловавший;
Вы одни, спасены от превратностей,
Воспевайте в вечном служении:
«Аллилуйя!»¹

Роман был создателем «кондака» — ведущей жанровой формы ранневизантийской гимнографии, которая к концу VIII в. вытеснилась формой «канона». Если не говорить о собственно формальных и эстетических различиях, а обратиться к содержанию, то этот переход означал «опускание» повествовательных моментов за счет усиления внимания к нравственному поучению.

Таким образом, к началу VII в. христианская идеология одержала победу над языческим мировоззрением, стала безраздельно господствующей, поставила себе на службу достижения античной философии и античной риторики, разработала специфические средства воздействия на массовое обыденное сознание (проповедь, церковные песнопения) и закрепила свое определяющее воздействие на всю систему воспитания, в том числе и воспитания светского.

¹ Там же. С. 210.

§2.
**РАЗВИТИЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЭТИКИ
В УСЛОВИЯХ РАННЕФЕОДАЛЬНЫХ
ОТНОШЕНИЙ (СЕРЕДИНА VII —
СЕРЕДИНА IX в.)**

Постепенный процесс феодализации, выразившийся в переходе от «городского» общества к «деревенскому», привел к существенным переменам в социальной структуре Византии. Укрепилось положение сельской общины как общины мелких собственников-аллодистов. Ее устойчивость в значительной мере обусловила замедленность и своеобразие развития феодальной зависимости. Упадок городов отразился и на уменьшении числа монастырей, усилил положение сельской, провинциальной верхушки. Возникла новая провинциальная знать, сила которой заключалась в ее влиянии в данной местности. Ослабление центральной власти и столичной знати, борьба за господство привели к политической неустойчивости и частой смене императоров, представлявших интересы разных группировок. Недовольство широких народных масс, вызванное непрерывными войнами, постоянными поборами, усилением эксплуатации, проявлялось в широком распространении ересей. Зародившееся как оппозиция официальной церкви иконоборчество было использовано группировками знати в борьбе за власть. Императоры-иконоборцы конфисковывали имущество богатых монастырей, сводили счеты со своими политическими противниками; столь же решительно казнили, ссылали и конфисковывали имущество иконоборцев императоры, защищавшие иконопочитание. В конце эпохи, во второй половине VIII — начале IX в., в Византии приобрело широкий размах первое антифеодальное восстание под лозунгами павликианской ереси. Острота внутривизантийской борьбы усугублялась непрерывными войнами с Арабским халифатом на юге и востоке, со славянскими племенами — на западе империи.

Эти события отразились на состоянии науки и образования. Сократилось число высших школ, снизился уровень образованности в среде духовенства и чиновничества. Полная победа духовенства в области духовной культуры привела к пренебрежению естественными науками, к переменам в господствующих жанрах литературного творче-

ства и, главное, в их содержании. Хроника, агиография и литургическая поэзия — ведущие жанры в Византии VII–IX вв. Их создатели — монахи и священнослужители.

В эту эпоху догматическое богословие получило окончательное оформление в труде Иоанна Дамаскина «Источник знания» (VIII в.). Изменился характер церковной поэзии. Складывался тот специфический образ мира и человека, который отличал Византию от Запада — как в политическом устройстве, так и в особенностях религиозной идеологии, что получило внешнее выражение в схизме (расколе, разделении церквей) в X–XI вв.

В формировании ортодоксального православия существенную роль сыграла близость к неоплатонизму, выразившаяся в пневматологичности истолкования символа веры (троицы). Согласно этому толкованию дух (пневма) исходит только от Бога-отца и поэтому троица обретает подобие монархического начала: по отношению к Богу-отцу Бог-сын и Дух одинаково подчиненные (так и говорилось: сын — десница, а дух — шуйца Бога-отца). Оказывалось, что дух непосредственно от Бога-отца (а не через сына) осеняет человека — потому в византийских храмах одной из центральных сцен, изображенных на иконах, была сцена Пятидесятницы — нисхождения святого духа (благодати) на апостолов. Истолковывая в духе неоплатонизма «истечение энергии» от божества к «миру тварному», православные теологи подчеркивали индивидуальные отношения человека с божеством и их «взаимность»: как движение от божества к человеку (преображение благодатью), так и возможность обратного движения от тварного к божественному — «обожение». Достижение душою божества, слияние с ним как конечная цель и смысл жизни праведника представлялись в византийской традиции индивидуальным актом, взаимодействием человеческой воли и божественной благодати. Православие не приняло суждения Августина об «изначальной греховности» каждого человека; в представлениях православия в странствиях души в загробном мире нет чистилища, и душа предстает не перед судом, а проходит «пилонии» (таможни) и терпит «мытарства», уплачивая на «каждой заставе» своими добродетелями, от «фонда» которых и зависит, в конечном счете, достигнет ли она рая.

На практике своеобразие православного византийского обряда выражалось в традиционализме и акорпоративности — того жесткого, непроходимого разделения между духовенством и мирянами, который сложился в католицизме, не было. Демократическая фразеология духовенства, обращенность к массе верующих на ее родном языке, создание иллюзии преодоления социальных различий общностью положения перед богом («Все люди — рабы божий»), толкование «истинной» свободы как добровольного подчинения богу и высшей цели человека — «обожения» усиливали воздействие религиозной проповеди на широкие массы. Вовлеченность широких масс в споры о вере, возможность толкования различных позиций вероучителей, характерные для периода выработки символа веры христианства, сохранялись в Византии, стали традицией.

Характер взаимоотношений человека и бога в византийском православии был отражением своеобразия реального положения человека в византийском обществе. Два обстоятельства играли при этом определяющую роль: «рыхлость» социальной структуры, обусловившая подвижность границ социальных группки имперская доктрина, возникшая как оправдание власти императора и сама ставшая незыблемой традицией.

Централизованная власть, унаследованная от Римской империи, в Византии получила выражение в сакрализации личности императора (*василевса*) как самодержца (*автократора*). Власть императора над подданными — независимо от их социального положения — была абсолютной: по одному его слову казнили, ссылали, конфисковывали имущество, предавали позорным наказаниям — причем мог быть подвергнут публичной порке и ремесленник, и сановник, занимающий самый высокий пост, и военачальник, и член императорской фамилии. Вместе с тем самовластный император оказывался сам жестко ограничен во всех иных действиях традицией. Византия не знала принципа наследственной монархии. Император являлся «символом», воплощением мощи империи ромеев, он занимал место, которое было свято, и должен был соответствовать этому месту. Первой функцией императора было воплощение имперской доктрины. Василевс — земное божество, это внешне подкреплялось тем, что в Визан-

тии в императорском дворце было два трона — на одном восседал император, другой предназначался для Христа. Во всех мелочах был разработан и неукоснительно соблюдался культ императора, однако в ритуалах подчеркивалось именно «представительство», обожествлялась императорская власть (настолько, что коронация смывала все грехи, совершенные ранее, вплоть до убийства). Но постоянно подчеркивалась временность власти именно этого, конкретного, лица. Так, при торжественных «явлениях народу» в руках василевса находилась не только держава, но и акакия (мешочек с пылью — символ бренности всего земного). Сразу после вступления на престол император выбирал мрамор для своего будущего саркофага. После одержанной победы над врагами император вступал в Константинополь пешком, а перед ним торжественно несли икону богородицы как знак того, что именно она истинная победительница. Раз в год императору полагалось публично омыwać ноги нищим. Две другие функции — исполнительная и административно-законодательная — подчеркивали неограниченность власти императора над индивидом и ограниченность власти над обществом. Хотя обычно утверждалось, что василевс выше закона и может возвести в закон что угодно, в действительности огромную силу имела традиция, поскольку сам император был обязан быть стражем традиций и обычаев.

Своеобразие социально-экономических отношений, имперская доктрина в политике и духовной жизни (ромеи — избранный народ, Византия — прямая продолжательница Рима эпохи Цезарей), религиозно-этическая концепция православия, обожествлявшая власть императора и в духе монархизма трактовавшая и символ веры, и связь человека с богом, определили сложившееся в Византии учение о человеке и его месте в мире.

Еще в начале V в. *Немесий Эмесский* в труде «О природе человека» представлял человека как совершенным образом сотворенный микрокосм, божеское творение, образующее единство разумной души и тела.

Место человека в мире определялось тем, что он — венец творения и естественный центр мироздания: если земля оказывалась, по учению христианства, центром Вселенной, то человек — поставлен центром Земли. Он

один обладает бессмертной душой и связывает духовное и земное.

Наиболее полно учение о человеке было разработано *Иоанном Дамаскином* (ок. 675 — ок. 750), виднейшим теологом православия. В своем основном произведении «Источник знания» Иоанн Дамаскин использовал труды своих предшественников, в том числе и Немесия. «Источник знания» явился полным сводом богословско-философского знания и включал три части: «Философские главы (Диалектика)», «О ересях» и «Точное изложение православной веры». Поскольку Иоанн, в отличие от своих предшественников, в богословских рассуждениях придавал огромное значение логике, которая, по его мнению, должна составлять основу догматики, он впервые обратился не только к неоплатоникам (Порфирию), но и к Аристотелю, приспособив его к христианской ортодоксии¹. Труд этот был определяющим в решении всех теоретических богословских проблем, проблем христианской этики в Византии и сыграл существенную роль в закреплении православной догматики и за ее пределами — уже в X в. он был переведен на славянский язык.

«Историческая ситуация в Византии, сложившаяся к VIII в., требовала перехода от свободной и фрагментарной спекуляции в платоновском духе к аристотелевской логической систематизации. Церковное вероучение было выработано; требовалось обработать и формализовать его, соотнеся с ним тезисы античной философии и данные отдельных наук»².

Сам Иоанн четко определил свою задачу: «...цель наша заключается в том, чтобы, начав с философии, кратко предначертать в настоящей книге по возможности всякого рода знания. Поэтому назовем ее "Источник знания". Следовательно, я ничего не скажу своего: я только изложу все вместе собранным то, что порознь говорили божественные и мудрые мужи»³.

Бесспорное достоинство труда Иоанна — четкое, последовательное изложение всех известных ему и соответ-

¹ В этом Иоанн Дамаскин почти на пять веков опередил Фому Аквинского и Альберта Великого.

² Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С. 621.

³ Памятники византийской литературы IV-IX вв. С. 271.

ствующим уровнем не только византийских, но и арабских знаний, проводившееся, однако, строго на основании христианских догм. У него нет фанатизма, отрицающего философию. Иоанн использовал логику и неоплатоническую концепцию Прокла, опирался на взгляды Псевдо-Дионисия, шаг за шагом подчиняя догме философию и посредством философии закрепляя догму.

Достаточно привести его определения философии, чтобы получить представление о его методе: «Философия есть знание сущего как такового, т. е. знание природы сущего. Иными словами, философия есть знание божественных и человеческих вещей, т. е. и видимых, и невидимых. В тоже время философия есть забота о смерти как произвольной, так и естественной. Ибо жизнь бывает двух видов: естественная, которой мы живем, и произвольная, через которую мы страстно привязываемся к настоящей жизни. Двух видов бывает и смерть: естественная, когда душа отделяется от тела, и произвольная, когда мы, пренебрегая настоящей жизнью, стремимся к будущей. С другой стороны, философия есть уподобление богу. Уподобляемся же мы богу через мудрость, т. е. через истинное знание добра, а также через справедливость, которая есть равное воздаяние и нелицеприятное суждение; и, наконец, через святость, которая выше справедливости, т. е. через добро как благодеяние обидчикам.

Философия есть искусство искусств и наука наук... Ведь при ее посредстве изобретено всякое искусство и всякая наука... Кроме того, философия есть любовь к мудрости; истинная же мудрость есть бог: поэтому любовь к богу есть истинная философия.

Философия разделяется на теоретическую и практическую; теоретическая — на богословие, физиологию и математику; практическая — на этику, экономику, политику.

...Практическая философия касается добродетелей, так как упорядочивает нравы и учит, какой вести образ жизни; при этом, если она предлагает законы одному человеку, то называется этикой; если целому хозяйству — экономикой; если городам и странам — политикой»¹.

¹ Там же. С. 272.

Столь же кратко и четко излагал Иоанн Дамаскин свое учение о боге и человеке, на котором основывалась его этика: «Бог и все его творения суть субстанция; впрочем, субстанция бога сверхсубстанциальна... Все сущее либо сотворено, либо не сотворено. Если сотворено, то, безусловно, подвержено переменам; ибо, коль скоро оно через перемену получило бытие, оно, безусловно, остается подвластным переменам и либо гибнет, либо произвольным действием становится иным... Вещи умопостигаемые, как-то: ангелы, души и демоны — изменяются по воле своей, преуспевая в добре и удаляясь от добра, напрягаясь или ослабляясь, а прочие вещи изменяются через рождение и распад... Все сотворенное, безусловно, сотворено кем-то. Творцу же необходимо быть несотворенным... Но если творец не сотворен, то он, безусловно, неизменяем. К кому же может относиться сказанное, как не к богу?»¹

Уже здесь очевидно приложение логики к богословию. И человек, по Иоанну Дамаскину, как и у античных философов, — малый диакосмос, только сотворенный богом: «Сотворил бог человека... как бы некий второй мир: малый — в великом...

Человек есть малый мир: ведь он наделен как душой, так и телом и представляет собой середину между умом и материей; он связует собой зримое и незримое, чувственное и умопостигаемое творение...

Душа есть сущность живая, неразложимая, бестелесная, по природе своей незримая для телесных очей, бессмертная, наделенная разумом и умом, фигуры не имеющая; она пользуется телом как орудием; телу же сообщает жизнь, возрастание, чувства и способность рождения, обладая умом не как чем-то отличным от себя, а как чистой своей частью...

Правит душой и плотью ум; ум же есть чистейшая часть души... Тело и душа созданы вместе, а не так, что одно раньше, другое позже, согласно измышлениям Оригена»².

Этика Иоанна — это этика служения богу, этика «смирения и веры, любви и надежды», которые «подкрепля-

¹ Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. С. 624.

² Там же. С. 625-626.

ют» мудрость, а мудрость, в свою очередь, обосновывает и веру, и любовь к богу.

Впрочем, нельзя считать Иоанна только философствующим богословом-рационалистом. Не в меньшей мере он обращается и к чувствам верующих — его церковные песнопения, за которые он был прозван «златоструйным», на протяжении многих веков считались лучшими образцами: уже Карл Великий приказал ввести его октоих в богослужение западной церкви. В «Канонах», написанных Иоанном Дамаскином, столь же четко утверждается Никейский символ веры, как и в его богословских сочинениях:

Ты свой народ избавил древле, господи,
Рукою чудотворною смиряя хлябь:
Но так и ныне к раю путь спасительный
Ты открываешь, девой в мир рождаемый,
Хоть человек всецело, но всецело бог.
...Благослови служителей твоих напев
И древнего низвергни искусителя.
О человеколюбие, прегрешения
Понесший наши; даруй же певцам твои
Несложного устои правоверия¹.

Текучесть, эсхатологизм раннего христианства в учении Иоанна сменились повторяющимися формулами, правилами, нормами с их неизменным оформлением в обряде.

Нравоучительный характер непосредственно выражен в агиографии (житийной литературе). Примером истинной добродетели изображен в «Житии Филарета Милостивого», написанного его внуком Никитой из Алениц, богатый провинциальный землевладелец. Щедростью и милосливостью Филарет прославился по всему Востоку и его окрестностям. Когда же Филарет впал в бедность, то не изменил своим правилам. Он продолжал раздавать нуждающимся последнее, чем владел, а сам переносил все бедствия, «никогда не печалился, не богохульствовал и не досадовал, но, как человек, внезапно разбогатеv, становится полон радости, так и он, обнищав, радовался, словно сбросил с себя тяжкое бремя — богатство... Ибо богатство безвредно и не есть порок лишь в том случае, если, пока оно есть, его используют ко благу, а если теряют, во переносят это беспечально...»² Так раздавал он все,

¹ Памятники византийской литературы IV-XI вв. С. 278.

² Цит. по: Там же. С. 252.

вплоть до одежды. Когда же вновь достиг благополучия — то собрал всех нищих на обед — оставшись верен своему правилу — одарять нуждающихся.

Позиция автора «Жития...» была достаточно типична для византийской концепции места человека в мире и выражала отношение к моральным ценностям. Человек — стержень, соединяющий небесное и земное. Хотя тело — и темница души, но, будучи сотворено богом, оно «угодно богу» и не подвергается безусловному осуждению и отрицанию» Аскетизм — идеал монашества; для мирян образом является умеренность, а не крайность.

Этические суждения и практическая мораль допускали мирские (светские) добродетели и не отрицали ценностей земной жизни. Они подчеркивали их ограниченность, подчиненность высшим, христианским ценностям. В «Житиях» и «Хрониках» постоянно напоминалось о том, что все мирское скоропреходяще и ничтожно. Однако осуждалась не собственность, а жажда собственности. Напротив, умелое распоряжение богатством одобрялось. От доброго христианина требовалось помнить об основной задаче, цели земной жизни: подготовиться к смерти и воскресению. Поэтому ценность труда не в создании материальных благ, а в приучении человека к дисциплине, преодолении лености, воспитании самоуничтожения. Нравственно все, что способствует душеполезности: смирение, благочестие, сознание греховности, подавление чувственности (пост, воздержание), размышления о премудрости бога.

Византийские богословы учили представлению о смерти как «подготовительному этапу» на пути к истинной свободе «рождения в вечности». При «конечном воскресении», трактовавшемся завершающим этапом всемирной истории, душа воссоединится с телом, т. е. совершится чудо Воскресения во плоти. Это постоянное подчеркивание связи земного и небесного служило идеологическим оправданием действительности, сглаживанию противоречий, поскольку, по мнению богословов, византийская церковь как земной мир подобна миру небесному.

Окончательная победа христианского мировоззрения над языческим не, привела к действительному смягчению нравов. Свидетельство тому — события одной из самых бурных эпох византийской истории — эпохи иконоборче-

ства (724-843). Иконоборчество зародилось в IV в. в Армении в связи с ересями, отрицавшими «человеческую природу» Христа и обосновывавшими невозможность изображения неподдающегося описанию божества. Позже эта точка зрения подкреплялась ссылками на иудаизм и мусульманство, запрещавшие изображения бога. В VIII в. призывы еретиков к борьбе с испорченностью и жадностью духовенства, к борьбе со злом, против обрядов и икон официального православия содействовали сплочению масс, недовольных усилением налогового гнета, постоянно возроставшими поборами именем императора и привели к первым выступлениям против иконопочитания.

Провинциальная военно-землевладельческая знать и провинциальное духовенство использовали народное движение для укрепления своего экономического и политического положения. Победа в междоусобной борьбе Льва III Исавра ознаменовала победу провинциальной знати над столичной группировкой и положила начало правлению Исаврийской династии императоров-иконоборцев. Первый период иконоборчества отражен в «Хронографии» *Феофана Исповедника* (752-818) и «Бревиарии» патриарха *Никифора* (серед. VIII в. — 828 г.). Оба принадлежали к иконопочитателям и, естественно, дали резко отрицательную оценку императорам-иконоборцам. Феофан, отбросив все нормы смирения и благоговения перед императором, обвинял Константина V, фанатичного иконоборца, сына Льва III, в нечестии, истреблении достойнейших мужей Византии и неслыханной жестокости:

«Год 757. В этом году 20 ноября, 4 индиктиона, царь, безумный, нечестивый и беззаконный, враждующий против всякого богобоязненного человека, велел влачить на казнь Стефана, нового первомученика, затворника при святом Авксентии, близь горы Даматра. Его схватили сообщники и единомышленники невежественного царя из дворцового и других отрядов. Привязав за ногу к корабельному веслу, они волокли его от Претории до Пелагеи и там, растерзавши, швырнули честные останки в яму умерших насильственной смертью за то, что он многих наставлял в монашеской жизни и внушал презирать царские почести и деньги»¹.

¹ Памятники византийской литературы IV-IX вв. С. 286.

Жестокость Константина V отнюдь не была исключительным явлением. Беспощадность по отношению к соперникам в борьбе за власть в равной степени отличала как иконоборцев, так и иконопочитателей. Богомольная сторонница иконопочитания царица Ирина не остановилась перед ослеплением собственного сына — императора Константина VI в 797 г. Но поскольку она предоставила значительные льготы монастырям, монахи-хронисты именовали ее «благочестивой императрицей».

Временная победа константинопольской знати, отмена решений церковного собора 754 г., когда иконоборцы-священнослужители предали анафеме иконопочитателей и их духовных вождей — Иоанна Дамаскина и бывшего патриарха Германа, сменилась вторым периодом иконоборчества (820-843). Однако в эти годы началось постепенное сближение враждующих группировок провинциальной и столичной знати, напуганной размахом первого антифеодального восстания (820-823).

Феодор Студит (749-826), один из идеологов иконопочитателей, освобожденный из заточения, обращался к представителям иконоборцев: «Теперь не время возобновлять прошлые споры. Это приносит смуты. Теперь время единомыслия!»¹

Восставшие крестьяне и ремесленники поддержали видного военачальника, бежавшего в халифат, *Фому Славянина*, авантюриста, который выдавал себя за спасшегося от смерти Константина VI. Именно народные массы были главной силой восстания. Они решительно расправлялись с чиновниками центрального правительства. Хронист, не скрывая страха и ненависти к восставшим, писал: «Рабы подняли руку на господ, стратиот — на командира, лохаг — на стратига»². Фома был выдан властям и казнен в 823 г., но восстание продолжалось до 825 г.

Именно в эти годы усилилась и получила окончательное оформление павликианская ересь. Первые павликиане ссылались на послание апостола Павла и прежде всего его призыв: «Не трудящийся да не ест!» Постепенно идеология павликиан приближалась к манихейству. Они объа-

¹ Цит. по: История Византии. Т. 2. М., 1967. С. 73.

² Цит. по: Там же. С. 71.

вили сатанинским творением все государственные институты, в том числе и церковь. Павликиане отвергали почитание богородицы и святых, крест считали символом проклятия, ибо на нем был распят Христос, не принимали икон и церковной обрядности, не признавали таинств крещения и причащения. Поскольку бог-творец есть абсолютное благо, павликиане утверждали, что все материальное — творение сатаны и лишь внутренний духовный мир — создание божественного духа. Бог-отец во всех его ипостасях — творец небес, ангелов и духовного мира. Павликиане отрицали церковь и духовенство. Вожди павликианцев были странствующими проповедниками — *синидами* (спутниками). Павликианские общины с демократическим самоуправлением превращались в мощного противника складывавшихся феодальных институтов. Таким образом, сущностью движения становился протест против феодализации. Императоры IX в. независимо от своей принадлежности к иконоборцам или иконопочитателям повели постоянную борьбу с павликианской ересью. В конце 20-х годов преследования вызвали новое восстание и бегство павликиан на восток, в пограничную Византии Мелитину, где был создан центр павликианства. В эти же годы в Армении оформилось близкое к павликианам движение тондракитов.

В середине IX в. против павликиан предпринимались жестокие карательные экспедиции. «В Малую Азию были посланы три сановника с самыми обширными полномочиями: Аргир, Дука и Судал. Они стремились физически истребить еретиков. Одних павликиан распинали на кресте, других — обезглавливали, третьих — топили... Всего было казнено 100 тыс. человек. Подобные расправы ускоряли обезземеливание крестьянства и переход крестьянской земли в руки феодализирующейся знати»¹.

В X в. житийная литература создала свой идеал святого. Высший подвиг святости, согласно житийной литературе, — стойкость в «истинной вере». Анонимное сочинение IX в. «Сказание о сорока двух аморийских мучениках» было посвящено защитникам города Амория, осажденного и разоренного арабскими войсками в 838 г.

¹ Там же. С. 79.

Когда воинам этого города было предложено перейти в ислам или погибнуть, «выступил вперед один муж, славный предками своими, по имени Вассой, опора веры истинной, и радостно крикнул сподвижникам: "Будем держаться с доблестью, храбро выстоим за призвавшего нас разделить участь святых, который избавил нас от зловерия безбожных измаилитов и привел нас в царство небесное. Причастимся же к страданиям Христа! Пойдем желанным путем! Не будем заботиться о преходящем, но будем помнить о рае! Претерпим немного, чтобы радоваться вечно!"

И лишь один поддался увещаниям, испугался мук и отрекся, говоря: "Я презираю заповеди христианские и веру их и буду тебе единомышленником!"»¹

Среди защитников иконопочитателей особое место занимает Феодор Студит. Всю свою жизнь он был в гуще религиозной борьбы. Став игуменом небольшого монастыря в Константинополе, он превратил его в цветущую обитель и крепость ортодоксии. Феодор — автор догматических трактатов и свыше 500 писем. Среди его наследия есть стихи, рисующие жизнь в монастыре. Они отличаются простотой, поэтизацией монастырского быта. Герой его стихов обычен и для «Жития» — смиренный человек, труженик, богобоязненный, не гнушающийся черной работы, чистый душой. Таким описывает он монастырского повара:

О чадо, как не удостоить повара
Венца за при лежанье целодневное?
Смиренный труд — а слава в нем небесная,
Грязна рука у повара — душа чиста,
Огонь ли жжет — геенский огонь не будет жечь,
Спешу на кухню, бодрый и послушливый,
Чуть свет огонь раздуешь, перемоешь все,
Накормишь братий, а послужишь господу.
Да не забудь приправить труд молитвою.
И воссияешь славою Иакова,
В усерды и смиреньи провожая жизнь².

Дидактизм типичен для всех жанров эпохи: хроники поучали примером достойных и недостойных исторических деятелей, житийная литература — подвигами му-

¹ Памятники византийской литературы IV-IX веков. С. 313-314.

² Там же. С. 282.

чеников во славу православия, стихи — обращением к добродетели. Так, *Игнатий* (VIII-IX вв.) — сначала диакон Софийского собора в Константинополе, а затем — митрополит Никеи, автор не только жития Георгия Амастридского, одного из образцов житийной литературы, но и поэмы о грехопадении Адама и Евы и переложений басен Эзопа.

И даже в стихах ученой монахини *Касии* (ок. 810 г. — конец IX в.) на первом месте — дидактизм и поучительность. Однако в содержании ее стихов свободное использование ситуаций, весьма далеких от жанра житийной литературы, представляло живые картины нравов времени.

Муж некий, изувеченный и скрюченный,
Плешивый, однорукий, черный, сморщенный,
Хромой, кривой, глухой и заикавшийся,
Заслыша брань какого-то похабника,
Пропойцы, плута и головореза, — так
Ответил на издевки злоязычные:
В моей судьбине горькой неповинен я,
Уродом уродился не своей виной.
Вот ты — ты сам в своей повинен гнусности:
Ведь не создатель ею наделил тебя,
Все сам наделал, сам терпи и сам казись»¹.

В стихах Касии как само собой разумеющееся утверждалась свобода и ответственность человека за свой образ мыслей и свое поведение, выразилось искреннее чувство возмущения невежеством, глупостью, лицемерием и предательством. В стихах, осуждавших подобные пороки и особенно глупость и невежество, звучали возмущение и чувство собственного достоинства:

Мне мерзостен глупец, что суемудрствует.
Мне мерзостен, кто всем готов поддакивать.
Мне мерзостен невежда, как Иуда сам.
Мне мерзостен в речах нецеломудренный.
Мне мерзостен доносчик на своих друзей.
Мне мерзостен речистый не ко времени².

В коротких, эмоционально насыщенных стихах была представлена целая галерея типичных для константинопольской знати характеров, очерченных одним лишь словом, той знати, которая, толпясь у трона, проводила всю

¹ Там же. С. 320.

² Там же. С. 319.

жизнь в интригах, в стремлении достичь высших постов в административном аппарате, занятая только собственным благополучием и готовая оклеветать любого действительного или предполагаемого соперника.

Исполнены горечи и безнадежности слова Касии, обращенные к себе самой и связанные с ее собственной судьбой:

Когда невежда умствует — о боже мой,
Куда глядеть? Куда бежать? Как вынести?
Так дай же мне, о боже правый, бедствовать
С мужами просвещенными и мудрыми;
Все лучше, чем довольство посреди глупцов!
Доверься в дружбе другу дружелюбному,
Но берегись невежду выбирать в друзья¹.

Самостоятельность далекой от религиозной ортодоксии позиции Касии резко отличалась от традиционной проповеди смирения и покорности православных пастырей при обращении к женщинам. Касия нетерпима к порокам. Внешне следуя этико-религиозной концепции Иоанна Дамаскина, Касия шла дальше него в защите свободы выбора человека между добром и злом.

Остроумно и не без лукавства полемизировала она со взглядами святош на женскую привлекательность:

Хоть женщина красивая, — конечно зло,
Но все же в красоте немало радости;
Но если и пригожесть у нее отнять, —
Двойное зло: и радоваться не на что!²

Далеким от требования ортодоксальной христианской морали было ее звучавшее афоризмом гномическое одностишие:

Любить должны мы всех, но верить — избранным³.

Ее стихи свидетельствовали о том, что живая мысль не погребена под догматизированной религиозно-этической системой православия. Исполненные глубокого сознания собственного, личного достоинства стихи Касии были редким исключением из сложившейся традиции.

¹ Памятники византийской литературы IV-IX веков. С. 319.

² Там же. С. 319.

³ Там же. С. 319.

В период от начала VII до середины X в. оформилась религиозно-этическая концепция византийского православия. Усилия господствующих классов были направлены на подавление народных движений, укрепление централизованной власти. К IX-X вв. сложились феодальные отношения. В духовной жизни Византии начался новый подъем. Он выразился в развитии образования, появлении наряду с религиозной светской литературы и постепенном «размежевании» взглядов религиозных и светских мыслителей на человека, общество и историю.

§3. РЕЛИГИОЗНАЯ И СВЕТСКАЯ ЭТИКА В ВИЗАНТИИ X-XV вв.

Подъем экономики Византии в IX-XII вв., обусловленный укреплением феодальных отношений, усилением новой провинциальной знати способствовал политической стабилизации. В эпоху правления Македонской династии и династии Комнинов развивается законодательство, направленное на создание мощного централизованного государственного аппарата. Потребность в знающих законы, образованных чиновниках привела к открытию в Константинополе университета (в составе философского и юридического факультетов), росту частных школ. Распространение грамотности отнюдь не было широким: даже среди провинциальных чиновников и священников встречались люди, ставившие крест вместо подписи.

Но интерес к книге, к светской литературе в кругу столичной знати, наиболее образованной части духовенства и высшего чиновничества выразился в возникновении кружков любителей ученой литературы. Одним из них был кружок патриарха Фотия, собирателя и знатока античной и византийской литературы. В составленном им «Мириобиблионе» были собраны сведения о произведениях античной и византийской литературы, в том числе философско-этической. Патриарх *Фотий* (810/828 — ок. 893), его ученик и последователь *Арефа* (кон. IX — нач. X в.) — собиратели древних рукописей, многие из

которых сохранились благодаря их деятельности. Они комментировали древние рукописи, особое внимание уделяя Аристотелю. В религиозно-этических вопросах они защищали традиции иконопочитания и богословского рационализма. В полемике с другим учеником Фотия, видным политическим деятелем и ученым *Львом Хирсфактом* (X в.) Арефа обличал своего противника в увлечении язычеством, отречении от христианской веры. Типичное для подобной полемики поношение, личные нападки, грубость оказываются на первом месте: «Да где тебе, дражайший, благословствовать, когда ты ненавистен богу и глумишься над верой, прибегая к эллинам?.. И ты, такой человек, будешь писать энкомии святым мужам, ты, губитель друзей божьих, наглец, пересмешник... Но допустит ли это церковь... Потерпит ли она безумствующего в демоне и очевидно уже одержимого демоном по телу и по душе... Итак, и Христа не трогай, и от нечестия беги... согласно своему учению исчезни вместе с Тирским старцем, вместе с безбожным Юлианом, — ведь ты — поклонник и ревнитель их сочинений»¹.

За риторическими пассажами исчезает предмет полемики, а преувеличения полемистов нередко оказываются далекими от действительной позиции спорящих. Обвиненный во всех смертных грехах Лев Хирсфакт отнюдь не был еретиком, — причиной нападков Арефы было то, что он больше интересовался Платоном и неоплатониками, чем Аристотелем, и увлекался античными лириками и трагиками.

Работа по систематизации византийской традиции в правление императора Константина VII Багрянородного (913-959), в которой принимал участие сам император, привела к составлению многочисленных сборников извлечений из древних авторов, связанных единством темы. Один из этих сборников «О добродетели и пороке», послужил основанием получивших широкое распространение сборников нравоучительных сентенций и изречений — «Пчела», «Златоструй», «Фиалковый цветник», «Розовый сад», «Маргарит» («Жемчуг»). Многие из них восходили к позднеантичным антологиям, подобным

¹ Памятники византийской литературы IX-XIV вв. С. 51-52.

«Дистихам" Катона» (V в.) или сборникам восточной мудрости (например, сборник «Мудрость Менандры» восходит к сирийскому сборнику нравоучительных изречений, в свою очередь, основанному на индийских и арабских дидактических повествованиях, подобных «Калиле и Димне» — арабскому пересказу «Панчатантры»).

Этические вопросы, кроме ортодоксальной религиозно-учительной литературы, содержались в произведениях агиографической (житийной) литературы, достигшей расцвета в X в. *Симеон Метафраст* (вторая половина X в.) собрал и обработал несколько сотен житийных сюжетов. Как правило, изложение событий и характеристика деятелей различных эпох в «Хрониках» и «Историях» включали нравственную оценку автора. Таковы «Хронографии» Симеона Логофета, Льва Диакона, впервые появившиеся исторические мемуары клирика Иоанна Камениаты и, особенно, знаменитая «Хронография» Михаила Пселла, «Алексиада» Анны Комнин, дочери императора Алексея Комнина. В конце XII в. были созданы «Хроники» Михаила Глики и Евстафия Солунского.

Закрепленный традицией нравственный идеал, соединивший концепции имперской доктрины и православной догматической этики, выражен в военно-героическом эпосе «Дигенис Акрит», содержащем свод добродетелей правителя и воина. В ответ на щедрость императора, сказавшего герою: «Проси, что хочешь, у меня без всякого стеснения и, что угодно, забирай из моего ты царства», — Дигенис говорит:

«Всем управляй, владыка мой...
А для меня достаточно любви твоей высокой.
Несправедливо брать дары, дарить — намного лучше,
И без того на воинов ты тратишься безмерно.
Лишь вот о чем прошу тебя, прославленный владыка:
Имей любовь к покорности и состраданье к бедным,
Коль терпит беды подданный — спасай от беззаконий,
Коль согрешит неволью он — даруй свое прощенье.
Не поддавайся клевете, оставь несправедливость,
Грозою будь еретиков, опорой православных, —
То высшей справедливости оружие, владыка...
И знай, владеть и царствовать — от силы не зависит:
То бога одного лишь дар, всевышнего десница»¹.

¹ Цит. по: Там же. С. 124.

Щедрость и сострадание, справедливость, защита слабых и обиженных, твердость в православной вере, поддержка православных и борьба с еретиками — главные добродетели правителя. Существенное качество — не поддаваться клевете: оно выделено не случайно, поскольку доносы и клевета были широко распространенным способом борьбы с противниками и конкурентами при дворе.

Весьма близки наставлению Дигениса рекомендации в «Стратегиконе» *Кекавмена* (ок. 1015/1020 — ок. 1078) — византийского полководца, принадлежавшего к среднему слою провинциальной знати¹. В размышлениях и наставлениях Кекавмена содержались советы по службе, предписания военачальнику (стратигу), правила семейно-бытового уклада (домострой), советы правителю (василевсу и топарху). Он опирался на собственный опыт, на события своего времени и исторические примеры. «Стратегикон» затрагивал вопросы политики и права, служебного этикета, широкий круг хозяйственных проблем, и все вопросы рассматривались с точки зрения практической морали, исходящей из реальных, земных интересов. Светский, свободный от предрассудков и суеверий, рационалистично-утилитарный характер этики Кекавмена не могли замаскировать не слишком частые ссылки на авторитет Священного писания. Даже рекомендуя сыновьям читать Библию, Кекавмен подчеркивал, что это полезно для духовного развития человека, что в ней можно найти полезные советы, касающиеся военного дела.

Основанием советов Кекавмена являлось положение: «...природа человеческая непостоянна и изменчива и то обращается от добра ко злу, то склоняется от зла к добру»².

Лейтмотив нравственных наставлений Кекавмена — «осторожность, осмотрительность, подозрительность»: каждый человек ищет свою выгоду и легко губит другого, спешит обойти его по служебной лестнице, по положению при дворе, донести или оболгать. «Если ты служишь царю, то примечай, не клеветают ли на тебя... так как не знаешь, какие ковы плетутся за твоей спиной. Хотя

¹ См. подробнее: *Литаврин Г. Г.* Введение // *Советы и рассказы Кекавмена*. М., 1972. С. 49-61.

² *Советы и рассказы Кекавмена*. С. 231.

бы ты был первым человеком у царя, смиряй себя и не дерзай говорить откровенно, ибо почет и смелое слово вызывают к себе зависть. А если дело понуждает к смелой речи, то говори спокойно, с кротостью. Никому не завидуй, не злопамятствуй, ибо злопамятность ведет к смерти.

Уклоняйся от разговоров с людьми беспутными, а когда беседуешь со своими близкими или с кем-нибудь еще, то будь осмотрителен. Если речь зайдет о царе или царице, то не сразу отвечай, а помедли. Ведь много раз наблюдал я, как люди попадали из-за этого в беду. Глупец болтает как бы в шутку, а может и с коварством. Переметнувшись, он оклеветает тебя, будто это говорил ты. Даже если он говорил простосердечно, то другой злодей победит и донесет об этом и тебя привлекут к ответу за то, что ты находился там»¹.

Доносы и клевета — обычное явление в Византийской империи. Через 300 лет после Кекавмена Феодор Метохит называл доносчиков «пиявками», которые следят за всеми подозреваемыми в инакомыслии.

Кекавмен постоянно подчеркивал, что человеческая природа «обладает врожденной хитростью и смекалкой», что опасен и умный, и глупый враг: один — умом, другой — безрассудством. Но и другу не следует доверять во всем, потому что и он, не задумываясь, подвергнет осмеянию и позору или нанесет прямой ущерб, коль скоро представится такая возможность. В рассуждении «О друге, чтобы ему не останавливаться в твоём доме» Кекавмен рекомендовал не помещать друга в своём доме, поскольку «он будет делать любовные знаки твоей жене, будет на нее смотреть бесстыдными глазами; если может, то и соблазнит ее; если же и нет, то все-таки, когда уйдет, похвастает, чем не следует, а если он не скажет, то враг твой в ссоре с тобой будет о том кричать»².

Кекавмен считал, что лучше не иметь друзей, чем в них разочаровываться, и был убежден, что в большом несчастье бывший друг либо устранился, либо изменит былой дружбе.

¹ Памятники византийской литературы IX-XIV вв. С. 158.

² Там же. С. 163.

В превратностях жизни лучше рассчитывать на самого себя. Поэтому здравый ум, смекалка, опыт, предусмотрительность — надежнее, чем опора на кого-либо: «...ты должен бодрствовать во всякое время и беречься. Бодрствование и осторожность полезны не только для тебя. И пастух, и земледелец, и купец, и моряк, и [вообще] все, какой бы малостью они ни занимались в жизни, гибнут, становясь небрежными и беззаботными, причем не только миряне, но и носители духовного сана, приверженные к добродетели»¹.

Кекавмен демократичен и в оценке людей и в своих рекомендациях. Благородство — не наследственное качество, оно не обеспечивается и служебным положением. Благородство — следствие личных достоинств человека, следствие его поведения и выработанных им нравственных привычек. Все люди одинаково разумны, всем следует трудиться, овладевать своим ремеслом: плох неумелый, нерадивый, легкомысленный человек.

Деление имущественное (богатые, средние и низшие) и социальное, иерархическое (василевсы, архонты, простой народ) не определяет нравственных качеств, величия или низости: «Видывал я весьма чванливых людей, которые погрязли в воровстве, прорицаниях и магии. Таких я объявляю худородными. Ведь человек, как существо разумное, если хочет, милостью божией сам становится богом»².

Лжецы, клятвопреступники, трусы, лентяи, пленники собственных страстей не заслуживают снисхождения. Человеку следует стремиться к похвальному и достойному — только такой путь принесет славу и ему, и его родителям.

Необходимое условие достойной жизни — труд. Хорошее знание ремесла — залог успеха, и каждый, избрав тот или иной род занятий, должен совершенствоваться в своем деле и добросовестно к нему относиться.

Вместе с тем отношение к занятиям определяется той пользой, какую можно извлечь для себя: «Человеку от природы свойственно любить себя самого и извлекать

¹ Памятники византийской литературы IX-XIV вв. С. 163.

² Советы и рассказы Кекавмена. С. 307.

выгоду, духовную ли или телесную... Где не извлекаешь выгоды ни для души, ни для тела, не трудись»¹.

Кекавмен исходил из существовавших в его эпоху отношений как прочных и незыблемых. Превратности в жизни людей проистекают, по его мнению, от несовершенства природы человека, забвения страха божьего, нарушения законов.

Соответствие должности требуется от архонта, стратига и от василевса. Честное исполнение обязанностей — от всех подданных. И в частной жизни труд и ученье необходимы. Обращаясь к сыну, Кекавмен советовал: «Старайся хорошо у править жизнь свою. Если будешь беспечен, то имущество твое сожрут твои слуги и присвоят его себе»². Речь, разумеется, идет о труде феодала-собственника, о надзоре за поместьем, об опасностях расточительства и надежды на заимодавцев — это ведет к разорению и позору.

Не следует предаваться праздности в свободное время. Кекавмен постоянно подчеркивал необходимость разумного воспитания детей, приучения их к полезному чтению. «Своих сыновей и дочерей бей не палкой, а словом, и пусть их не бьют другие... читай книги, а также исторические труды и церковные сочинения. И не скажи: "Какая польза стратиоту от догматов и церковных книг?" — так как навлечешь большую пользу. Если ты будешь достаточно усерден, то усвоишь из них не только догматы и душеполезные рассказы, но и немало о мудрости, нравах и стратегии. Ведь почти весь Ветхий завет имеет отношение к стратегии, а также и к мудрости. И из Нового завета немало пользы извлечет прилежный»³.

Этические представления Кекавмена не оригинальны: он, как правило, апеллирует к Библии, еще чаще к наставлениям из дидактических сборников, подобных «Пчеле» или «Маргариту». Однако Кекавмен использует прямые обращения к библейской мудрости для подтверждения или усиления того, что подсказано ему практическим, житейским опытом. При всех ссылках (сравнительно

¹ Там же. С. 193, 227.

² Цит по: Памятники византийской литературы IX-XIV вв. С. 161.

³ Советы и рассказы Кекавмена. С. 227, 155.

немногочисленных) на премудрость бога, его милосердие или гнев, Кекавмен, оценивая поведение людей, исходит из реальных ситуаций и нимало не сомневается в том, что именно человек — творец своих поступков.

«...Кекавмен был педантичным, малообщительным, хмурым и суровым человеком, не слишком склонным к сантиментам. Незыблемый авторитет для подчиненных на службе и для членов семьи и челядинцев дома, весьма уверенный в себе резонер, он мог прощать, казаться снисходительным и добрым, но не по движению души, а рассудочно — из соображений целесообразности... По всей вероятности, он был исполнительным и инициативным в своих служебных делах, в меру почтительным к старшим по чину и положению и требовательным по отношению к низшим.

Скорее всего Кекавмен был неплохим семьянином, верным мужем, строгим и заботливым отцом, рачительным и взыскательным хозяином, бдительно и зорко следящим за своими слугами, рабами и прочим подвластным ему людом»¹. Гипотетическая характеристика Кекавмена, данная Г. Г. Литавриным, переводчиком, комментатором и исследователем «Стратегикона», на основе всестороннего изучения эпохи и современных Кекавмену источников, показывает представителя провинциальной знати, способного к трезвым оценкам окружающих, хорошо понимающего превратности и опасности жизни, ту социально-политическую нестабильность византийской общественной, экономической и частной жизни, которая требовала мужества, стойкости и величайшей осмотрительности в выборе друзей и осторожности в отношениях даже с близким окружением.

Разумная осмотрительность и «страх божий» — наиболее надежные руководители в житейских превратностях: «Пусть сила твоя будет не в деньгах твоих, но в разуме твоём, а ещё более — в Господе, "ибо мы им живём, и движемся, и существуем". Если кто-нибудь сделал тебе добро, воздай ему в дни печали его»².

Если у Кекавмена, не обладавшего большой ученостью, в оценке людей обнаруживается опытность и остo-

¹ Литаврин Г. Г. Введение // Советы и рассказы Кекавмена. С. 104-105.

² Советы и рассказы Кекавмена. С. 237.

рожность человека, проведшего жизнь вблизи двора, то у Михаила Пселла, искушенного царедворца и ученого-энциклопедиста, свобода от жесткости догм и однозначности религиозной морали проявляется и в сочинениях, и в образе жизни.

Михаил Пселл (1018 — ок. 1097) получил блестящее образование уже в риторской школе Иоанна Мавропода, в кружке «любителей книжной мудрости». Он отличался широтой познаний и многое сделал для развития светского образования. Долгое время Пселл был главой философского факультета Константинопольского университета, имея чин «великого ипата философии». Автор «Хронографии», разнообразных трудов по риторике, философии, оставивший богатое эпистолярное наследие Михаил Пселл — наиболее яркая и наиболее противоречивая фигура среди «любителей мудрости эллинов», сторонников светской образованности.

«Мне не нужно, чтобы меня меряли чужие руки, я сам для себя и мерило, и норма»¹, — эти слова Михаила Пселла не просто выражение любви к самовосхвалению (чем он, по словам современников, да и по его собственным высказываниям, отличался), но и принцип. Сам Пселл своими наставниками в философии называл Аристотеля, Платона и, особенно, Прокла. Однако в своей этике, в своей концепции человека Пселл весьма своеобразно сочетал античную и христианскую традицию, что обнаружилось в понимании им человека, его природы и возможностей.

Роль творца — это роль «внешней и отдаленной причины», которая не только не исключает «причин непосредственных», заключенных в стечении обстоятельств и в характере человека, но лишь благодаря им и через них проявляется: «Не все находится в нашей власти, не все делается по нашей воле, мы зависим не только от свободного выбора. Есть иная, высшая сила, влекущая нас... нами движут два начала: промысел и свободный выбор. Где сопутствуют то и другое, иногда достаточно и одного промысла. Я говорю здесь о свободном выборе, который

¹ Цит. по: *Любарский Я. Н.* Михаил Пселл: личность и творчество. М., 1978. С. 124.

движет нас к благу и осиливает противоположное [благу]... Я склонен приписать божественному провидению управление значительными событиями, более того, я отношу за его счет и все остальное, если только наша природа не извращена»¹.

Здесь оказывается, что, по Пселлу, провидение совпадает со свободной волей, когда та направлена к благу, и не совпадает, когда воля направлена ко злу, и выходит, что за свободной волей человека сохраняется первенство; более того, в житейском поведении и практической морали Пселл повторяет рассуждения в духе Кекавмена: увещевая Константина IX, который целиком полагался на божественную защиту и не отличался осторожностью, Пселл приводил в пример архитектора, кормчего и военачальника: «Никто из них не отказывается от упований на бога, но один строит согласно правилам, другой направляет корабль кормилом, а люди военные носят щиты и вооружены мечами...»²

Но коль скоро человек может поступать по собственной воле, то выяснение причин, оснований его выбора следует искать в его природе и воспитании.

В рассуждениях Пселла о характере, природе человека и добродетелях явно сказывается влияние «Этики» Аристотеля и учения о душе Платона.

«Так вот природа наша составлена. Мы представляем собой смешение разумного и неразумного, причем разумного в нас меньше, чем неразумного. В первом из них — мысль, по которой мы существуем, во втором — чувственное восприятие, представление, воображение и большинство мнений... и никто из нас не является только разумным или только неразумным. Разуму, как господину и царю, необходимо владычество над тем, что ниже его и чем он управляет как конем и колесницей. Поэтому служат ему органы чувств, восприятие, впечатление и постигающее их смысл мнение, желание внешних благ, благородный и воинственный дух, вожделие и прочие проявления наших свойств»³.

¹ Любарский Я. Н. Михаил Пселл: личность и творчество. М., 1978. С. 18.

² Там же. С. 18.

³ Там же. С. 205.

Лейтмотивом всех размышлений Пселла является суждение об изменчивости, противоречивости человеческой личности. Эта диалектичность также идет и от поздней античной традиции (стоицизм), и от христианской этики, которая в крайних выражениях выводит изменчивость из противоположности смертного тела и бессмертной души. Именно так рассуждал современник Пселла *Никита Стифат* в «Слове о душе»: человек «смертен и бессмертен», «велик и ничтожен», он — «необычайное смешение противоположностей».

Пселл видел основание изменчивости человека в различии «натуры и воспитания», т. е. давал ей земное истолкование. Полагая эти противоречия естественными, он не столько осуждал их, сколько каждый раз пытался объяснить их обстоятельствами, принуждающими к приспособливанию. Изменчивость и противоречивость — норма человеческого характера, постоянство и цельность — исключение. И хотя Пселл достаточно часто осуждал те или иные пороки и восхвалял добродетели, сам он не был склонен к принятию аскетического идеала. Окруженный монашеством, он нередко говорил о добродетелях простых иноков. «Я не так люблю искусных и мудрых мужей, как бесхитростных стариков вроде тебя: язык у них всегда в согласии с сердцем, речь сдобрена солью, а стиль письма простой, но одухотворенный»¹, — писал он одному старцу.

В этических взглядах Пселла значительное место уделено дружбе. Для Пселла дружба — род универсальной добродетели, способной заменить многие другие. Непременны и правила дружбы: она всемогуща, особенно если связывает людей разумных и деятельных; у друзей все общее; истинный друг немедленно исполняет просьбы; ходатайство за друга — удовольствие, удовлетворение просьбы — лучшее проявление дружбы; друг любит друзей своего друга; достаточно сказать другу о некоем третьем лице: «Это — мой друг», чтобы для него друг сделал все возможное.

Каким же образом, с точки зрения Пселла, можно соотнести требования дружбы и требования справедливости? Именно в решении этой проблемы обнаруживается

¹ Там же. С. 98.

«этический утилитаризм» Пселла и его моральная гибкость: в теории он полагал, что справедливость и дружба равноценны; они «направлены на одно и то же» — на достижение блага: «Велика и могущественна сила дружбы, она придает больший вес чаше правосудия. Сама по себе она не может склонить весы в свою сторону, но в соединении со справедливостью сразу же перетянет и во сто крат больший вес»¹. Но на практике дружба (личные связи) оказывается существеннее справедливости. Так, например, вступаясь за одного сборщика налогов, Пселл писал судье: «Ты не допускай злоупотреблений, глядя на них, а просто не замечай их, ты должен смотреть, но не видеть, слушать, но не слышать...»²

В «Хронографии» Пселл судил о людях, стремясь понять социальные и психологические мотивы их поступков, никогда не прибегая к воле бога или неопределенной судьбе. Василевсы для него «отнюдь не сверхчеловеки, окруженные божественным нимбом, а обычные, порой жалкие люди со всеми их слабостями и недостатками»³.

В отличие от Кекавмена Михаил Пселл больше писал не о добродетелях, которыми должен обладать василевс, а о его пороках. Как правило, императорская власть портит характер человека — слишком она велика и непосильна, и василевс легко может стать тираном, поэтому ему «нужна узда». Такой «уздой», по мысли Пселла, являются закон и синклит, ограничивающие произвол императора. Васи левсам, писал Пселл, мало короны и порфиры, они непременно хотят прослыть «мудрейшими из мудрых», вершиной всех добродетелей. Им важнее не интересы дела, а собственная амбиция, они делают вид, что сведущи во всем, не любят правдивых и знающих положение дел в империи, приближают льстецов и невежд⁴.

Пселл — человек мирской, гордящийся своими познаниями, своей деятельностью ученого, риторика и государственного деятеля и не склонный к раскаянию в том, что им сделано. «Нередко, наедине с собой мысленно кладу я

¹ Любарский Я. Н. Михаил Пселл: личность и творчество. М., 1978. С. 121.

² Там же.

³ Литаврин Г. Г. Введение // Советы и рассказы Кекавмена. С. 78-79.

⁴ См.: Там же. С. 79-83.

на чаши весов свое достояние. На одну — прегрешения против бога, на другую — то, что приобрел из книг своим рвением. Сравнив то и другое, я понимаю, что худого у меня больше, нежели хорошего, но этим малым я горжусь сильнее, чем огорчаюсь многим»¹.

Для понимания своеобразия личности Пселла приведем его характеристику, данную в книге исследователя творчества византийского мыслителя, Я. Н. Любарского: «Ощущение Пселлом своего интеллектуального "избранничества" явно противостоит традиционной приниженности и христианскому смирению его предшественников... Пселл и его ближайшее окружение жили в определенном нравственном климате со своими этическими нормами и категориями. Сострадание, душевная мягкость, прощение человеческих слабостей, нравственная гибкость — таков ряд этических категорий, исповедуемых писателем. Антиаскетичность и "свобода" морали, исповедуемой писателем, противостоят нравственному ригоризму монашеских кругов. Пселл оказывается необыкновенно терпим в сфере не только интеллектуальной, но и этической... в своем рядовом, ежедневном поведении, в "бытовой" морали Пселл проявляет себя человеком, постоянно готовым к компромиссам и маневрированию, проявлениям сервилизма»².

Если Михаилу Пселлу — не только философу и историку, но и опытному политику-царедворцу — удавалось сочетать устремленность к античным истокам и лояльность к церковному учению, то его ученик и продолжатель *Иоанн Итал* (2-я половина X в.) вступил в прямой конфликт с церковной ортодоксией. Сменив Пселла на посту «ипата философии», Итал пытался развивать рационалистически-богословскую точку зрения, весьма отличную от принятой ортодоксии, в том числе и во взглядах на этику, на поведение человека. Когда это привело к конфликту, он вынес споры на константинопольские площади. При большом стечении народа Итал излагал свои идеи, отдавая предпочтение разуму перед верой и сокрушая противников силою логических аргументов.

¹ Цит. по: Любарский Я. Я. Михаил Пселл: Личность и творчество. С. 98.

² Там же. С. 122-123.

Как писала Анна Комнина, Итал вызвал смятение в народе, увлек умы некоторых вельмож и даже самого патриарха Евстратия Гариды. Церковная ортодоксия весьма чутко реагировала на любое выражение несогласия, тем более выраженное публично. Это было опасное вольнодумие. В народе такого рода оппозиция неизменно либо усиливалась уже существующую ересь, либо порождала новую: по мнению церкви, нет большего преступления, чем смущение умов и их возмущение против власти церкви и императора. С согласия императора Алексея I Комнина Итал был обвинен в ереси и против него выдвинули следующие обвинения:

«1. Стремление пересмотреть установленный догма! в воплощении бога — Слова.

2. Отрицание догмата о воскресении душ после смерти.

3. Увлечение учениями эллинских философов: признание неоплатонической теории переселения душ и признание платоновских „идей"... предположение о существовании извечного и безначального вещества (материи — *В. И.*).

4. Отрицание чудес, исходящих от богородицы и святых.

5. Утверждение примата моральной ценности человека и его возможностей познания»¹.

В связи с этим последним Итал якобы утверждал, что «эллинские мудрецы и первые ересиархи, отлученные семью Вселенскими соборами, на последнем суде окажутся лучше тех, хотя благочестивых и праведных мужей, но погрешивших по страсти человеческой или неведению»².

На церковном соборе 1082 г. учение Итала было признано еретическим, а Итал предан анафеме. Как всегда, в преследовании еретика церковники использовали религиозных фанатиков. Осуждению Итала была придана широкая гласность. Проклятие совершалось при огромном стечении народа, хором подхватывавшего анафему при каждом пункте. Возбужденные люди искали самого Итала, чтобы расправиться с ним, он спасся с трудом, но,

¹ Памятники византийской литературы IX-XIV вв. С. 16.

² Там же. С. 16.

по некоторым сведениям, остаток жизни провел в монастыре как заключенный¹.

Влияние рационализма и тяга к светской учености, возникшие в XI в., не исчезли и в последующие эпохи, хотя после Итала «ипатом философии» назначались лица из имперской администрации, а затем — исключительно церковные деятели, ревностно искоренявшие всякую «крамолу».

Однако рационализм, стремление к светской учености, неизменно сопровождаемые в этике отходом от однозначной покорности христианским моральным заповедям, не только не исчезли, но получили новое развитие в XIV-XV вв.

После кратковременного (1204-1261) распада на феодальные государства под властью крестоносцев Византийская империя была восстановлена. Развитие экономики, потребности торговли и ремесел, разветвленный бюрократический аппарат требовали значительного числа образованных людей. Заметно увеличилось число монастырских и городских школ. Образцом считалась «православная школа» *Никифора Влеммида* (1197 — ок. 1272) в Имафийском монастыре. Круг предметов, изучавшихся в школе, сочетал богословские и светские дисциплины: логику, метафизику, арифметику, музыку, геометрию, астрономию, богословие, этику, политику, юриспруденцию, пиитику и риторику. Из школ подобного рода выходили представители интеллектуальной элиты XIV-XV вв. Они составляли незначительную часть имперской администрации, столичного духовенства, преподавателей высших школ. К этому, сравнительно немногочисленному, полужамкнутому кругу ученых-книжников принадлежали *Никифор Влеммид*, *Феодор Метохит* (1260/61-1332), ученик последнего — *Никифор Григора* (1245 — ок. 1360) и их последователи.

В трудах Метохита «Этикос, или О воспитании» и «Гномические заметки и памятники» развиты идеи Михаила Пселла о роли философа-ученого, значении умственного труда как высшей формы наслаждения. Метохит считал,

¹ Подробнее о взглядах Итала и его судьбе см.: *Литаврин Г. Г.* Как жили византийцы. М., 1974; Памятники византийской литературы IX-XIV вв. М., 1969.

что во имя науки человек должен отказаться от мирских забот и семейной жизни. Ученый должен быть свободен от зависти к своим собратьям по науке, отличаться прямодушием и честностью, вести жизнь не только созерцательную, но и деятельную.

Подобно римским стоикам, Метохит утверждал, что сцена жизни, на которой распоряжается богиня судьбы Тихе, требует от человека готовности к исполнению любой роли. Образование и сознание собственного достоинства способны защитить человека от жизненных невзгод.

Сравнивая судьбы государств и судьбы человеческие, Метохит говорил о превратностях жизни, разрушении и гибели государств, пытался проследить естественную закономерность в их развитии. Он рассматривал Византию как «одно из государств», по существу, снимал вопрос о «богоизбранности» и «имперской идее», объяснял симптомы заката империи как следствие вполне естественных причин. Метохит из всех форм правления отдавал предпочтение монархии. Идеальное правление — то, при котором «муж, достойный быть монархом... правит в соответствии с законом... по-отечески, властно... и неподотчетно»¹. В таком государстве сохраняют свое место и божественные законы, и политические установления, и учения древних и современных мудрецов о делах людских. Мудрый монарх — величайшее благо для государства, худшее зло — несправедливый, забывший свое назначение монарх, ставший тираном.

Метохит выражал идею необходимости основательных занятий наукой, философией древних, не противопоставлял науку и философию богословию. Весьма показательна высокая оценка Метохитом Плутарха: «...он проповедует всякую красоту в жизни и неизменно почтительное отношение к богам, ничего не отталкивает, не отвергает, не оскорбляет чужих обычаев, законов и религии»². Весьма характерно полное согласие Метохита с Плутархом в оценке Эпикура: «Эпикур... настойчиво пытается опровергнуть божий промысел и заботу о делах человеческих... Он — учитель всяческой гордыни, беспорядочности в ре-

¹ Цит. по: *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV-XV вв. Л., 1976. С. 134-135.

² Цит. по: Памятники византийской литературы IX-XIV вв. С. 339-340.

лигии и заботе о добродетели, как будто во всем этом нет никакого смысла, а лишь одни пустые домыслы...»¹ Метохит не стеснялся повторять суждения самых фанатичных отцов церкви об эпикурейцах и клеймил «их учение и догмы, их гнилую и отвратительную мудрость, разнузданность их суждений и их грубый юмор»².

Во взглядах Пселла и Метохита в полной мере отразилась противоречивость, свойственная всей византийской философии, «стоявшей под знаком духовного двоевластия античной и библейской традиции»³.

Строго следующее догме «белое» духовенство (священники) ревностно охраняло незыблемость идеологического господства религии, не допуская покушений на христианскую этику. Еще более усердным в борьбе с любыми намеками на ересь было «черное» духовенство (монашество), считавшее излишним и ту «книжную ученость», которую допускал Иоанн Дамаекин.

Уже в книге «Лествица» *Иоанна Лествичника* (ок. 525 — ок. 600), аллегорически изображавшей тридцатиступенчатый путь восхождения души к нравственному совершенству, религиозной мистике отдавалось первенство над религиозной ученостью. «Лестница, возводящая к небесам» — аскетико-дидактический трактат не только о ступенях совершенствования, но и о подстерегающих монаха нравственных опасностях, соблазне порока.

Эта книга оказала большое влияние на *Симеона Нового Богослова* (949-1022) — фанатика-аскета, продолжателя традиции египетских отшельников, имевших идеалом св. Антония. Понимание человека как обращенной в себя психофизической структуры, стремящейся к освобождению от греха и достигающей этого освобождения путем суровой аскезы, противостояло логическому абстрагированию, отвлеченному, умозрительному богопознанию. Ценность признавалась лишь за духом, плоть, материя, отвергалась вовсе. Закономерным следствием подобного мировосприятия оказывалось презрение к светской мудрости (и, особенно, «языческой философии»).

¹ Там же. С. 339-340.

² Там же. С. 339-340.

³ Антология мировой философии. Т. 1. М., 1969. С. 625.

Развивая это учение, Симеон утверждал, что при соблюдении определенного канона этических правил, при постоянном совершенствовании внутренней способности созерцания, человек может достичь высших ступеней нравственного совершенствования и тогда испытать непосредственное воздействие божественной благодати,

...Я сию в моей келейке
Целодневно, целоношно,
И со мной любовь незримо,
Непостижно обитает:
Вне вещей, вне всякой твари,
Но во всем и в каждой вещи,
То как жар, как пламя в блеске,
То как облик светозарный,¹
Под конец же слава солнца¹.

Любовь и свет, нисходящие от божества, и любовь, устремленная к божеству, обуславливают восприятие божества. Не телесная аскеза, а духовное уединение, постоянное ощущение страха божьего, строжайшее послушание, ясность веры и абсолютный индивидуализм позволяют достичь единения с богом, «обожения»:

...Но ценой трудов великих
Углубясь в себя, в себе же
Обретаю свет искомый².

Монашеское уединение и сосредоточение всех чувств на внутреннем постижении связи с божеством делают излишним всякое знание и — помехой всякое общение с другими: «Да не разрушишь ты свой дом, стремясь помочь ближнему возвести жилище»³. Этика Симеона крайне индивидуалистична, апеллирует к иступленной, фанатичной религиозности и острием своим направлена против любого светского образования. На нее опирался *Григорий Палама* (1296/1297 — 1359), идейный противник Феодора Метохита, непримиримый к любым отступлениям от «истинного православия» апологет мистицизма.

Афонский монастырь уже в XIII в. стал центром применения учения Симеона. В нем и прошел школу Григорий Палама, изучавший эту концепцию, получившую название «исихазма», (от «исихиа» — покой, отшельни-

¹ Памятники византийской литературы IX-XIV вв. С. 129.

² Там же. С. 131.

³ Цит. по: История Византии. Т. 2. С. 365.

чество). Его трактаты посвящены раскрытию восточно-христианской концепции человека, которая рассматривала внутренний мир личности как микрокосмос мировой истории. Современники называли Паламу «началовождем исихастского Афона, определившим догматическую основу священной исихии и утвердившим мистицизм восточной православной церкви...»¹ Они его последователи считали, что в глубоком уединении отшельничества, проводимого в молчании (по обету молчания исихастов называли и «молчальниками»), посредством особой молитвы можно увидеть божественный свет, подобный «Фаворскому сиянию»².

Концепция Паламы восходила к Псевдо-Дионисию, соединяя неоплатонизм с практикой религиозного мистицизма. Она служила основанием крайнего обскурантизма и теоретическим оправданием гонений противников исихазма.

Примером жестокости этих преследований может служить жизнь *Никифора Григоры* (1295 — ок. 1360). Он был непримиримым противником Григория Паламы и стремился противопоставить религиозной мистике рационалистическое толкование догматов, а христианской этике — эллинскую мудрость. Григора отличался острым языком, был сочинителем сатирических диалогов, резко критиковал «обмирщение» и упадок нравов монашества. Так, об афонских монахах он говорил, что «они жрут больше, чем свиньи, пьют больше, чем слоны, и, очнувшись от глубокого пьянства, они утверждают, что знают тайную волю господа бога и предсказывают будущее»³.

Защита самостоятельности философского знания и выступления против паламитов привели Никифора Григору к заточению в Хорский монастырь. Когда Григора, не выдержав травли, умер, то паламиты надругались над его останками

Так непрерывно ужесточалась борьба ортодоксальной церкви с проявлениями светского инакомыслия. К началу XV в. эта борьба достигла апогея.

¹ Цит. по: *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV-XV вв. С. 30.

² См.: Памятники византийской литературы IX-XIV вв. С. 311, 366-368.

³ Цит. по: *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV-XV вв. С. 75.

Именно в это время *Георгий Гемист Плифон* (ок. 1360-1452) создал свое учение, противостоявшее официальной церкви. Религиозно-политическая концепция Плифона включала философско-идеалистическое обоснование, подробную разработку культа, конкретные изменения социальной и духовной жизни общества, процветающего под властью мудрого и просвещенного монарха.

Рационализированная религия Плифона внешне подражала античной (Зевс Пантократор во главе пантеона средних и низших богов), но в действительности все боги оказывались персонифицированными философскими категориями. Столь же рационалистична и разработанная Плифоном этика. Ее основу составляет учение, изложенное в трактате «О добродетелях».

Плифон полагал, что человек нравственный поступает свободно, поскольку может жить как хочет, не становясь рабом низменных страстей. Основанием для классификации добродетелей является человеческая деятельность. Четыре главные добродетели характеризуют каждого человека: мудрость (благоразумие), воздержанность, мужество и справедливость.

Совершенной жизнью — нравственным идеалом — оказывается жизнь мыслителя, с помощью науки овладевающего внешним миром и самим собою.

Основание личной морали — благопристойность, моральный такт, который помогает распознавать желаемое в наслаждениях и умеряет их удовлетворение. Разумное отношение к удовлетворению потребностей есть отличительная черта человека нравственного — как в отношении чувственных наслаждений, так и специфически человеческих страстей, подобных «жажде почестей». Духовное спокойствие как мужество в превратностях жизни отличает также человека нравственного: он сознает свое бессмертие и не подвержен превратностям преходящих вещей¹.

Кротость как мягкость, терпимость по отношению к другим помогает переносить неприятности, причиняемые ближними, в том числе из-за противоречий во взглядах: «Мы действуем в соответствии с врожденными или при-

¹ См.: *Медведев И. Л.* Византийский гуманизм XIV-XV вв. С. 99-100.

обретенными мнениями, а что касается душ других людей, то мы не можем полностью господствовать над ними и поэтому лучше оставить за ними право следовать тому, что им кажется лучшим»¹. Принцип терпимости как основа идеологической жизни — требование уважать мнения других и лишь пытаться переубедить аргументами, но не силой — был вызовом нетерпимости христианской ортодоксии. Плифон четко разграничивал этический принцип терпимости и наказание за нарушение законов государства.

Важную роль в системе добродетелей, сформулированной Плифоном, играли добродетели гражданственности и порядочности. Если честность есть проявление справедливости в отношениях с другими людьми, то гражданственность регулирует отношения человека в семье, обществе и государстве. Долг хорошего гражданина — жить для блага общества, ставить общественные и государственные интересы выше личных.

Достаточно близкими к рассуждениям о долге добродетельного гражданина оказываются и суждения Плифона о наилучшей форме правления: как и для Метохита, это — монархия, в которой наиболее существенную роль играют хорошо продуманная структура государственного управления и личные качества монарха. Правитель может быть монархом, лишь располагая соответствующими качествами: справедливость, истина и общее благо — главный закон деятельности правителя. Для него, как и для каждого гражданина (подданного), общественные интересы должны быть выше личных: «Государствам необходимы не только правильные законы, важно, чтобы они были действенными; действенными же они становятся посредством добродетельных правителей»².

Таким образом, идея просвещенной монархии была последним словом в поисках политического идеала византийскими мыслителями.

Плифон, как и многие видные ученые Византии, бывал в Италии, участвовал во Флорентийском соборе, ему покровительствовали правители Мореи (Пелопоннеса).

¹ Там же. С. 101.

² Цит. по: Там же, С. 138,

Однако он также подвергался преследованиям: был выслан из Константинополя, обвинялся в ереси, а после смерти Плифона его главный труд — «Законы» — был сожжен по распоряжению константинопольского патриарха, паламита Схолария.

Политическая и духовная реакция, победившая в Византии к середине XIV в., ускорила завоевание турками Византии (1453). Уже в конце XIV — начале XV в. церковные преследования и угрозы турецкого порабощения вызвали отъезд, а позднее и бегство византийских ученых и мыслителей. Одним из первых, в 1396 г., покинул Константинополь филолог Мануил Хрисолор, долгое время преподававший греческий язык в университетах Италии. Византийские ученые привозили рукописи греческих мыслителей, содействовали их переводу, занимали кафедры в университетах Франции, Англии, Италии и Испании. Деятельность византийских ученых в странах Европы сыграла заметную роль в развитии интереса к античной (грекоязычной) духовной культуре на ранних этапах Возрождения.

§4. ВЫВОДЫ

Тысячелетняя история византийской этики при внешней традиционной монотонности внутренне противоречива и двойственна. Борьба с позднеантичными философско-этическими концепциями, еретическими «уклонениями» от христианского символа веры и постепенная выработка ортодоксальной системы определили развитие византийской этики в IV— середине VII в. Именно в эту эпоху ассимиляция идей неоплатонизма, стоицизма, в меньшей мере — этики Аристотеля и его логики, получила теоретическое обоснование.

В «Источнике знания» (VIII в.) Иоанн Дамаскин всесторонне обосновал рационально-богословскую катафатическую¹ систему. Человек рассматривался как микрокосм, противоречивое единство души и тела с акцен-

¹ Катафатическое богословие (от греч. «утвердительный») — положительная теология (богословие); описывает бога посредством позитивных атрибутов и обозначений.

том на единстве: образцом служила единая и одновременно двойственная природа Христа. Подчеркивалась связь небесного с земным, аналогия: «бог — вседержитель мира, император — автократор империи». Рационализм в религиозно-этической концепции получил развитие во взглядах Фотия (конец X в.), Варлаама, Акиндина (XIV в.). Согласно этой концепции, человек — раб божий, обладающий определенной свободой воли: «Бог все предвидит, но не все предопределяет, ибо он предвидит человеческие дела, но не предопределяет их»¹. Нравственное совершенствование доброго христианина предполагало «страх божий» в душе, смирение перед премудростью бога и веру, надежду, любовь к богу как определяющие добродетели.

Своеобразием византийской этической концепции был более или менее четко выраженный индивидуализм и религиозно-этический оптимизм. Связь неба и земли, бога и человека подчеркивалась не только идеей (неоплатонической в своей основе) о нисхождении святого духа непосредственно от бога к человеку, но и утверждением возможности «обожения» человека.

Нравственный идеал — Христос, нравственный образец, данный в агиографии — мученик за веру или живущий по вере, подобно Филарету Милостивому. Митрополит *Иоанн Кириот* (Геометр) (X-XI вв.) выразил соответствующий рационализированной христианской этике образец в коротком стихотворении:

Должен свято хранить три блага муж непорочный:
В сердце своем — чистоту; тихую скромность — в очах;
Сдержанность — в речи спокойной.
Кто все соблюдал и усвоил,
Много богаче, поверь, Креза лидийского тот².

Однако рационализированное богословие и апеллирующая к разуму и воле религиозно-этическая концепция таили в себе опасность для «истинной веры». Рационализм рано или поздно вел к столкновению разума и веры, к принципиальной критике самих основ вероучения, освобождению философии от опеки религии.

¹ Цит. по: *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV-XV вв. С. 104.

² Цит. по: Памятники византийской литературы IX-XIV вв. С. 286.

По мере возникновения и развития светской этической мысли, исподволь подрывавшей основания богословского «рационализма», защита устоев, незыблемости официальной религиозно-этической доктрины перешла в руки другой ветви византийского богословия — ашь фатическому¹ учению, в ранних истоках которого были ареопагетики, мистический неоплатонизм (Иоанн Лествичник, VII в.).

Наиболее крайним выражением христианского религиозного индивидуализма был мистицизм в виде «исихазма», или концепции паламитов, ставшей со второй половины XIV в. официальной доктриной византийской церкви. С точки зрения Григория Паламы всякое знание обращено к мирскому и уже потому греховно. Философия — соблазн для неустойчивых в вере. «Никакие тонкости философии не могут привести к общению с богом, но поскольку бог создал человека по своему образу и подобию, постольку сам человек — целый мир, в котором отразилось все мироздание. Познание бога состоит в самоуглублении... Мистическое единение с богом не требовало никаких богословских знаний»². Религиозный экстаз — путь единения с богом и его познания: не разум, а погруженное вовнутрь, равнодушное ко всему «тварному», внешнему чувство ведет к открытию божества. Деификация, т. е. соединение с божеством, позволяет узреть «Фаворский свет» — по учению Григория Паламы — «действительный, хотя и не материальный свет»³.

Светская этика в Византии многое унаследовала от античной традиции, переосмысленной под влиянием религиозной морали. Нормы практической морали получили распространение благодаря изданию нравоучительных сборников в X–XII вв., соединявших нравственные наставления из Библии с мудростью древних. Наиболее полно предписания житейской морали представлены в «Стратегиконе» Кекавмена. В них нет противопоставления ре-

¹ Апофатическое богословие (от греч. «отрицательный»; стремится выразить абсолютную потусторонность бога путем устранения (отрицания) всех относящихся к нему представлений и понятий как несоизмеримых с его природой.

² История Византии. Т. 3. М., 1967. С. 246.

³ Там же. С. 248.

религиозно-этическим предписаниям, но есть конкретизация норм и рекомендаций. Вместе с тем они оказывались отличными от религиозно-этических требований. Это не случайно: советы Кекавмена обращены к людям, которые жили не в монастырской келье, а действовали в мире и имели целью достижение благосостояния, успеха, содействия окружающих.

В светской этике, ее рекомендациях постоянно обнаруживается специфический византийский индивидуализм. Его основание заключалось в подвижности и незавершенности феодальной структуры, остававшейся типичной для Византии и в XIII-XV вв.

Своеобразное уравнивание не только перед богом, но и перед произволом василевса как простолюдинов, так и знати, и в силу тех же причин, большая степень личного выбора вызвали противоречивые последствия. С одной стороны — постоянная рекомендация быть осторожным, осмотрительным, недоверчивым к окружающим. С другой — сравнительно рано возникавшее чувство собственного достоинства, столь ярко выраженное в словах Кассии, не испытывающей ни страха, ни униженности даже перед молодым императором:

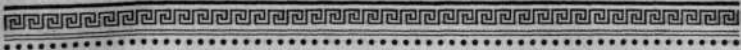
Ужасно выносить глупца суждения,
До крайности ужасно, коль в почете он;
Но если он — юнец из дома царского, —
Вот это уж доподлинно «уввы и ах»¹.

В светской этике XI-XV вв. пробивали себе дорогу гуманистические идеи, проявившиеся в попытках разрешить проблему свободы воли без вмешательства бога (Михаил Пселл, Плифон) и в характеристике конкретных добродетелей (мудрости, мужества, скромности, достоинства как уважения к себе, справедливости, долга), и в высокой оценке подлинной дружбы как необходимого условия человеческого счастья (Пселл, Метохит, Плифон). Несомненна существенная роль византийских ученых в развитии светского образования на Западе (прежде всего в Италии), в пробуждении интереса к античности в эпоху раннего Возрождения. Значительно влияние византийской духовной культуры в истории восточных (Киевская

¹ Цит. по: Памятники византийской литературы IV-IX вв. С. 319.


Русь) и юго-восточных славян, народов Кавказа (Армении, Грузии). Однако наиболее свободные от религиозной догмы и подчеркнутого благочестия моральные суждения и оценки содержались не в «Хронографиях», ученых трактатах или традиционных жанрах светской литературы. Они формулировались в устной, фольклорной традиции, половицах и сказках. В коротких сатирических повестях высмеивались пороки господствующих сословий, получали подкрепление простые нормы морали. Резко противостояли ортодоксальной религиозно-этической концепции еретические моральные проповеди, призывавшие к возвращению апостольской простоты нравов, выдвигавшие требования «Чистоты истинной веры» (павликиане, богомилы). Отрицание религиозной обрядности, таинств, догматизированной символики и утверждение в той или иной форме идеи социального равенства поднимали на борьбу с феодалами крестьянские массы и городскую бедноту (восстание Фомы Славянина, движение зилотов).

Утопический, обращенный в прошлое социально-нравственный идеал народных масс и поиск новых моральных идей на основе освобожденной от религиозной опеки философии в истории Византии остались разделенными. Незавершенность развития феодальных отношений проявилась и в незавершенности антифеодальной идеологии. Однако духовное наследие Византии обнаружилось в последующую эпоху не только в ужесточении догматического богословия в Московской Руси, но и в ереси Феодосия Косого, и в борьбе итальянских гуманистов против религии и церкви.



VI

ЭТИЧЕСКИЕ
УЧЕНИЯ
В КИЕВСКОЙ
И МОСКОВСКОЙ
РУСИ





Переход от эпохи родового строя к феодализму на землях, населенных славянскими племенами, совершался между VI и IX вв. «Киевская Русь IX-X вв. — первое государство восточных славян, объединившее более 200 мелких славянских, финно-угорских и латышско-литовских племен... Киев стоял во главе огромного государства, открывавшего собой новый, феодальный период в истории народов Восточной Европы, период, сменивший первобытность и продолжавшийся почти тысячу лет»¹.

Разложение родо-племенных отношений и возникновение феодальных отношений у восточных славян отличались длительным сочетанием архаических явлений в материальной и духовной культуре с вызреванием новых форм феодальной зависимости и выражающей ее христианско-церковной идеологией. «Точно установить грань, где кончается эпоха военной демократии и начинается феодализм, когда союзы племен уступают место государству, когда обычное право сменяется законодательством, невозможно. И это отнюдь не результат слабой научной разработки проблемы, а естественное следствие марксистско-ленинского учения о динамике общественного развития в эпоху антагонистических формаций»². Большинство советских исследователей Киевской Руси сосредото-

¹ Рыбаков В. А. Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. М., 1982. С. 5.

² Мавродин В. В. Образование Древнерусского государства и формирование древнерусской народности. Л., 1971. С. 97.

чйло внимание на явлениях, характеризовавших наступление нового феодального строя¹. Известный исследователь истории Киевской Руси Б. А. Рыбаков обратился к предшествовавшему периоду — эпохе язычества — и показал глубину воздействия отношений эпохи III—I тыс. до н.э. и первых пяти веков новой эры на быт и нравы, особенности народных верований в Киевской Руси². Поновому подошел к истории Киевской Руси Й. Я. Фроянов³. Он обратил внимание на роль дофеодальных факторов в социально-экономической и социально-политической жизни Киевской Руси, проанализировал отношения князя и дружины, активность народных масс, роль городов и значение веча и показал глубину и прочность отношений, сложившихся в условиях высшего этапа первобытно-общинного строя и начального этапа классовых отношений («союзы союзов племен», «военная демократия»). Сложный и динамичный характер эпохи был отмечен исследователем древнерусской культуры Д. С. Лихачевым, когда он оценивал своеобразие древнерусской литературы: «XI–XIII вв. на Руси — это время необыкновенных по быстроте, широте и глубине социальных и политических преобразований. Русь из родового общинного общества быстро становится обществом феодальным. ...Возникает колоссальное, самое большое в тогдашней Европе государство. Это государство принимает развитую христианскую религию, на Русь переносится высокая византийская культура. Возникает новое историческое и патриотическое самосознание, которое требует новых жанровых форм для своего выражения»⁴.

¹ Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1953; Тихомиров М. Я. Древнерусские города. М., 1956; Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. М.; Л., 1966; Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970; Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978; Черепнин Л. В. Общественно-политические отношения в Древней Руси и Русская Правда // Новосельцев А. П. и др. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965; Новосельцев А. П. К вопросу о характере и форме Древнерусского государства X — начала XIII в. // Исторические записки. М., 1972. С. 89.

² Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.

³ Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки социально-экономической истории. Л., 1974; Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки социально-политической истории. Л., 1980.

⁴ Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. С. 14–15.

Б. А. Рыбаков, А. Ф. Замалеев и В. А. Зоц, со своей стороны, подчеркивают особое значение языческой культуры, обычаев эпохи военной демократии и длительного периода борьбы с кочевниками (I тысячелетие до нашей эры и восемь веков новой эры до принятия христианства) в формировании сознания славянской общности, в разработке идеала «защитника от степняков» и иных завоевателей¹.

Важнейшие события IX — начала XII в. связаны с укреплением власти киевских князей. В деятельности Владимира I Святославича, Ярослава Мудрого и Владимира Мономаха выражено стремление к усилению великокняжеской власти, к прочному объединению русских земель. Способствовала сплочению постоянная и энергичная борьба Киевской Руси с Византией в VIII-IX вв., с печенегами и хазарами, а в XII в. — половцами на юге и юго-востоке, с набегами варягов на северо-западе. Одновременно происходил быстрый рост городов, ремесел и торговли. Потребности политического и экономического характера привели к крещению Руси (988 г.). Несколько ранее началось распространение письменности. «Единое государство — Киевская Русь, — возникши в IX в., просуществовало до 1130-х годов, ускорив процесс перерастания высшей стадии первобытного родоплеменного общества в более прогрессивное феодальное на огромном пространстве и подготовив кристаллизацию полутора десятков самостоятельных княжеств, равных по своему значению крупным королевствам Запада. Недаром Киев и называли "матерью городов русских". Новые княжества XII — начала XIII в. составляли как бы единую семью — древнерусскую народность, говорившую на одном языке, совместно творившую единую культуру, имевшую ряд общих исторических задач... Большие богатые города, великолепная архитектура, тонкая живопись и изощренное "узорочье" — прикладное искусство, многообразная литература, выражавшая разные направления общественной мысли, эпос, высокое военное искусство, разработанность юридических норм, широкие внешние связи со стра-

¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян; Замалеев А. Ф. Зоц В. А. Мыслители Киевской Руси. Киев, 1981.

нами Запада и Востока — все это объединяло эпоху Киевской Руси с временем жизни порожденных ею княжеств XII — начала XIII в. в один период непрерывного поступательного развития и вместе с тем отделяло этот период расцвета от последующего времени упадка и разгрома в столетия ордынского ига»¹.

Неуклонное дробление княжеств на уделы, раздел их между наследниками привел к тому, что уже в начале XIII в. на Руси было около пятидесяти, а к XIV в. свыше двухсот пятидесяти удельных княжеств. Феодалная раздробленность и взаимная враждебность («усобицы») ослабили Русь и обусловили поражение на реке Калке (1223) и в сражении с ордами Батыея (1237-1241).

С установлением ордынского ига начался тягостный период в жизни побежденных и разоряемых русских земель. Тяжелое положение народа усугубилось борьбой князей за получение ярлыка на княжение, произволом сборщиков дани — баскаков. В эпоху господства Золотой Орды православная церковь стала крупным феодальным землевладельцем. Золотоордынские ханы наделили ее широкими привилегиями, в частности освободили от уплаты дани и объявили неприкосновенными церковно-монастырские владения. «Да не клянут нас, но да в покои молятся за нас, — сказано в одном ханском ярлыке»². Экономика и культура Древней Руси были подорваны. В духовной культуре господствующее положение заняло мистико-аскетическое направление: уход от «мира», скорбь и терпение. Взгляд на иго как на ниспосланное за грехи наказание божие, которое следует принять со смирением: «Взыщем бога рыданием, слезами, постом и бдением, и покорением, и послушанием; только так можно получить милость от него и сущих в нем», — говорилось в «Успенском сборнике XII-XIII вв.»³. Более всего пострадали от нашествия татаро-монголов южные и западные области. Передвижение русских поселений на север привело к возрастанию роли северо-восточных земель. Среди них в середине XIV в. все большую роль приобретает княжество

¹ Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. С. 5-6.

² Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Мыслители Киевской Руси. С. 119.

³ Цит. по: Там же. С. 119.

Московское. «Ханская власть стремилась разделять и властвовать, натравливать русских князей друг на друга. Однако Москва вопреки намерениям Орды постепенно становилась объединяющим центром Руси. Этому способствовали многие условия: и удачное расположение Москвы на скрещении торговых дорог в некотором удалении от Золотой Орды, и политическая энергия, и дипломатическая поворотливость московских князей»¹. Непрекращавшееся упорное сопротивление народа набегам и грабёжам золотоордынских сборщиков дани, проповедь патриотически настроенной части православного духовенства (Серапион Владимирский, Сергей Радонежский) способствовали росту патриотизма, стремлению сбросить ненавистное иго. Начавшаяся в 60-70-е года вооруженная борьба с золотоордынскими отрядами завершилась великой битвой на Куликовом поле (1380). А через сто лет великий князь Московский Иван III бросил на землю ханскую басму в знак полного отказа от подчинения Орде. Началось быстрое экономическое, политическое и культурное развитие Московского государства: к 70-м гг. XVI в. Иван IV завоевал Казань и Астрахань, далеко раздвинул пределы Московской Руси. В 1574 г. Иван IV Васильевич был провозглашен «государем всея Руси». К концу XVI в. законодательные акты оформили перемены в экономической, политической и культурной жизни Московского государства. Наступила эпоха Русского централизованного государства.

В XV-XVI вв. были закреплены все виды феодальной собственности. В правление Ивана III и Ивана IV было покончено с удельной системой, ограничены в Правах (а при Иване IV и физически истреблены) многие старинные княжеские и боярские роды; развилась поместная система и резко возросло число служилых дворян, которые получали землю в условное владение. Крестьянство оставалось наиболее угнетенным сословием. Образование Русского централизованного государства, закрепив крепостнические отношения предшествующего периода, способствовало усилению крепостничества, росту кабально-

¹ Лихачев Д. С. Мировое значение Куликовской победы // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 256.

го холопства, обеспечивало права крепостников. Антифеодальные движения, проходившие под знаком ересей, подобных проповеди нестяжателей, жестоко подавлялись.

Исторические особенности формирования феодализма в Киевской Руси, его развития и укрепления в эпоху ордынского ига и завершенность форм феодальной эксплуатации крепостных крестьян (вотчина, поместное землевладение) определили и характер развития этических учений. Церковь как монополярная идеологическая сила эпохи феодализма, опираясь на опыт византийского духовенства, развивала религиозно-этическую православную концепцию. Однако распространение этой концепции не было простым перенесением византийской ортодоксии на славянскую почву.

Во-первых, длительной и сложной оказалась борьба с язычеством, необходимость определенных компромиссов, приводивших к формированию взглядов и концепций, которые ортодоксы-богословы отказывались даже считать христианскими.

Во-вторых, сказалось различие источников и путей распространения православия. Один шел через Болгарию — «кирилло-мефодиевское» направление и труды болгарских книжников, подобных экзарху Симеону, с акцентом на теологический рационализм в духе Иоанна Дамаскина; другой вел из Афонского монастыря — в духе религиозного мистицизма Симеона Нового Богослова и исихазма. Это проявилось в возникновении двух линий в истолковании христианского вероучения и его этических аспектов: православно-ортодоксальной, в конечном счете одержавшей победу в официальной богословии Московской Руси, и рационалистической, характерной для «книжников» эпохи Киевской Руси, близкой к тенденциям светской этической мысли и в конечном счете отчасти слившейся со светской этикой и способствовавшей обособлению философии от вероучения.

В-третьих, относительно широкое распространение просвещения в Киевской Руси, исключавшее монополию духовенства в области книжного дела, обусловило раннее возникновение светской этической мысли, получившей выражение в «Поучении Владимира Мономаха», «Слове о полку Игореве», «Молении Даниила Заточника»

и в наибольшей степени опирающейся на фольклорные, языческие традиции.

В истории этической мысли Киевской и Московской Руси можно различать два периода: от X до начала XIII в. и после столетнего упадка, связанного с ордынским игом, от середины XIV до конца XVI в. «Основой формирования этических идей было обобщение общественной практики, нравственных взаимоотношений людей. Поскольку Древняя Русь переживала эпоху раннего феодализма, не исчерпавшего еще своих прогрессивных возможностей и тенденций, то и этические идеи, отражая прежде всего общественную практику, имели исторически прогрессивное содержание, хотя в соответствии с господствующей идеологией были облачены в религиозную форму»¹.

§1. РОДО-ПЛЕМЕННЫЕ ОБЫЧАИ СЛАВЯН И ТРАДИЦИИ ЯЗЫЧЕСТВА

Тысячелетия родоплеменных отношений Определили характер обычаев и традиций древних славянских племен, отразились в языческих верованиях. Близость к природе рождала противоречивость осмысления связи человека с миром. Зависимость земледельца от перемен погоды порождала стремление воздействовать на стихийные явления — либо принудить, либо умиловить эти капризные силы. Посредниками оказывались предки — и от тотемизма славяне переходят к поклонению рожаницам и Роду как верховному и древнему божеству.

В «Повести временных лет» первые киевские летописцы весьма подробно и, как правило, отрицательно характеризуют образ жизни сравнительно недавнего дохристианского прошлого: «Все эти племена (славянские — *В. И.*) имели свои обычаи, и законы своих отцов, и предания, и каждые — свой нрав. Поляне имеют обычаи отцов своих кроткий и тихий, стыдливы перед снохами своими

¹ *Пеунова М. Н.* Формирование и развитие этических идей X-XVII вв. // Очерки истории русской этической мысли. М., 1976. С. 23.

и сестрами, матерями и родителями; перед свекровями и деверями великую стыдливость имеют; имеют и брачный обычай: не идет зять за невестой, но приводят ее накануне, а на следующий день приносят за нее — кто что даст. А древляне жили звериным обычаем, жили — по-скотски: убивали друг друга, ели все нечистое, и браков у них не бывало, но умыкали девиц у воды. А радимичи, вятичи и северяне имели общий обычай: жили в лесу, как звери, ели все нечистое и срамословили при отцах и при снохах, и браков у них не бывало, но устраивались игрища между селами, и сходились на эти игрища, на пляски и на всякие бесовские песни и здесь умыкали себе жен по стовору с ними; имели же по две и по три жены. И если кто умирал, то устраивали по нем тризну, а затем делали большую колоду и возлагали на эту колоду мертвеца и сжигали, а после, собрав кости, вкладывали их в небольшой сосуд и ставили на столбах при дорогах, как делают и теперь еще вятичи. Этого же обычая держались и кривичи, и прочие язычники, не знающие закона божьего, но сами себе устанавливающие закон»¹.

Родовому строю соответствовал политеизм, претерпевший сложные изменения. В самом отдаленном времени, по свидетельству безымянного летописца, славяне совершали требы (приносили жертвы) упырям и берегиням. Первые — сосущие кровь мертвецы — считались олицетворением зла, вторые — светлые крылатые девы, несущие весну и символизирующие плодородие, — олицетворением добра. Человек поклонялся и тем и другим с целью оградить себя от неприятностей и получить удовольствие.

В начале I тысячелетия до нашей эры в мировосприятии предков славян совершились резкие перемены. Возникли два новых типа погребений: либо в позе спокойно спящего человека, который обрел вечный покой и не превращается в иное живое существо; либо стали сжигать трупы на больших погребальных кострах. «Рождается важная идея существования души, более долговечной, чем тело человека. Душа невидима, неосязаема; отделившись от тела, душа вместе с дымом костра поднимается к небу,

¹ Повесть временных лет// Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М., 1978. С. 31.

обретается в некоем отдаленном "ирье" — обиталище душ умерших (навий)»¹.

Уже в глубокой древности отношения человека к природе существенно изменялись в связи с переменами в трудовой деятельности, общественным разделением труда, переходом от охоты к скотоводству и земледелию, от присваивающего хозяйства к хозяйству производящему. Если первобытный охотник в борьбе с животным миром в значительной мере был обязан самому себе, своей ловкости, меткости, отваге и выносливости, то земледelec находился в зависимости от природы и прежде всего от неба, от солнца, от дождя. Небо с его светилами для охотника и в известной мере для скотовода было образцом удивительного порядка, системы, равномерности и строгой последовательности. Небо же земледельца было непостоянным, неразумным, непредугадываемым... Урожай лишь отчасти зависел от усилий земледельца при пахоте и севе, а после этих операций пахарю оставалось ждать три месяца дождя, который мог соответствовать оптимальным срокам, а мог и коренным образом нарушать желательный для земледельца ритм полива посевов и обречь целые племена на голод.

Так, еще на рубеже каменного века, рождались представления о всемогущих, грозных (от «грозы») и непостижимо капризных божествах неба, от воли которых зависела жизнь земледельцев. Ни плодородие всегда благожелательной земли, ни усилия пахаря не могли изменить этой фатальной ситуации. Личность человека, слаженность коллектива были подавлены необходимостью пассивно ждать выявления «воли божьей»².

Совершавшиеся перемены в хозяйственной деятельности, попытки истолкования связи человека с миром сказывались на появлении новых языческих богов или трансформации прежних. Так, например, культ Волоса-Велеса был первоначально связан с медведем (культ медвежьей лапы, получеловек-полумедведь), он был божеством охотничьей добычи, «бог мертвого зверя», земной покровитель охотников, уподоблявшихся животным, на которых они нападали. От тех времен у славян сохранял-

¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 603.

² Там же. С. 601.

ся медвежий маскарад в «велесовы дни» — в новый год (зимнее солнцестояние) и весной (весеннее равноденствие). После смены охоты скотоводством Белее стал «скотым богом», покровителем скота, таким он известен во времена язычества в Древнем Киеве, но одновременно он стал и богом богатства.

Древнейшими божествами плодovitости и плодородия, восходящими к охотничьим племенам эпохи матриархата, были рожаницы. Первоначально эти представительницы рода, его продолжения, выразившие идею плодovitости — плодородия у охотничьих племен, сохранивших пережитки тотемизма, представлялись полу-женщинами-полулосихами, находившимися на небе и отождествлявшимися с важнейшими звездными ориентирами, называвшимися Лосихой и лосенком (Большая и Малая Медведицы). Мир расслоился: Небесный и звездный, земной и подземно-подводный. Хозяйки Мира — мать и дочь — рожают все поголовье животных, рыб и птиц, необходимое людям. У земледельческих племен рожаницы — покровительницы урожая, подательницы небесной влаги — дождя. Одновременно с ними у земледельческих племен появляется и представление о Великой Матери — как Прародительнице Мира и как Матери-Земле («Мать-сыра-земля»), покровительнице урожая. У славянских племен это Макошь (Мокошь) — «Мать урожая» (слово «кошь» — повозка для снопов, корзина для зерна, плетеный амбар для соломы, загон для скота). В крестьянских вышивках на полотенцах традиционно изображали композиции из трех фигур: высокая женская фигура в центре (Макошь) и две всадницы — рожаницы — Лада и Леля, иногда с сохами за седлом (фольклорный мотив встречи Весны, едущей на золотой сохе). У всех женских фигур руки подняты к небу. Такие полотенца входили в реквизит обряда, связанного с началом пахоты¹.

С возрастанием роли земледелия (возможно, в эпоху бронзы) и с переходом к патриархату оформляется культ бога Вселенной — Рода. В этом культе соединились и космологические, и древние социальные представления. В русских средневековых источниках он изображался

¹ См. подробнее: Там же. С. 471-527.

как небесный бог, находящийся на воздухе («Восседающий на облаке»), управляющий тучами и вдувающий жизнь во все живое¹.

По мере развития и усложнения славянской мифологии все более четко выступают три уровня в характеристике ее персонажей. Различия определяются их связями с общинным (родовым) коллективом, степенью индивидуализированного воплощения, особенностями временных характеристик и степенью актуальности их для человека². К высшему уровню с наиболее обобщенным типом функций богов (ритуально-юридическая, военная, хозяйственно-природная) относились славянские божества, упоминаемые в «Повести временных лет»: «И стал Владимир княжить в Киеве один и поставил кумиры на холме за теремным дворцом: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, затем Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокошь. И приносил им жертвы, называя их богами, и приводили к ним своих сыновей и дочерей, а жертвы эти шли бесам, и оскверняли землю жертвоприношениями своими. И осквернилась кровью земля Русская и холм тот»³. Летописец не упомянул Сварога и Ярилу. Возможно, потому, что Сварог предшествует Дажьбогу. Не назвал он и Рода, и рожаниц, скорее всего потому, что они предшествовали богам, составившим языческий пантеон X в.

В начале XII в. в «Слове об идолах» неизвестный автор, как и многие духовные деятели этого и более позднего времени, осуждал продолжающееся тайное поклонение идолам. Таким образом, и через триста лет после крещения Руси говорилось, что «по украинам», т. е. в некоторых местах, еще молятся Перуну, Хорсу и Мокоши, но главный укор сделан по поводу повсеместного культа Рода и рожаниц.

Перун — божество относительно позднее, «княжески-дружинный бог»; для остальных ближе был Велес — «скотий бог».

¹ Б. А. Рыбаков подчеркивает, что в наиболее грозных обличениях церковников языческий Род приравнен к египетскому Озирису, библейскому Ваалу и христианскому Саваофу.

² Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 450.

³ Цит. по: Памятники литературы Древней Руси. XI— начало XII века. С. 95.

Летописец начала XII в. называет бога Сварога (Небо) и его сына Сварожича (Огонь). Сварог научил людей ковать металл. В представлении летописца с эпохой Сварога связаны установление моногамии и жестокая казнь — сожжение — за ее нарушение, а с эпохой Даждьбога — появление имущественных различий и государств — люди стали платить дань царям.

Ниже богов шли персонифицированные члены основных противопоставлений с четко выраженным нравственно-положительным или нравственно-отрицательным смыслом: Доля, Лихо, Правда, Кривда¹. К низшей мифологии относятся разные классы неиндивидуализированной нечисти, духов, животных, связанных со всем мифологическим пространством от дома, хозяйственных построек до леса, болота, моря: домовые, овинники, лешие, водяные, русалки, вилы, кикиморы, из животных — волк и медведь. Их оппозиция всегда опосредована отношением к человеку и получает нравственный смысл — добра или зла как благоприятного или неблагоприятного для общности, рода, отдельного человека. Нередко этот выбор оказывался связан с добрым или злым мифическим персонажем (например, у западных славян — Белбог и Чернобог как персонификация доброй и злой доли). С утверждением жизни связаны Род, Макошь, рожаницы — дарующие жизнь, плодородие и долголетие. Именно дарующим жизнь, всемогущим и благодатным представлен Род. Не случайно его сопоставление с Саваофом и Христом, с обязательным обличием «мерзостных языческих заблуждений», К XII в. относится комментарий к Евангелию от Иоанна, в котором говорится о «вдуновении» духа в человека: «Вдуновение бессмертное нестареющее един вдыхает вседръжителъ, иже един безсмертен и непогибающих творец.

Дуну бо ему [человеку] на лице
дух жизни и быеть человек в душу живу.
То ти не Род, сед я на воздухе мечеть
на землю груды и в том рождаются дети...
Всем бо есть творец бог, а не Род»²

¹ Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. С. 451.

² Цит. по: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 449.

Православные проповедники и летописцы-монахи подчеркнуто отрицательное отношение к язычеству выражали и непосредственно, и косвенно, приписывая все безнравственные поступки киевских князей-язычников их «безбожию» и «поклонению идолам». Святослав, который не внял мудрым советам принявшей крещение матери своей, княгини Ольги (жестокость расправы которой с древлянами за убийство мужа князя Игоря описана с явным одобрением) и не принял крещения, сказал: «Как мне одному принять иную веру? А дружина моя станет насмеяться»¹. Однако вопреки своей позиции летописец не мог не отметить мужества и прямоты Святослава, который всегда предупреждал своих противников: «Иду на Вы!» Полководческий талант и мужество Святослава выражены в словах перед битвой с византийцами, многократно превосходящими русских силами: «Нам некуда уже деться, хотим мы или не хотим — должны сражаться. Так не посраим земли Русской, но ляжем здесь костями, ибо мертвые не принимают позора. Если же победим — позор нам будет. Так не победим же, но станем крепко, а я пойду впереди вас: если моя голова ляжет, то о своих сами позаботьтесь». И ответили воины: «Где твоя голова ляжет, там и свои головы сложим». И исколчились русские, и была жестокая сеча, и одолел Святослав, а греки бежали»².

Византийские, европейские и варяжские источники неизменно высоко оценивали нравственные качества славян: мужество, смелость, открытость, честность, верность слову. Один из первых византийских историков Прокопий Кесарийский (VI в.) писал, что славяне «не подчиняются одному человеку, но исстари живут в демократии; поэтому обо всем, что для них полезно или вредно, они рассуждают сообща... Судьбы они совсем не знают и не приписывают ей никакого влияния на людей. Когда им угрожает смерть, в болезни ли, или на войне, они дают обет, что если избегнут смерти, то тотчас же принесут, за спасение жизни, жертву богу, — и когда опасность минует, приносят жертву и считают, что этим купили свое

¹ Повесть временных лет. С. 79.

² Там же. С. 85.

спасение. Поклоняются также рекам и нимфам, и другим божествам, и всем им приносят жертвы...»¹

Однако русский монах-летописец склонен считать гибель Святослава от печенегов наказанием за отказ от крещения. Не менее резко подчеркивает он безнравственное поведение — до крещения! — и Владимира Святославича. В летописи рассказано о сватовстве Владимира к Рогнеде, дочери полоцкого князя Рогволода, ее оскорбительном отказе («Не хочу разуть сына рабыни, но хочу за Ярополка») и мести Владимира, который, напав на Полоцк, убил Рогволода и двух его сыновей и насильно взял Рогнеду; затем, с помощью воеводы Ярополка — Блуда — убил Ярополка, своего брата. «Владимир же стал жить с женою своего брата — гречанкой, и была она беременна, и родился от нее Святополк. От греховного же корня зол плод бывает: во-первых, была его мать монахиней, а во-вторых, Владимир жил с ней не в браке, а как прелюбодей»². Грешен, по словам летописца, был Владимир и тем, что у него было пять жен и восемьсот наложниц. «И был он ненасытен в блуде, приводя к себе замужних женщин и раетляя девиц. Был он такой же женолюбец, как и Соломон, ибо говорят, что у Соломона было семьсот жен и триста наложниц. Мудр он был, а в конце концов погиб. Этот же был невежда, а под конец обрел себе вечное спасение»³.

Попытки оценить деятельность и поведение Владимира Святославича с позиций монашеской, ортодоксально-христианской морали привели к ложным суждениям, затрудняющим понимание описываемых событий. Оценка с позиций семейно-брачных отношений, отвечающих феодально-православной системе морали, скорее запутывает, чем проясняет ситуацию. В истории с Рогнедой и гречанкой — женой Ярополка — в действительности обнаруживается древний обычай смены (пресечения) линии наследования княжеской власти в эпоху, предшествовавшую принятию христианства. Не «насилие» и «прелюбодейство», но определенный публичный ритуал,

¹ Цит. по: *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси. С. 11.

² Повесть временных лет. С. 93.

³ Там же. С. 95.

свидетельствовавший об относительном смягчении нравов, описан, но не понят летописцем¹.

Лишь однажды летописец отметил принесение человеческих жертв Перуну — богу княжескому, богу войны. Остальным богам, и прежде всего Роду и рожаницам, приносились жертвы медом, кашей и другими плодами земледельческого труда. Как укоренившаяся традиция этот обычай сохранялся не только во времена Киевской Руси, но и в Московском государстве — проповеди-обличения в приверженности к «языческой мерзости» относятся и к XV, и к XVI вв.

Несмотря на самую яростную борьбу православного духовенства с язычеством, окончательная победа не была достигнута. Ни казни волхвов, ни жестокие преследования скоморохов, ни репрессии против сел, в которых справлялись языческие праздники, не смогли уничтожить традиции язычества. В конце концов церковь вынуждена была «сквозь пальцы» смотреть на то, как совершалось приспособление язычества к христианству (и даже содействовать этому). Наиболее типичным способом оказалось «приспособление через отождествление»: так, бог грома и молнии Перун превратился в Илью-пророка, Велес был отождествлен со святым Власием, Макошь — с Параскевой-пятницей, небесных кузнецов Сварожичей заменили евятые Кузьма и Демьян, Ярило стал святым Юрием (Георгием). Проявилась закономерность, отмеченная Б. А. Рыбаковым: «...эволюция религиозных представлений являла собой не полную смену одних форм другими, а наслаивание нового на старое»².

В развитии системы моральных представлений, оценок, суждений этот момент противоречивого взаимодействия сыграл существенную роль.

«С течением веков славянское язычество все более становилось выражением народного мировосприятия. Церковь с ее международной культурой богословской литературы, живописи, храмоиздательства и торжественно-театрального литургического действия стала прежде всего

¹ Членов А. М. Языческий обряд низложения династии в Киевской Руси (реконструкция) // Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции народов мира. М., 179. С. 36-43.

² Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 597.

выразительницей феодальной идеологии. Язычество же удержалось в деревне и было формой проявления народных, крестьянских воззрений, существовавших на своих тысячелетних исконных основах»¹. Прочность этих основ засвидетельствована в фольклоре: в народных легендах и сказках сохранилась память о древних мифах славян. Так, например, сказка о первых братьях-кузнецах, великих искусниках, сумевших победить трехглавого змея, — память о древнейшем богатырском эпосе. Письменные памятники свидетельствовали вплоть до XII в. («Слово о полку Игореве»), что это не только традиция устного творчества. Убедительное доказательство прочности языческих обрядов — сетования пастырей о пустующих церквях в дни языческих празднеств. «Книжники» — наиболее образованные люди Киевской Руси, подобные Илариону и Клименту Смолятичу, Максиму Греку или Федору Курицину, в той или иной степени противостоящие ортодоксальной, религиозно-мистической традиции, воспринятой монашеством (Феодосии Печерский) от афонских монахов-молчальников (иеихастов), — имели возможность опираться не только на античность (философов), но и на прочно связанное с земной жизнью мировосприятие славянского язычества.

§2. РЕЛИГИОЗНАЯ И СВЕТСКАЯ ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В КИЕВСКОЙ РУСИ (X-XIII вв.)

В IX в. в результате деятельности солунских братьев Кирилла и Мефодия была создана азбука на славянском языке, сделаны первые переводы наиболее авторитетных текстов из Священного писания, сборников библейских текстов, тексты церковных служб. Просветительский характер деятельности солунских братьев и их сподвижников выразился в многообразии литературных жанров: «...послания (Послания апостольские), своеобразный вид исторической хроники (Деяния апостольские), гимнографические тексты (в составе церковных служб),

¹ Там же. С. 605.

произведения древней религиозной поэзии (псалтырь), наконец, такие сложные прозаические произведения, сочетающие в себе особенности ряда литературных жанров, как евангелия. Для всех этих произведений характерно как богатство словарного состава, так и разнообразие средств художественного выражения»¹.

Литературный язык средневековых славян складывался в зрелых, развитых формах, которые были выработаны в греческом тексте оригиналов в результате многовекового литературного развития. «Первое Болгарское царство стало тем главным очагом, откуда славянская письменность и славянская литература стали проникать в другие страны. Одной из таких стран стала средневековая Русь, куда вместе с другими литературными произведениями попали также и тексты Житий Кирилла и Мефодия, и русские люди бережно сохранили это ценное общеславянское наследие: подавляющая часть известных нам средневековых рукописей Жития Кирилла и все рукописи Жития Мефодия переписаны русскими писцами»².

Славянская письменность стала распространяться в землях восточных славян еще до крещения Руси. В Киеве Хв. жили люди различных исповеданий, в том числе и христиане — византийские купцы, болгарские книжники. Традиционные связи с Византией, экономические и культурные, в значительной степени предопределили выбор христианства *Владимиром Святославичем* (IX в.).

Владимир основательно познакомился с мировыми религиями, прежде чем остановил выбор на восточном христианстве. Главной целью Владимира было укрепление княжеской власти и возвышение киевского князя над всеми остальными.

Немаловажную роль сыграла и уже существовавшая в ряде славянских стран традиция богослужения на славянском языке и переведенная на славянский язык церковно-служебная и многообразная иная литература. Просветительский характер возможности религиозной проповеди и службы на родном славянском языке подчеркнул в диспуте с католическими епископами старший из со-

¹ Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 33.

² Там же. С. 55.

лунских братьев Кирилл: «Когда же был он в Венеции, собрались против него латинские епископы, и попы, и черноризцы, как вороны на сокола, и воздвигли триязычную ересь, говоря: „Скажи нам, как ты теперь создал для славян письмо и учишь им, а их не обрел раньше никто другой, ни апостол, ни папа римский, ни Григорий Богослов, ни Иероним, ни Августин? Мы же знаем лишь три языка, на которых подобает бога с помощью (особых) писем славить: еврейский, греческий и латинский”. Отвечал же им Философ: "Не идет ли дождь от бога равно на всех, не сияет ли для всех солнце, не равно ли все мы вдыхаем воздух? Как же вы не стыдитесь лишь три языка признавать, а прочим всем народам и племенам велите быть слепыми и глухими? Скажите мне, зачем делаете бога немощным, как если бы не мог дать (народам своего письма), или завистливым, как если бы не хотел дать? Мы же знаем многие народы, что владеют искусством письма и воздают хвалу богу каждый на своем языке. Известно, что таковы: армяне, персы, абхазы, грузины, *соддийцы*, готы, авары, турки, хазары, арабы, египтяне, сирийцы и иные многие"»¹.

После низвержения идолов и крещения Руси (988) Владимир Святославич предпринял энергичные меры по развитию книжного дела, что было отмечено в «Повести временных лет»: «Посылал он собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное. Матери же детей этих плакали о них; ибо не утвердились еще они в вере и плакали о них как о мертвых. Когда отданы были в учение книжное, то тем самым сбылось на Руси пророчество, гласившее: "В те дни услышат глухие слова книжные, и ясен будет язык косноязычных"»².

Через два-три десятилетия обучение детей грамоте стало на Руси повсеместным — не только в Киеве и Новгороде, но и по иным городам создавались школы. Во время правления *Ярослава Мудрого* (1015-1054) в Киеве уже была составлена целая библиотека переведенных и отечественных богослужебных и учительных книг, размещенная в церкви св. Софии. Как правило, переводились труды

¹ Там же. С. 88-89.

² Повесть временных лет. С. 133-135.

«отцов церкви», греческой церковной классики IV-VII вв. (Афанасий Александрийский, Василий Кесарийский, Григорий Назианзин, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин). Учительные книги в популярной форме излагали не только богословские вопросы, но и обобщали знания в различных областях (о природных явлениях, географические, исторические, «естественнонаучные»: таковы были «Шестоднев», «Физиолог», палеи, минеи, прологи. Светскую литературу представляли «Хроники» Георгия Амартола, Иоанна Малалы, Георгия Синкелла, «Христианская топография» Козьмы Индикоплова.

Для последующего развития этических идей важную роль сыграл труд Иоанна Дамаскина «Источник знания». Широкой популярностью пользовались сборники нравственно-поучительного характера: «Златоструй», составленный в Болгарии при царе Симеоне, известные в Византии «Пчела», «Маргарит», «Мудрость Менандры». Отбор переводной литературы и ее интерпретация отвечали интересам господствующих сословий Киевской Руси, и с быстротой, превосходящей восприятие раннефеодальным европейским обществом культурного наследия Греции и Рима, совершалось не только усвоение этих идей, но и переработка, и появление оригинальной литературы, касающейся этических проблем.

Интересы укрепления великокняжеской власти получили развитие в деятельности Ярослава Мудрого и *Владимира Мономаха* (1053—1125). Среди тех, кто активно поддерживал и защищал идеи централизации, укрепления великокняжеской власти, были книжники, способствовавшие освобождению от византийской церковной опеки. В их числе первый русский епископ Новгорода *Лука Жидята* (ум. 1059) и первый Киевский митрополит *Иларион* (XI в.), возведенный в сан без разрешения византийского патриарха, — сподвижники Ярослава Мудрого; *Иоанн* (конец XI в.) — составитель «Изборника 1076 года», современник Владимира Мономаха; *Климент Смолятич*, митрополит Киевский во время княжения Изяслава Мстиславича, который, подобно Ярославу Мудрому, настоял на утверждении русского митрополита «собором всей русской земли» без посылки в Константинополь. Климент Смолятич был митрополитом с 1147 по 1149 г., ушел в изгна-

ние вместе с князем и вновь занимал митрополичью кафедру в Киеве с 1151 по 1154 г. — до смерти Изяслава, после чего удалился в монастырь. Среди наиболее известных деятелей, продолжавших развитие рационалистических и патриотических философско-этических идей в XII в., был епископ *Кирилл Туровский* (ок. 1130 — ок. 1182).

Объединяет этих религиозных деятелей приверженность к «религиозному рационализму» и обращенность к миру. Они стремились, опираясь на тексты Священного писания, труды «отцов церкви» (особенно Иоанна Дамаскина) и некоторые еретические идеи, различными доводами приспособить христианское вероучение к действительным отношениям Киевской Руси. В их «Словах», проповедях, обращениях вера не противостоит знанию, а напротив, всемерное укрепление разума служит более глубокой и осмысленной вере в премудрость творца, С одной стороны, весьма заметно стремление сблизить христианскую и языческую позиции в отношении к миру и людям (Лука Жидята). С другой — указание на роль античных мыслителей, тонкий анализ весьма сложных богословских проблем (Иларион, Климент Смолятич), акцент на нравственно-воспитательном значении обращения к церковной и особенно светской истории (Иоанн), поднимающееся до высокого пафоса проставления мира и человека (Кирилл Туровский). Ни один из названных мыслителей не отстранялся от политических и социальных событий своей эпохи. Защищаемый ими нравственный идеал обращен к решениям земных проблем: не столько святой отшельник, сколько деятельный, энергичный (разумеется, христолюбивый и милостивый!) князь — защитник и охранитель Русской земли. Отсюда высокая оценка Владимира Святославича, Ярослава Мудрого и Владимира Мономаха.

Лука Жидята в «Поучении к братии» наставлял не столько в религиозных, сколько в этико-социальных максимах. Он учил быть правдивым, заботиться о нищих и слугах, избегать ссор, скаредности и злословия. В своей проповеди Лука ориентировался на ветхозаветные регламентации, которые оказались понятнее и ближе «христианам по крещению, но язычникам по мировосприятию»¹.

¹ *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси. С. 41.

Библейские тексты не отвергают культа предков, обращены к земной жизни, Ветхий завет, хотя и монотеистичен, еще сохраняет веру в бытие других богов, и сам ветхозаветный бог все еще мыслится в связи с материальным, поскольку обнаруживает себя посредством «чуда» природного знамения¹. По сути дела, богословское направление, представленное Лукой Жидятой, отразило начавшееся «обмирщение», оязычивание христианства. Хотя Лука и его последователи учитывали потребности практической жизни, им не хватало подлинной широты, и представленное ими направление вскоре вырождается в заурядное церковно-пастырское учительство.

Разработка теории государственного централизма и самобытности Киевской державы принадлежит крупнейшему мыслителю Киевской Руси, первому русскому митрополиту Илариону. «Слово о законе и благодати», имеющее форму торжественной проповеди, развивало определенную историческую концепцию, обосновывало идею самодержавности Киевского княжества, подчеркивало прогрессивное, просветительское значение деятельности Владимира Святославича и Ярослава. В этико-философском плане, опираясь на проведенное в «Посланиях» Павла различие между «Законом» (Ветхим заветом) как «детоводителем ко Христу» и «Благодатью» (Новым заветом) как «истинной верой», Иларион дает свое толкование утонченной богословской проблемы.

Новозаветная доктрина в своем существе враждебна миру: «Не любите мира, ни того, что в мире: "Кто любит мир, в том нет любви Отчей"», — гласит Первое послание Иоанна. В Посланиях Павла была осуждена «суетность» умствований, которые слишком привязывают человека к миру. Именно поэтому недостаточен «Закон», заботящийся более о земном, чем о небесном.

Иларион придал этому противопоставлению «Закона» и «Благодати» совершенно иной смысл. Он внес в него момент исторической преемственности и преодоления: *«Прежде закон, потом благодати: прежде стень (тень) ти, потом истина»*², Закон дан богом на «приготова-

¹ Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Мыслители Киевской Руси. С. 41.

² Цит. по: Кусков В. В. История древнерусской литературы. М., 1982. С. 70.

ние истины и благодати», он — «предтеча бе и слуга... будущему веку»¹. Однако главным для Илариона оказывается социальное, этико-философское значение этого разделения, возможность решить не богословские, а мирские, государственные проблемы.

Закон узок, он разобщает народы. Истина универсальна, всеобъемлюща, тождественна благодати, которая снимает односторонность закона и подобно солнцу светит всем народам. Истина выше сиюминутной пользы, выше самого человечества; она упрочивает «животворящее» бытие, рождает спасение. Движение истории выражается в том, что благодать, упраздняя закон, приводит к уничтожению рабства. Закон сменяется благодатью, рабство — свободой².

«Слово» Илариона оказалось документом, отразившим тенденцию к распаду старого холопства и превращению бывших холопов в феодально-зависимое население. «Этот процесс уже осознавался дальновидными мыслителями эпохи, к числу которых принадлежал Иларион»³.

В рассуждении о том, что «истина и благодать ведут к свободе», Иларион подчеркивал еще один аспект: независимость и самобытность всех стран, всех народов и, разумеется, Киевской державы в ее взаимоотношении с Византией. Учение христианства, с этой точки зрения, освобождает от всякого гнета, в том числе и религиозного. В свете рассуждений Илариона об истине — свободе особое звучание получало понимание назначения и ценности человека.

Иларион утверждал, что любой христианин может стать сыном и причастником бога, т. е. возвышал человека до Иисуса Христа. Христос учил подражать себе именно в делах человеческих, а не божественных. Иларион не отвергал сверхъестественного происхождения Христа, но сосредоточивал внимание на плотской природе Христа и его мирских деяниях. Очеловечение основателя христианства соответствовало задаче борьбы светской власти с засильем духовных иерархов в политической и общественной

¹ Цит. по: *Замалева А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси. С. 46.

² См. подробнее: Там же. С. 41-47.

³ *Зимин А. А.* Холопы на Руси (с древнейших времен до конца XV в.). М., 1973. С. 82.

жизни. Иларион оказывался близок к кирилло-мефодиевской просветительской традиции, посредством которой на Русь проникали элементы арианства и других неортодоксальных учений. Оптимизм, гуманность и убежденность в ценности человеческой жизни звучат в обращении Илариона от имени русских людей к богу: «Аще и добрых дел не имеем, но многыа ради милости твояе спаси ны... Не остави нас, аще и еще блудим, не остави нас, аще и еще съгрешаемъ ти, акы новокуплени раби, во всем не угодят ще господу своему. Не възгнушайся, аще и мало стадо, но рци к нам: не бойся, малое стадо, яко благоизволи отец ваш небесный дата вам царьствие»¹. За богословской фразеологией ясно выступает глубокая вера древнерусского книжника в великое будущее своего народа.

Продолжателем дела Владимира Святославича и Ярослава Мудрого был Владимир Мономах. Отстаивая единство действий в борьбе с княжескими усобицами, он говорил на съезде князей в Любече: «отселе имемся в едином сердце и блюдем Рускыи земли»².

Владимир принимал во внимание интересы не только княжеские, но и простых людей. Когда при обсуждении совместного похода против половцев дружина Святополка стала доказывать, что весенний поход на половцев помешает смердам провести пахоту, Владимир Мономах отвечал: «Дивно ми, дружино, оже лошадей жалуете, ею же кто ореть; а сего чему не промыслите, оже то начнеть орати смерд, и приехав половчанин ударить и (его) стрелю, а лошадь его поиметь; а в село его ехав, иметь жену его и дети его, и все его именье? То лошади жаль, а самого не жаль ли?»³

Одним из замечательных памятников ранней русской этической мысли было поучение Мономаха детям. В традиционную форму, подобную поучению Кекавмена, Владимир Мономах сумел вложить содержание, охватывающее проблемы общественные, государственные и глубоко личные.

Владимир Мономах был одним из самых образованных и талантливых киевских князей. Всю свою жизнь

¹ Цит. по: *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси. С. 51.

² Там же. С. 77.

³ Там же.

он провел в борьбе с половцами, в усилиях по объединению русских князей и прекращению междоусобиц. Законодательным путем несколько смягчил положение низов, покровительствовал духовенству, поощрял летописание и литературную деятельность. «Поучение Владимира Мономаха» обращено прежде всего к детям, но это и политическое завещание, в котором подчеркнуты важнейшие моральные принципы, разумеется, подкрепленные религиозной санкцией: «Прежде всего, бога ради и души своей, страх имейте божий в сердце своем и милостыню подавайте нескудную, — это ведь начало всякого добра»¹.

Далее Владимир Мономах переходит к изложению правил поведения², ссылаясь на Василия Кесарийского: «Ибо как Василий учил, собрав юношей: иметь душу чистую и непорочную, тело худое, беседу кроткую и соблюдать слово господне: "Еде и питью быть без шума великого, при старых молчать, премудрых слушать, старшим покоряться, с равными и младшими любовь иметь, без лукавства беседуя, а побольше разуметь; не свирепствовать еловом, не хулить в беседе, не много смеяться, стыдиться старших, с непутевыми женщинами не беседовать и избегать их, глаза держа книзу, а душу ввысь, не уклоняться учить увлекающихся властью, ни во что ставить всеобщий почет. Если кто из вас может другим принести пользу, от бога на воздаяние пусть надеется и вечных благ насладится"»³.

Владимир не просто пересказывает слова Василия Кесарийского, но поясняет их, и от слов проповедника переходит к собственному наставлению: «...убогих не забывайте... по силам кормите и подавайте сироте и вдовицу оправдывайте сами, а не давайте сильным губить человека... Куда бы вы ни держали путь по своим землям, не давайте отрокам причинять вред ни своим, ни чужим, ни селам, ни посевам, чтобы не стали проклинять вас»⁴.

¹ Изборник. М., 1969. С. 147.

² Традиция таких правил в феодальном обществе широко распространена. В них смешаны принципы морали, нормы и правила этикета.

³ Изборник. С. 149-151.

⁴ Там же. С. 153, 155.

Трудолюбие, честность, прямота, гостеприимство, почитание старших — таковы добродетели, которые надлежит в себе постоянно взращивать. Особое значение Владимир Мономах придавал знанию: «Что умеете хорошо, то не забывайте, а чего не умеете, тому учитесь — как отец мой, дома сидя, знал пять языков, оттого и честь от других стран»¹.

Князь более всего осуждал леность: «В дому своем не ленитесь, но за всем сами наблюдайте; не полагайтесь на тиуна или на отрока, чтобы не посмеялись приходящие к вам, ни над домом вашим, ни над обедом вашим. На войну выйдя не ленитесь, не полагайтесь на воевод... Добро же творя, не ленитесь ни на что хорошее, прежде всего к церкви: пусть не застанет вас солнце в постели. Так поступал отец мой блаженный и все добрые мужи совершенные»².

С особенной силою звучат слова Мономаха, обращенные к своему двоюродному брату Олегу Святославичу: «Были ведь войны при умных дедах наших, при добрых и при блаженных отцах наших. Дьявол ведь ссорит нас, ибо не хочет добра роду человеческому. Это я тебе написал, потому что понудил меня сын мой, крещенный тобою, уже сидит близко от тебя. Прислал он ко мне мужа своего и грамоту со словами: «Договоримся и помиримся, а братцу моему божий суд пришел. А мы не будем за него мстителями, но положим то на бога, когда предстанут они перед богом; а Русскую землю не погубим... И если начнешь каяться богу и ко мне будешь добр сердцем... то напиши грамоту с правдою, тогда и волость получишь добром, и наше сердце обратишь к себе, и лучше будем, чем прежде: ни враг я тебе, ни мститель... Ибо не хочу я зла, но добра хочу братии и Русской земле. Не от нужды говорю я это, не от беды какой-нибудь, посланной богом, сам поймешь, но душа своя мне дороже всего света сего»³.

Идея единения русских земель и понимание губительности междоусобной борьбы неразрывно связаны с идеей патриотизма. Она не умирает в самые мрачные времена феодальных усобиц.

¹ Изборник. С. 155.

² Там же. С. 155.

³ Там же. С. 165, 167, 169.

В «Слове о полку Игореве» (1187) автор осуждал своекорыстие князей, забвение общей задачи обороны русской земли от набегов кочевников: «Борьба князей с погаными кончилась, ибо сказал брат брату: „Это мое, а то мое же“. И стали князья про малое „это великое“ молвить и сами на себя крамолу ковать, а поганые со всех сторон приходили с победами на землю Русскую... Тоска разлилась по Русской земле, печаль обильная потекла среди земли Русской... В княжеских крамолах сокращались жизни людские. Тогда по Русской земле редко пахари покрикивали, но часто вороны граяли, трупы между собой деля...»\

Старшему из князей, киевскому князю Святославу, автор приписал слова укора усобникам и призыв к объединению сил — «золотое слово», выразившее главную идею «Слова о полку Игореве»: «Загородите полю ворота своими острыми стрелами за землю Русскую...»²

Автор «Слова» понятие Русской земли не ограничивал пределами Киевского княжества, но включал уже в него все древнерусские княжества. Карл Маркс обратил внимание на это обстоятельство, отметив: «Суть поэмы — призыв русских князей к единению как раз перед нашествием собственно монгольских полчищ»³.

Тяжкие испытания — от битвы на реке Калке (1223) до нашествия Батыея (1257-1241) — вызывали не только скорбь. Напоминание о погибших, о подвигах защитников земли русской, о ее былой славе пробуждали патриотические чувства, питали ненависть к поработителям. В «Слове о погибели Русской земли» неизвестный автор дает яркую, идеализированную картину процветания Киевской Руси при Владимире, Ярославе и Владимире Мономахе: «О светло светлая и красно украшенная земля Русская! Многими красотами дивишь ты: озерами многими, дивишь ты реками и источниками местночтимыми, горами крутыми, холмами высокими, дубравами частыми, полями дивными, зверьми различными, птицами бесчисленными, городами великими, селами дивными, боярами честными, вельможами многими, —

¹ Там же. С. 203, 201.

² Там же. С. 207.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 29. С. 16.

всего ты исполнена, земля Русская, о правоверная вера христианская!»¹

Нравственно-патриотической силой исторической памяти создатель «Задонщины» рязанец *Софоний* (80-90-е гг. XIV в.) связал давние поражения и недавнюю победу на поле Куликовом: «А от Калкской битвы до Мамаева побоища сто шестьдесят лет»². Определив свое произведение как «жалость и похвалу», Софоний характеризовал Куликовскую битву как восстановление независимости и справедливости: «На том поле грозные тучи сошлись... То ведь сразились сыны русские с погаными татарами, чтобы отомстить за свою обиду... Уже всюду на Русской земле веселье и ликование. Вознеслась слава русская над хулой поганых... Русь великая одолела рать татарскую на поле Куликове, на речке Непрядве»³. Веками борьбы была выстрадана идея патриотизма, и чувство патриотизма глубоко укоренилось в народном сознании. Поэтому передовые мыслители в XIV-XVI вв. связывали идею патриотизма с идеей централизации, укрепления Московского государства.

В традиционных для Киевской Руси литературно-исторических формах — летописях и житиях, «Словах» и «Поучениях» — сложилось представление о нравственном идеале и возникло четкое различие идеала светского и идеала духовного.

Светский нравственный идеал выражен в образе «справедливого и умного князя». Он охарактеризован уже в «Слове о законе и благодати» Илариона. В соответствии с принятыми правилами, в XIII в. в известной степени уже канонизированными, изобразил образцовых князей автор-рязанец, вспоминая рязанских князей, погибших в борьбе с Батыем: «Были они родом христолюбивы, братолюбивы, лицом прекрасны, очами светлы, взором грозны, сверх меры храбры, сердцем легки, к боярам ласковы, к приезжим приветливы, к церквам прилежны, на пирование скоры, до государских потех охочи, ратному делу искусны, и перед братией своей и перед послами ве-

¹ Изборник. С. 327.

² Там же. С. 383.

³ Там же. С. 389.

личавы. Мужественный ум имели, в правде-истине пребывали, чистоту душевную и телесную без порока соблюдали. Отрасль они святого корени и богом насажденного сада цветы прекрасные! Воспитаны были в благочестии и во всяческом наставлении духовном. От самых пеленок бога возлюбили. О церквах божиих усердно пеклись, пустых бесед не творили, злонравных людей отвращались, и с добрыми только беседовали, и божественные писания всегда с умилением слушали. Врагам в сражениях страшными являлись, многих супостатов, поднимавшихся на них, побеждали и во всех странах имена свои прославляли. К греческим царям великую любовь имели и дары от них многие принимали. А в браке целомудренно жили, помышляя о своем спасении. С чистой совестью, и крепостью, и разумом держали свое земное царство, и к небесному приближаясь. Плоти своей не угождали, соблюдая тело свое после брака непричастным греху. Государев сан держали, а к постам и молитвам были прилежны и кресты на груди своей носили. И честь, и славу от всего мира принимали, а святые дни святого поста честно хранили и во все святые посты причащались святых пречистых и бессмертных тайн. И многие труды и победы по правой вере показали. А с погаными половцами часто бились за святые церкви и православную веру. А отчину свою от врагов безленостно оберегали. И милостыню неоскудную давали и ласкою своею многих из неверных царей, детей их и братьев к себе привлекали и к вере истинной обращали»¹.

Д. С. Лихачев охарактеризовал особенности традиционно-летописной, монументальной манеры изображения личности князя: «В этой монументальной характеристике рязанские князья обрисованы такими, какими они должны казаться людям: своей братье, их послам, дружине, боярам и врагам. Куда ни обратится князь, всюду он лучший из лучших, для всех он такой, каким он должен быть, с точки зрения древнерусского автора»².

Подробно охарактеризовано Д. С. Лихачевым и своеобразие использования всего «набора» светских и церковных добродетелей при создании идеального образа

¹ Там же. С. 359-361.

² *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. С. 32.

князя и его антипода. «То обстоятельство, что добродетели механически присоединяются к другим добродетелям без внутренне объединяющей их связи, привело к легкому совмещению идеалов светского и церковного. В произведениях светской литературы к дружинным добродетелям князя, рисуящим его добрым воином и добрым главой дружины, тщивым на пиры, щедрым и храбрым, присоединяют духовные добродетели аскетического характера: нищелюбие, смирение, постничество и благочестие. С другой стороны, в житийных характеристиках дружинные добродетели легко присоединяются к церковным и осеняются венцом святости. Так было в характеристиках князей, погибших от татар, так было и в Житии Александра Невского... Характерно проникновение церковного элемента по преимуществу в изображение отрицательных персонажей светских произведений — врагов внешних и внутренних. Положительный идеал был главным образом светский; церковные добродетели лишь механически присоединялись к характеристике светских героев, к основным светским, феодальным добродетелям. Но коль скоро речь заходила о дурных поступках, о врагах, летописец становился целиком на церковную точку зрения и приписывал отрицательному персонажу, по преимуществу, церковные грехи и недостатки. В церковной литературной традиции светский автор находил сильные слова осуждения, яркие краски и твердую почву для морализирования».

В образах князей того времени отразился идеал мужественной красоты. Этот идеал приобретал особую торжественность и парадность под пером летописца, будучи поставлен им на службу интересам феодалов»¹.

В отличие от княжеской характеристики, где светские добродетели стояли на первом плане, нравственный идеал духовенства с наибольшей яркостью выражен в образе святого, отшельника. Такой подвижник изображен *Нестором* (конец XI в.) в «Житии Феодосия». Тридцать лет провел Феодосий в трудах и бдении. Никогда не радел о своей плоти. Рясу носил худую, обнажившись до пояса, сидел, «прядя шерсть для плетения обуви и распевая Да-

¹ Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. С. 33, 35.

видовы псалмы. Оводы и комары покрывали все его тело, и кусали его, и пили его кровь»¹.

Помощь страждущим, твердость в вере, трудолюбие, святость, позволявшая изгонять бесов и творить чудеса, такими добродетелями отмечен Феодосии, ставший игуменом Киево-Печерской лавры. «Был же он поистине человек божий, светило, всему миру видимое и всем освещающее путь черноризцем: смирением, и разумом, и покорностью, и прочим подвижничеством; все дни трудясь, не давая ни рукам, ни ногам своим покоя... А страждущих всех наставлял, укреплял и утешал, чтобы не знали усталости в своих трудах... Феодосии заступался за многих перед судьями и князьми, избавляя их, ибо не смел никто его послушаться, зная праведность его и святость»².

Древнерусская литература примечательна тем, что в летописных свидетельствах и житиях раннего времени (Киево-Печерский патерик — XII в.) отражены не только идеалы, но и действительные нравы эпохи, нередко весьма далекие от традиционных «образцов». Так, о епископе ростовском Федоре (вторая половина XII в.) сказано в «Лаврентьевской летописи»: «Много бо пострадаша человеци от него, в держаньи его и сел избебывши и оружья, и конь, друзии же роботы добыша, заточенья же и грабленья; не током простьцем, но и мнихом, игуменом и ереем безмилостив сый мучитель, другим человеком головы порезывая и бороды, иным же очи выжигая и язык урезая, и иныя распиная по стене и муча немилостивне, хотя исхитити от всех именье: именья бо бе не сыт акы ад»³.

После смерти ростовского епископа Пахомия в 1216 г. летописец проводил его хвалебным некрологом, начав с того, что «Се бе блаженный епископ избраник божий и истинный бе пастырь, а не наимник; се бе агня, а не волк, не бе бо хитая от чюжих домов богатства, ни сбирая его, ни тем хваляся, но паче обличаше грабителя и мздоимца, поревновав нраву Златоустаго и переходя от дела в дело уншее сиротами добре пекыйся, милостив зело к убогим и вдовицам... смирен, кроток, исполнен

¹ Житие Феодосия Печерекого // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. С. 331-333.

² Там же. С. 343, 385.

³ Цит. по: Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. С. 150.

книжного ученья, всеми делы утешая печальныя...»¹, т. е. подобен митрополиту Иоанну, о котором в летописи, за 125 лет до Пахомия, было сказано: такого «не бысть прежде в Руси, ни по нем не будет сяк»².

Исследователь нравов Древней Руси Б. А. Романов, оценивая характеристику Пахомия, подчеркнул: «Летописец... первым делом заявив, что то был пастырь на совесть: не лихоимец, не грабитель, не взяточник, а обличитель всех таковых», исключил образы, которые напрашивались сами собою³.

О нравах, бытовавших на Руси в XII-XIII вв., говорится в «Слове Даниила Заточника», написанном человеком, вышедшим из низших слоев общества и, скорее всего, принадлежавшим к княжеским «милостникам». Все «Моление» построено на противопоставлении социально-нравственных характеристик и соответствующих оценок: хороший князь — плохой князь, щедрый князь — скупой князь, щедрый боярин — скупой боярин, хорошие советчики князя — дурные советчики; друзья истинные — друзья ложные; богатый, которому всюду почет и все его знают — бедный, который никому не ведом и нигде ему нет пристанища.

Прося князя о помощи, Даниил отмечал: «...щедрый князь — отец многим слугам... Хорошему господину служба, дослужиться свободы, а злому господину служба, дослужиться еще большего рабства»⁴.

О положении женщины в семье и отношении к ней Даниил говорил почти в тех же выражениях, которые через триста лет вошли в «Домострой»: «Хорошая жена — венец мужу своему и беспечалие, а злая жена — горе лютое и разорение дому. Червь дерево точит, а злая жена дом своего мужа истощает. Лучше в дырявой ладье плыть, нежели злой жене тайны поведать: дырявая ладья одежду замочит, а злая жена всю жизнь мужа своего погубит»⁵. Расписав все беды, которые от злой жены придется на долю мужа, Даниил завершает все наставлением: «По-

¹ Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. С. 153.

² Там же. С. 153.

³ Там же. С. 153-154.

⁴ Памятники литературы Древней Руси XII в. М., 1980. С. 393.

⁵ Там же. С. 397.

слушайте, жены, слова апостола Павла: крест — глава церкви, а муж — жене своей. Жены, стойте же в церкви и молитесь богу и святой богородице, а чему хотите учиться, то учитесь дома у своих мужей. А вы, мужья, в законе храните жен своих, ибо нелегко найти хорошую жену»¹.

Рассуждения Даниила показывали, как совершался переход от относительной самостоятельности женщины к ее полному подчинению воле мужа. Вместе с тем летописи свидетельствовали об активной роли женщин-княгинь в Киевской Руси — не только Ольги, не только Ярославны. Начиная с «Поучения Владимира Мономаха», слова любви и уважения к женщине — вопреки церковному учению о ней как о «сосуде дьявола» — далеко не редкость. И «Слова», и «Поучения», и «Летописи» упоминали о благородстве, мужестве и стойкости женщины в годы суровых испытаний. Забота Владимира Мономаха о своей снохе, оставшейся вдовицей в плену у князя Олега, его глубокое уважение к матери, любовь к жене; самоубийство княгини Евпраксии после убийства Батыем ее мужа — достаточно красноречивые примеры духовной стойкости, взаимного уважения и любви. Согласно народным обычаям, работящая и энергичная женщина-крестьянка, мать, воспитательница детей пользовалась безусловным авторитетом и уважением. В былинах о богатырях русских героини испрашивали у матери благословения на подвиг, от нее ожидали доброго совета, заботы и участия.

В традиционных и популярных сборниках нравственных наставлений сочетались «мудрость древних» и фольклорная традиция. В них отражались простые нормы нравственности, соответствующие вековым традициям. Так, в «Пчеле» сказано о великой ценности дружбы: «Друг верный не изменится — и нет меры доброте его», «Истинного друга в напастях не бойся», «Друга ищи не того, кто любезен с тобой, кто с тобой соглашается, а крепкого советника, кто полезного для тебя ищет и противится твоим необдуманным словам». Понимание глубокой моральной ценности верности звучат в словах: «Не покидай старого друга, ведь новый не будет похож на него»².

¹ Там же. С. 397.

² Изборник. С. 215.

Высока в этих сборниках и оценка добродетели: «Не место может украсить добродетель, но добродетель место». Подчеркнуто в них и человеческое достоинство: «Имя и слава дороже человеку, чем красивое лицо», «Хорошая смерть человеку лучше дурной жизни» и т. п.¹ Мужество, честность, доброта, мудрость — добродетели, достойные человека: «Послушать умного человека — как при жажде холодной воды напиться», «Лучше ум копить, чем богатство лукавое»².

В осуждении богатства переплетались евангельская традиция, родоплеменные пережитки и отношение к богатству по чину и сану, характерное для феодализма. Недаром Даниил Заточник жаловался князю: «...богатый муж везде введом — и на чужой стороне друзей держит, а бедный в своей стороне ненавидим ходит. Богатый заговорит — все замолчат и после вознесут речь его до облак; а бедный заговорит — все на него закричат»³. Он осуждал и «глупого богача» в противопоставлении «умному бедняку». И хотя в «Менандре» отмечалось, что «богатого все считают мудрым», преобладали иные суждения: «Лучше малое имущество, добытое правдой, чем многое богатство — без правды», «Не богатый благоразумен, а тот, кто богатства не требует»⁴.

Как правило, изречения сборников не противоречат церковным наставлениям, но и не ссылаются на «премудрость господню». Описанные в них добродетели приобретаются самим человеком. Советы и рекомендации подразумевают, что человек по собственной воле может творить добро.

Многообразие источников, в той или иной степени отразивших типичные черты морали древнерусского общества и характер этических взглядов эпохи Киевской Руси, свидетельствует, что процесс перехода от родоплеменных отношений к феодальному обществу и связанное с ним распространение христианства и письменности отличались некоторыми своеобразными чертами.

¹ Изборник. С. 215, 221.

² Там же. С. 221, 219.

³ Там же. С. 227.

⁴ Там же. С. 219, 215, 217.

Прочность родоплеменных пережитков и сравнительно широкое распространение грамотности привели к раннему возникновению светской этической мысли. Постоянная борьба с кочевниками обусловила развитие патриотических чувств. Этим объясняется чрезвычайно высокая оценка патриотизма в произведениях древнерусской литературы, во взглядах киевских книжников, поддерживавших идею сильной великокняжеской власти как необходимого условия процветания и крепости Русской земли. Отношение к земле «отчич и дедич» выступало критерием обобщенной нравственной оценки светского и церковного деятеля. Характерна в этом отношении оценка русских князей в «Слове о законе и благодати» Илариона, «Слове о полку Игореве» и «Задонщине».

В это же время в житийной литературе формируется типичный идеал аскета-святого, соответствующий византийскому (афонскому) образцу. В нем аккумулируются христианско-ортодоксальные взгляды и выражена идея превосходства монашеской жизни, целиком отданной служению богу и заботе о спасении души.

§ 3. **ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В МОСКОВСКОМ ГОСУДАРСТВЕ (XIV-XVI вв.)**

Укрепление и развитие феодальных отношений в Московском государстве, процесс «собирания земель», усиление власти великого князя московского, освобождение от татарского ига, т. е. важнейшие изменения в экономических отношениях и политике, отразились в этических концепциях, связанных с православным богословием и с развитием политической мысли. Это была эпоха дальнейшего закрепощения крестьянства и жестокого подавления попыток князей и бояр отстоять свои «вольности».

В XV-XVI столетиях сложились основные черты абсолютной феодальной монархии, была провозглашена концепция «Москвы — третьего Рима», развивались формы государственного управления феодальной монархией, разрабатывались способствующие ее укреплению религиозно-философские и политические концепции. И все

это совершалось в острейшей идеологической борьбе различных слоев господствующего класса — светских и духовных феодалов, массовых выступлениях угнетенных — крестьян, ремесленников, городского люда — против своих угнетателей. Лозунгами этой борьбы становились те или иные еретические учения. Все эти силы и тенденции предстают в сложном, противоречивом переплетении, столкновениях, борьбе, взаимосвязях. Нередко первоначально частное и узкое направление идеологической борьбы приобретало широкий и неожиданный для его зачинателей резонанс. Так, например, борьба «иосифлян» и «нестяжателей» первоначально, казалось, была лишь «внутримонастырской» и сугубо теоретической проблемой богословских споров Нила Сорского и Иосифа Волоцкого. Нил напоминал о строгости монастырского устава «студитов», принятого еще в XI в. в Киево-Печерской лавре игуменом Феодосием, и выступал против непрерывного роста имущества монастырей, тогда как Иосиф Волоцкий отстаивал право монастырей на безграничное расширение своей экономической мощи, богатства — не считая это делом греховным. Эта дискуссия коснулась далеко не теоретического, а остро практического вопроса — борьбы светской и духовной власти за определенные преимущества, за укрепление своих позиций. Вот почему светская власть поддерживала «нестяжателей» — но в той мере, в какой она сама была заинтересована в уменьшении силы духовных феодалов. Идеи «иосифлян» выражали претензию духовной власти на первенствующее положение в Московском государстве.

Очевидно, что развитие этической мысли в таких условиях было достаточно сложным. Тенденции, сложившиеся в предшествовавший период, не исчезли, но серьезно изменились. «Союз церкви и государства способствовал постепенному оцерковлению всех жанров. Особенно усиливается церковное начало в литературе в эпоху татаро-монгольского ига и главным образом с того времени, как среди татаро-монгольских орд распространилось мусульманство. Борьба с татаро-монгольским игом становится не только национальной, но и религиозной задачей. Татары в летописи XIV-XV вв. постоянно называются агарянами, измаилтянами, сарацинами. В месте сбора

русских войск в Коломне на пути их против Мамая предварительно воздвигается самый крупный из всех русских храмов того времени — Успенский. Тем самым походу русских войск придавался религиозный характер»¹.

С укреплением церкви в Московском государстве еще шире, чем в Киевской Руси, стала распространяться византийская литература, как правило богословская. Исихастская концепция человека, идущая от сочинений Григория Синаита и Григория Паламы, встречала сочувствие православных ортодоксов. Им были близки мистические мотивы, психологизм, стремление не только этицизировать религиозную литературу, но и сделать светскую литературу проводником религиозно-нравственного наставления. Подчеркнутое морализаторство отличало, например, «Русский Хронограф» (первый его вариант составлен в Московском государстве в 1442 г. Пахомием Логофетом), в котором вся история представлена как собрание назидательных новелл о жизни и деяниях государей римских, византийских и русских князей, с обязательным религиозно-нравственным лейтмотивом и выводом. Так, повествование о Траяне завершалось сентенцией о беспощадности смерти: «...но и сей убо изчезе от житиа, во многих пожив победах». Как история, так и естественная история служат религиозно-нравственному воспитанию, ибо «вся вселенная», с точки зрения средневекового мировоззрения, представляет собой грандиозное «училище благочестия», в котором каждое живое существо является носителем какого-либо скрытого назидательного смысла»².

В церковной литературе XIV в., вслед за сочинениями паламитов, развивалась сложная система восхождения духа к божеству, учение о самонаблюдении, имеющем целью нравственное улучшение, раскрывалась целая лестница добродетелей. «Углубляясь в себя, человек должен был победить свои страсти и отрешиться от всего земного, в результате чего он достигал экстатического состояния созерцания, безмолвия»³. В этих трактатах еще

¹ Лихачев Д. С. Человек в культуре Древней Руси. С. 92.

² Там же. С. 84, 85.

³ Там же. С. 76.

нет характера как объединяющего, конкретно-исторического, но чувства даются укрупненно, независимо друг от друга, и их динамизм лишь подчеркивает их независимость от сознания или не существующей еще в литературе личности. «Богословские трактаты различали три вида внимания, три вида разума, учили о различных видах человеческих чувств, обсуждали вопросы свободы воли и давали довольно тонкий самоанализ»¹.

Одна из наиболее примечательных систем классификации психических свойств и моральных качеств была создана *Нилом Сорским* (1433-1508). Он исходил из положения, согласно которому главное внимание следует обращать не на внешнюю, обрядовую сторону, а на нравственное самосовершенствование. Отсюда следовала разработка психолого-этической концепции нравственных чувств. Нил Сорский различал пять периодов развития страсти: «прилог», «сочетание», «сложение», «пленение» и собственно «страсть». Ее отличительный признак — длительность, так как она неотступно преследует человека, поглощая все его помыслы и желания.

Восемь основных видов страстей — гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость, чревоугодие, сребролюбие, любовная страсть — подробно описаны Нилом Сорским. И хотя в основе их перечня — «семь смертных грехов», и поэтому в полном соответствии с христианской религиозной моралью человеческие страсти — явление отрицательное, и каждый человек должен бороться со своими страстями и одолевать их, внимание к страстям и их подробное и своеобразное описание, рекомендации воспитательного характера не лишены интереса и сыграли значительную роль в истории этики. Каждому из периодов развития страсти Нил Сорский дал подробную характеристику, основанную, как правило, на конкретном материале. Однако чувства человека рассматривались независимо от самого человека. Страсти обладали у него способностью к саморазвитию².

¹ Лихачев Д. С. Человек в культуре Древней Руси. С. 76.

² Д. С. Лихачев называет такой подход «психологией без психологии», добавляя, что страсти (чувства) рассматриваются при этом как нечто внешнее душе (Лихачев Д. С. Человек в культуре Древней Руси. С. 77).

С точки зрения развития этической мысли необходимо обратить внимание на то, что Нил Сорский был занят исключительно моральными чувствами и что его выводы обращены к воспитателям: поскольку страсти смущают разум и подавляют (и подчиняют себе) волю, необходимо отсечь «прилог», т. е. уничтожить страсть в зародыше; а если страсть уже поглотила человека, то нужно обратиться с «умной» молитвой к богу, во время которой человек мистически соединяется с богом¹.

Учение Нила Сорского о страстях содержало «принципиально новый подход к решению ряда проблем, как о нравственном совершенствовании, страстях, привлекало внимание к внутреннему миру человека. Это учение оказало большое влияние на современников (Артемия Троицкого, Вассиана Патрикеева и др.) и на последующее развитие этических представлений»².

Нил Сорский — идейный вдохновитель «нестяжателей», непосредственный участник острейшего столкновения с «иосифлянами». Суровый отшельник, живущий в заволжском скиту, Нил выступал против «права» монастыря владеть населенными землями, поскольку монахи должны жить своим трудом, питаться «от праведных трудов своего рукоделия и работы»³. «Стяжение», т. е. владение имуществом сверх необходимого, не только противоречит заповедям Христа, но и вредно для монахов. Об этом Нил писал в «Предании ученикам о скитской жизни» и в «Уставе монастырской жизни». Главное у Нила — его духовный аскетизм. Основные идеи Нила Сорского были использованы представителями ереси, равно как и его выступление против стяжательства в 1503 г. и одно из положений его «Устава»: «Не делаяй, да не яст»⁴. «Нил Сорский отрицал политическую роль монашества, выдвигал его нравственное, духовное значение. Преисполненные созерцательной религиозно-мистической лирики сочинения Нила как будто далеки от мирской суеты, однако предлагаемая им программа реорганизации

¹ В этом учении, бесспорно мистическом, отражена традиция исихазма.

² Очерки истории русской этической мысли. С. 37.

³ Там же. С. 35.

⁴ Там же. С. 118.

монашеской жизни отражала насущные интересы северного-русского черного духовенства»¹.

Интересы крестьян, сопротивлявшихся монастырской колонизации, и интересы бояр, полагавших, что секуляризация монастырских земель великокняжеской властью позволит им сохранить в неприкосновенности их земельные вотчины, отразила «Кормчая» князя-инока *Вассиана Патрикеева* (первая половина XVI в.). Доказывая, что «монастырям сел не подобает держать», Вассиан ссылаясь на интересы крестьян: примечательна апелляция к народу, исходящая от представителя боярской оппозиции официальной церкви².

Абстрактному «критицизму» Нила Вассиан придал реально-политическое и рационалистическое значение. Еще более резкую критику церкви дали представители так называемой новгородской и московской ереси конца XV — начала XVI в. (Федор Курицын, его брат Иван Черный). Они, отходя от споров «иосифлян» и «нестяжателей», писали о свободе воли («самовластии души»), связывая ее с распространением образованности. Московским митрополитом Зосимой были даже высказаны сомнения в бессмертии души и загробном блаженстве.

Все это не могло не обеспокоить церковных ортодоксов. *Иосиф Волоцкий* (1439-1515), глава «иосифлян», писал: «...ныне и в домех, и на путех, и на торжищех иноци и мирстии все сомнятся, вси о вере пытаются»³. А новгородский архиепископ Геннадий потребовал сжигать или вешать еретиков, сославшись на «опыт» католической инквизиции.

И хотя светская власть в лице Ивана III и Василия III сочувственно относилась к некоторым идеям еретиков, они вынуждены были учитывать огромную силу идеологического воздействия церкви. Было дано разрешение на проведение собора, который осудил обе ереси, но сравнительно мягко обошелся с самими еретиками. Тогда архиепископ Геннадий своей властью устроил в Новгороде публичное поругание и избиение еретиков в 1491 г. Собор

¹ *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. С. 178.

² См.: Там же. 178.

³ Цит. по: Очерки русской культуры XVI в. Ч. 2. М., 1977. С. 85-86.

1504 г. безоговорочно осудил ересь, «нераскаившиеся» были приговорены к смерти. Иосиф Волоцкий написал специальное послание против еретиков — «Просветитель». Иван Волк-Курицын, Дмитрий Коноплев и Иван Максимов были сожжены в деревянной клетке на льду Москвы-реки (1504). 50 лет спустя был осужден Матвей Башкин, дворянин, который отвергал официальную церковь, иконопочитание, обряды, критично относился к Священному писанию, творению «святых отцов», возмущался массовой практикой обращения в крепостничество крестьян, не верил в чудеса.

Наиболее радикальным из еретиков был Феодосий Косой, выходец из холопов, бежавший в Белоозеро, где и постригся в монахи. Он не только критиковал догмы Священного писания, но и выступал с проповедью равенства и братства всех людей и всех народов («иже суть во всех языках, яко вси людие едино суть у бога и татарове, и немци, и прочи языци»). Он решительно обличал лицемерие и жестокое преследование свободной мысли. Взгляды его получили широкое распространение и именно среди низших, наиболее угнетенных слоев общества, за что противники Косого называли его взгляды «рабьим учением»¹.

Беспощадное подавление самостоятельности мысли, особенно в области религиозно-учительной, коснулось даже Максима Грека, прибывшего в Москву для исправления церковных книг, но фактически поддержавшего «нестяжателей» и не оставшегося чуждым нуждам простых людей.

Максим Грек (1470-1555) «говорил о "философах" как о людях, вкусивших "художного ведения книжного, рекше грамотийскаго и ритарскаго и прочих чюдных учительств еллинских"», писал, что государству нужны не астрологи, а философы — «вводители истины и благочестия»².

Максим Грек создавал свои труды в зрелые годы, опираясь не только на богатый личный опыт, но и на знание противоборства различных социальных сил в начале XVI в.

¹ Там же. С. 92.

² См.: *Синицына Я. Б.* Максим Грек в России. М., 1977. С. 147.

«Наиболее осязаемый и весомый вклад в развитие русской общественной мысли XVI в. составил именно тот аспект "философии" Максима Грека, который состоял в разработке им проблем "практической морали". Его мораль носит ярко выраженный, отчетливый и вполне осознаваемый им самим социальный характер, она связана с социальной практикой. Его нравственные нормативы обращены к различным общественным группам, а также к лицу, находящемуся на вершине социальной иерархии, — к самому царю»¹.

Максим Грек подробно исследует проблематику свободы воли — и со ссылкой на Иоанна Дамаскина опровергает фатализм астрологов: они «лишают нас самовластного дара, им же почтены быхом от сотворшаго есме быти»². Утвердив идею о «самовластии», т. е. о том, что человек обладает свободой воли, Максим Грек ставит следующий вопрос: почему обладающий свободой выбора человек избирает иногда добро, иногда зло. Выводом является суждение: «Три суть подвизающий нас на добрая: естественная семена, и святыя силы, и доброе изволение. Три же суть подвизающий нас на злое: страсти, бесове и злое изволение»³. Таким образом, три фактора взаимодействуют при осуществлении человеком его «самовластного дара»: положительные природные задатки, которым противостоят «страсти»; сверхъестественные силы; человеческая воля.

Отсюда — необходимость выяснить природу «страстей», В «Беседе Души и Ума» указывается, что назначение самовластия — преодоление злых страстей; вновь Максим Грек подчеркивает значение собственной активности человека: «Самовластный дар твой познавай. Но подлежиши ни единой твари, точию создателю твоему единому»⁴; он стремится согласовать утверждение человеческой активности в рамках подчиненности христианским воззрениям, «подлинно христианской» этики.

Мыслителя выделяло среди книжников его времени глубокое знание христианского богословия и его этиче-

¹ Шишцына Я. В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 147.

² Там же. С. 190.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 191.

ских проблем, в том числе исследование религиозно-этической традиции в толковании души и страстей, восходящей к Платону. Именно в учении о страстях Максим Грек переходит к этико-социальным проблемам. «Корень всех злых сребролюбие и иже от того росты и еже немилостивно лихоимствовати и еже безбожно хищати чюжая стяжания» и далее: «...нелюбостязательным житием жити... обыче крототь даяти»; «прельстишася зель, иже всегда тшатся о умножении богатства и стяжаний»¹. Смысл всех рассуждений о «стяжании» у Максима Грека, в том числе и в поучении «Стязание о известном иноческом житии» (споре между любостязателем и нестяжателем), — в обличении и осуждении гнета, которому подвергается селянин от «стяжания» и «сребротезоимства». «Твоими труды, о немисленая, повеленна еси убогия питати, а не иных крови испивати лихвами, и служити иным, а не владети над иными»², — такова моральная максима, провозглашенная в «Беседе Души и Ума». Максим Грек осуждал не сам факт феодальной эксплуатации, но ее крайности, излишества. С горечью перечислял он тяжести бесчисленных крестьянских «трудоу», «деланий», «служений» в монастырских селах, которые обеспечивали монастырские «потребы». Защита «нестязательства», сочувствие селянину-труженику, критика своекорыстия монашества показывают, насколько внимателен был Максим Грек к наиболее острым проблемам своего времени.

Живой интерес к долгой борьбе «иосифлян» («стяжателей») и «нестязателей», к политическим и экономическим проблемам реальной жизни придавал сочинениям Максима Грека светскую направленность. Да и сам он своими переводами византийской литературы, участием в спорах по самым различным вопросам способствовал развитию светской этики, так как был хорошо знаком со многими видными деятелями первой половины XVI в. Большинство его социально-политических сочинений не только по духу, но и по букве — светские.

И хотя церковь — особенно в лице «иосифлян»-ортодоксов, пекущихся о «доброй вере», — жесточайшим

¹ Там же. С. 191-192.

² Там же. С. 200.

образом преследовала любое инакомыслие, не останавливаясь перед пытками и казнями, в конце XV — начале XVI в. усиливалась критика ортодоксального богословия и его этико-религиозной концепции. В переписке и сочинениях светских авторов звучат мотивы, далекие от кротости и терпения, безропотного следования наставлениям пастырей. «Ересь городов — а она собственно является официальной ересью средневековья — была направлена главным образом против попов, на богатства и политическое положение которых она нападала... средневековые бюргеры требовали прежде всего... дешевой церкви. Реакционная по форме, как и всякая ересь, которая в дальнейшем развитии церкви и догматов способна видеть только вырождение, бюргерская ересь требовала восстановления простого строя раннехристианской церкви и упразднения замкнутого сословия священников»¹. Слова Ф. Энгельса в полной мере справедливы при общей оценке новгородской и московской ереси конца XV в.

Как уже было сказано, взгляды еретиков разделяли многие представители низшего духовенства, а в Москве — даже митрополит Зосима, которому приписывают слова, якобы сказанные после того, как предреченный церковными ортодоксами в 1492 г. «конец света» не состоялся: «А что то царство небесное? А что то второе пришествие? А что то воскресение мертвым? Ничего того несть, умер кто ин, то умер, по та места и был»².

Важно подчеркнуть, что именно в среде московских еретиков (кружок Федора Курицина) рассматривались философско-этические вопросы и предлагались решения, прямо противоречащие церковной ортодоксии. В «Лаодикийском послании» Федора Курицина, в «Еллинском летописце», переписанном и прокомментированном Иваном Черным, осуждались грубые суеверия, аскетическое безбрачие, в противоположность ортодоксальной идее о предопределенности людских поступков божественным провидением (в духе паламитов) утверждалась свобода воли («самовластие души») — даже без ссылки на Иоанна Дамаскина, т. е. без того компромисса с ортодоксией, ко-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 361.

² Цит. по: Очерки русской культуры XVI в. Ч. 2. С. 88.

торый обосновывал Максим Грек. Жестокий разгром еретиков на церковном соборе, их судебное преследование, казни отнюдь не искоренили сомнений в непогрешимости религиозных догматов.

К середине XVI в. религиозная ересь расходится с проявлением просвещенного вольнодумства — примером чему служит публицистическая деятельность Федора Карпова, находившегося в переписке с Максимом Греком, Николаем Немчином — сторонником соединения римско-католической и православной церкви, и митрополитом Даниилом. Его критические замечания и сомнения касаются не столько догматики, сколько самых расхожих религиозно-этических принципов — в частности он подверг сомнению тезис о «терпении» и «долготерпении», т. е. самую первую из христианских добродетелей — смирение.

Возражая на увещания Даниила о «долготерпении», находящийся в опале Карпов писал: «В монастырех бо от братии никогда подобает оскудети тръпению»¹, но в миру общественная жизнь должна устраиваться на разумных законах. Не «терпение», а правда и закон лежат в основе справедливого государственного управления. В человеческой истории Ф. Карпов выделял три этапа развития «закона»: естественный закон, закон Моисея, закон христианский. Идеал царя-начальника — царь Давид — «гуслей игрец Давид», умеющий извлекать гармонию из разных струн.

«Закон» должен опираться на «правду» (справедливое его толкование) в интересах гармонии сословий. «Правда» — сочетаться с «милостью», которая выражается в том, что наказание должно служить не устрашению, а исправлению. Между тем, если бы все было «по правде», сословное деление обеспечивало бы процветание государства и соблюдение интересов всего народа. Рассуждение Ф. Карпова очень близко идеям «Валаамской беседы» — анонимного памятника XVI в. В этой беседе наряду с четко проводимой идеей отделения церкви и монашества от дел светских, от управления государством разработана система постоянно действующего земского

¹ Там же. С. 125.

совета (собора), который должен контролировать деятельность воевод, приказных и приближенных царя во избежание «бесчисленных властелиных грехов»¹.

Ф. Карпов подчеркивал, что существующее положение весьма далеко от взаимосвязи и гармонии «закона», «правды» и «милости»: «В нынешние времена мнози начальники на своих подвластных и сирых не призирают, но их под неверными приказъщиками погнетатися попускают, о страже должной стада порученного не радяще, под тяжкой работою терпения жити своих попускають»². Следствием гнета и несправедливости является возмущение страждущих — и за него в ответе сами власти. Рассуждение Ф. Карпова убедительно показывает, как возрастала роль служилого сословия в Московском государстве, сколь велика была потребность определенного государственного устройства.

Человеком, который попытался представить в единой социально-политической и философско-этической концепции взгляды на устройство Московского государства, занимаемое им место в мире и его исторические судьбы, был Иван Пересветов, выразитель устремлений служилого дворянства XVI в.

Иван Семенович Пересветов (середина XVI в.) идет значительно дальше Нила Сорского и его единомышленников, взгляды его шире, чем философско-религиозная этика Максима Грека. «Пересветова отличает новый подход к человеку, новое объяснение его назначения. Он отрицает принцип сословного деления и противопоставляет ему тезис о "самовластии" человека, придав ему смысл данного от природы равенства людей: "Бог сотворил человека самовластным и самому о себе повелел быть владыкой, а не рабом"»³.

В своих челобитных, излагая обстоятельства основания и взятия Царьграда, историю Магмет-Султана, опираясь на предсказания и сказания о «Москве — третьем Риме» (суть которого — в величии будущего Московского государства: «Два Рима падоша, третий стоит, четверг

¹ Очерки русской культуры XVI в. Ч. 2. С. 124.

² Там же. С. 127.

³ Очерки истории русской этической мысли. С. 37.

тому не быти»), Пересветов развивал учение о «правде» как справедливой форме правления. Объясняя падение Византии, Пересветов полагал, что виновники поражения — вельможи, которые своими раздорами, жадностью, небрежением погубили государство. И Пересветов высказывается за сильного государя, абсолютного монарха — «как конь под царем без узды, тако и государство без грозы». Именно служилые люди — опора царя, а поскольку они частично рекрутировались из холопов, Пересветов выступает за отмену холопства: «В котором царьстве люди порабощены, и в том царьстве люди не храбры и к бою не смелы против недруга: порабощенный бо человек срама не боится, а чести себе не добывает, хотя силен или не силен, и речет так: однако есмь холоп, иного мне имени не требует»¹. Устами своего героя он утверждает: «Бог не веру любит, — правду». Поставить правду выше веры — прямой вызов церковной ортодоксии. «Правда» — в неограниченном самодержавии, опирающемся на служилых людей. Но «правда» — это и справедливое государственное управление, способствующее развитию лучших нравственных качеств, тогда как рабство — наоборот, источник всяческого зла: «...которая земля порабощена, в той земле все зло сотворяется»².

Характерно, что в светских этических концепциях (или социально-политических учениях с существенными этическими аспектами) сближаются понятия «закон» и «добро», «справедливость» и «правда», т.е. право и мораль. По смыслу рассуждений Ивана Пересветова, именно законность, справедливое правление государя благоприятствуют развитию и укреплению здоровых нравов, формированию людей с высокими моральными качествами.

В дискуссиях «иосифлян» и «нестяжателей», а затем — в жестких установлениях «Стоглава» выработывалась и утверждалась догматическая основа православной христианской этики, спустя триста лет получившая выражение в формуле реакционнейшего консерватизма: «Самодержавие, православие, народность».

¹ Там же. С. 128.

² Там же. С. 38.

В трудах московских книжников, служилых людей — от Максима Грека до Ивана Пересветова — закладывались основания светской этики, осмысливалась связь морали и права.

Особое место в памятниках нравоучительной литературы занял свод практической, житейской морали — «Домострой»¹, составленный протопопом *Сильвестром* (ум. ок. 1566). «Домострой» был обобщением взглядов идеологов феодального общества на практику быта и обобщением самой этой практики.

В эпоху развитых феодальных отношений «Домострой» сыграл существенную роль в закреплении системы морали, типичной для русского феодального быта. И хотя его положения не были законом, закреплённые обычаем и традицией, они оказались во многом даже прочнее и, главное, долговечнее законов. «Домострой» включал: 1) правила веры; 2) правила относительно почитания царя и светской власти; 3) отношение к представителям духовной власти; 4) общие житейские правила; 5) хозяйственные, экономические указания, «Домострой» — не исторический рассказ, а сборник правил и наставлений о том, как должно жить².

Стоит привести характеристику «Домостроя» видным деятелем освободительного движения 60-70-х гг. XIX в. Н. В. Шелгуновым: это «кодекс всей накопившейся в народе нравственной и практической мудрости, продиктованной всеми предыдущими, установившимися общественными и религиозными порядками»³.

«Домострой» примечателен своей сугубо практической направленностью: все правила и наставления его даны не отвлеченно, но конкретно, так, как они могут (и должны) исполняться. В нем говорится не о «праведном житии» вообще, а указываются конкретные добродетели, в каких оно выражается; не только называются добродетели, но и дается пример их исполнения. При выяснении причин и мотивов поступков автор «Домостроя» не ограничивался общей формулой — «это угодно Богу и во спасение души», но подчеркивал роль земных

¹ Домострой. СПб., 1902. С. 114.

² См. об этом: *Порфирьев И.* Значение Домостроя в литературе и отношении его к современной жизни // Домострой. С. 122-124.

³ Очерки истории русской этической мысли. С. 38.

оснований для нравственного поведения: роль общественного мнения (похвала праведного, осуждение неправедного образа жизни и т. п.). В гибком приспособлении к обстоятельствам «Домострой» уклончив, и в нем делаются уступки жизни «в ущерб истине и справедливости». В правилах «Домостроя» весьма заметны принципы «уклончивости, применительности и угодливости». В этих принципах очень четко звучал голос Даниила Заточника, проявлялась характернейшая черта зажиточного и преуспевающего горожанина, стремившегося «пробиться», достичь успеха в жизни.

Собственно нравственные (как правило, религиозно-нравственные) наставления «Домостроя» изложены в разделах о почитании бога, духовной и светской власти. Основные правила и добродетели христианина изложены в разделе «Како любити Бога отъ всея душа; такоже брата своего; и страхъ Божій имети, и память смертнюю». Прежде всего надо возлюбить бога и всякого христианина, творить добро по заповедям бога: «Возлюбиши Господа отъ всея душа, и страхъ Его да будетъ во сердце твоємъ, праведенъ буди и истененъ и смиренъ, очи долу поницая, умъ же къ небеси простирая умеленъ къ Богу и человекомъ приветливъ. Печалнаго утеши, терпеливъ въ напастехъ и недоеадитель, всякому человеку щедръ, милостивъ, нищекормилецъ, странноприимникъ, скорбенъ греха ради, весель о Боге, алчень буди отъ пьянства и жадень отъ объядения, кротокъ, не словохотень, не залтолюбецъ, но друголюбецъ, не гордь, боязливъ передъ Царемъ, готовъ въ повеленіи его, въ ответехъ сладокъ, часто молитвенникъ, разуменъ трудникъ къ Богу и не осудникъ всякому человеку, поборникъ обидимымъ, не лицемеренъ, чадо евангелія, сынъ воскресенія, наследникъ будущія жизни о Христе Иисусе Господне нашемъ»¹.

«Домострой» требовал безусловной покорности богу и царю, «властямъ предержажимъ», ссылаясь на апостола Павла: «вся владычества отъ Бога учинена суть: да, аще кто противится властелемъ, то Божію повеленію противится»². По этимъ рекомендациямъ можно судить,

¹ Домострой. С. 7-8.

² Тамже. С. 9.

насколько ортодоксальное духовенство преуспело в насаждении религиозных ритуалов и обрядов.

«Домострой» охватывал жизнь православного христианина от рождения до смерти. Он подчинял его сознание и поведение выработанным веками нормам, в значительной части ставшим привычкой, традицией.

Важное место в «Домострое» занимают вопросы воспитания детей. Вопросам семейного воспитания посвящены главы: «Како детей своихъ воспитати во всяком наказаніи и страхе Божіи», «Како чадъ воспитати; съ наделкомъ замужъ выдати», «Како дети учити и страхомъ спасти» и, наконец, «Како детем отца и матери любить, и беречи, и повиноватися имъ, и покоити ихъ во всемъ». Лейтмотив этих разделов — беспрекословное, безоговорочное, полное подчинение родительской власти и поддержание отцовского авторитета строгостью и суровыми телесными наказаниями: «Казни сына своего отъ юности его и покоить ты на старость твою, и дасть красоту душе твоей»¹.

Строжайшими карами грозил «Домострой» непокорным и неблагодарным детям: «Аще ли кто злословить, или оскорбляетъ родителя своя, или кленеть или лаеть: сій предъ Богомъ грешень, отъ народа проклять»². Но вместе с обещанием суровых кар «Домострой» взывал к любви детей к родителям, к их нравственному долгу: «Не забывайте труда матерня и отцова, яже о васъ болезноваша, и печалии быша; покойте старость ихъ, и о нихъ бол'езнуйте, яко же они о васъ»³.

В «Домострое» подчеркивалась важность трудолюбия и мужа, и жены; они всем чадам и домочадцам пример: сами без дела не сидят и никому не позволяют «соромно» время проводить.

Муж — полновластный господин в доме, в его власти и дети, и жена; все наставления жене — от мужа, ее первая добродетель — повиновение мужу.

От конкретных правил в «Домострое» делался переход к общему противопоставлению несправедливого и праведного человеческого жития. Неправедное житие — это житие того, кто «чинить всякую неправду и насиліе и оби-

¹ Домострой. С. 17

² Там же. С. 18.

³ Там же. С. 19.

ду: сильно отойметь, возьма избидить; а на суседстве кто не добръ...»¹ Важно отметить, что «злотворение», осуждаемое в «Домострое», конкретно и имеет четкое социальное содержание: неправеден тот, кто «или въ селе, на своихъ християнъ, или на приказе, или на власти, дани тяжкія и всякіе уроки незаконные накладываетъ.., или въ работу, неповинныхъ лукавствомъ или насиліемъ охолопить...»² И, напротив, праведное житие — того, кто никого не «изобидел», «судить праведно и нелицемерно, всемъ равно, богату и убогу, и ближнему и дальнему...»³

В заключение Сильвестр наказывал сыну следовать его собственному примеру — творить только добрые дела, о бедных и сирых заботиться: «Имей, чада, истинную правду и любовь нелицемерную ко всемъ... Чево самъ не любишь, того и другу не твори... Да держися, чадо, добрыхъ людей, во всякихъ чинехъ, и ревнуй добрымъ деломъ ихъ...»⁴

Таким образом, «Домострой» в известном смысле подводил итог всему опыту взаимоотношений в феодальном обществе, отправляясь от общих религиозно-этических принципов и доходя до подробнейшей оценки повседневного поведения человека — и в быту, и в «служении». Образцом нравственного поведения в «Домострое» представлен «богобоязненный и законопослушный государев подданный». В его обязанности прежде всего входят: честное исполнение «долга перед Богом и Царем», соблюдение всех правил жизни в сословном феодальном обществе, безусловное подчинение авторитету церковному и светскому. Все это следовало исполнять «с разумом» и с сознанием ответственности за соблюдение и укрепление «добрых нравов» и «жизни праведной». «Домострой» подробно описывал «жизнь неправедную», все характерные (и достаточно широко распространенные) отступления от требований христианско-феодальной морали, не просто перечисляя «смертные грехи», но и осуждая те явления, которые прочно вошли в «обычай» феодальной Руси⁵.

¹ Там же. С. 25.

² Там же.

³ Там же. С. 26.

⁴ Там же. С. 63, 65.

⁵ См.: Там же. С. 25-26.

§ 4. ВЫВОДЫ

Этические учения в Киевской Руси возникли в эпоху укрепления княжеской власти, распространения письменности, принятия христианства. Традиционные нормы родоплеменной морали, освященные языческим культом, переосмысливались, приспособлялись к евангельским заповедям, а евангельские заповеди видоизменялись под давлением прежних традиций.

Переводы Священного писания и произведения виднейших византийских богословов и проповедников, сборники изречений мыслителей древности, нередко созвучные правилам практической житейской морали, «Хроники» византийских историков предоставляли разнообразную пищу для ума. На рубеже XI-XII вв. появились оригинальные произведения, обращенные к собственно этическим проблемам.

Сподвижники Ярослава Мудрого и Владимира Мономаха положили начало светской этической мысли. Иларион, Климент Смолятич, Кирилл Туровский в традиционную форму церковной проповеди умели вложить злободневное, обращенное к земным проблемам содержание. Среди ранней светской этической литературы XI в. особый интерес представляет «Изборник 1076 г.», составленный неким Иоанном.

Из 48 статей сборника большинство обращены к проблемам морали. Даже первая статья, посвященная значению чтения, подчеркивала нравственный аспект знания: «Добро есть, братие, почитание книжное... Красота воину оружие и кораблю ветрила — тако и праведнику почитание книжное»¹.

В последующих статьях «Изборника...» говорилось о правилах поведения людей: о почитании родителей, об отношении к жене, о наказании детей. «Изборник...» в известной мере был первым оригинальным славянским вариантом «Домостроя» или «Наставлений» подобно «Советам и рассказам» Кекавмена. В нем рекомендовалось

¹ Цит. по: *Водовозов Н.В.* История древней русской литературы. М., 1972. С. 38-39.

сохранять тайны, скрывать мысли, скромно держать себя на людях.

В центре внимания Иоанна — острота социальных противоречий, моральное осуждение чрезмерной алчности богатых и увещание в терпении, обращенное к бедным: «Яко дьва розбоя есть: един, иже съвлачить с убогаго. Другой же, иже не одежать убогаго, а имение имея, та есть истинны разбойник»¹. Автор призывал к щедрости и считал, что лучше раздавать милостыню неимущим, чем жертвовать на церковь. В «Изборнике...» осуждается несправедливость к нуждающимся: «Почто младенци мьруть, а друзии перстареются, и како друзии правьднии суште мало живут, а друзии зьло творяште много лета живут, а друзии добри сушите без детей суть и убози, а друзи нечествиви суште дети имуть в богатство и добру жизнь»².

Иоанн предостерегал богатых и знатных, искал пути примирения с народом, чтобы предупредить взрыв народного возмущения, подобный восстанию 1068 г. Он угрожал непокорным, рекомендовал не слушать крамольных речей. Иоанн считал, что спасением от злых дел и крамольных разговоров должны быть терпение, трудолюбие и послушание: «Послушьливу быти до съмерти, труджтися до съмерти»³.

Призыв к примирению был продиктован не только социальными интересами власть имущих, но и сознанием необходимости сплоченности всего народа перед постоянными, из года в год повторявшимися набегами кочевников на Русь.

От «Слова о законе и благодати» Илариона, идеи защиты народа от кочевников в «Изборнике 1076 г.» к «Словам» Кирилла Туровского развивалась основополагающая идея русской этической мысли — идея патриотизма. С позиций патриотизма оценивалась в «Изборниках» и «Летописях» деятельность того или иного князя. Защита идеи «самодержавства» великого князя киевского обосновывалась тем, что только сильное государство

¹ Там же. С. 39.

² Там же. С. 40.

³ Там же.

способно противостоять набегам кочевников. Если в светской этике и в былинном эпосе образцом добродетели считался защитник родной земли, а худшим из худших — тот, кто предавал родную землю, идеалом религиозно-этическим был монах-отшельник, отринувший все земное и посвятивший себя богу. Основатели первого и крупнейшего из монастырей, Киево-Печерской лавры, взяли за образец устав Студитского монастыря в Константинополе и учение исихазма — наиболее реакционную, мистическую концепцию, с ее проповедью неприятия мира и безразличия ко всему мирскому. Эта концепция поддерживала тенденцию к феодальной раздробленности в противоположность идее централизации. Непрерывно возраставшее дробление уделов и княжеские усобицы, сурово осуждаемые в «Слове о полку Игореве», сыграли роковую роль в испытаниях XIII-XIV вв. — времени ордынского ига.

«Повести», «Слова» и «Летописи» XIII-XIV вв. — не только скорбные документы о разорении и гибели; в них говорилось о стойкости, готовности пожертвовать собою в неравной борьбе с поработителями. Повсеместно передававшиеся от поколения к поколению былинные циклы, прославлявшие богатырей, оборонявших русскую землю, воспитывали патриотические чувства народа. Произведения устного и письменного творчества пробуждали стремление к борьбе за освобождение от ненавистного ига.

Центральным событием XIV в. стала битва на Куликовом поле. В летописных рассказах, многочисленных «Повестях» и, особенно, в «Задонщине», автор которой проводил параллель со «Словом о полку Игореве», выразилась гордость от сознания великой победы.

Развитие и укрепление Московского княжества и его превращение в Русское государство привело к существенным переменам в социально-экономической и духовной жизни русского общества. Усиление феодальной эксплуатации, превращение монастырей и высшего духовенства в крупных землевладельцев, борьба духовных и светских феодалов с великокняжеской властью требовали идеологического обоснования и обусловили полемику между представителями ортодоксально-церковной и светской

этической мысли. Соппротивление крестьян гнету феодалов, быстрое развитие городской жизни и традиционная оппозиция Новгорода и Пскова — «вольных городов» — самодержавным устремлениям московских князей выразились в возникновении ересей.

Взаимоотношения между светской властью и церковью, светскими и духовными феодалами, пройдя через коллизии внутрицерковной борьбы «нестяжателей» и «иосифлян», выработку единой позиции по отношению к ересям, были оформлены государственными актами и соборными постановлениями. В религиозно-этической сфере окончательно победила ортодоксально-консервативная концепция, опиравшаяся на взгляды исихастов. Церковь в полной мере стала средоточием всего консервативного, косного, враждебного какой бы то ни было новой идее.

Одновременно со второй половины XIV в. возникали и получили развитие в Новгороде, Пскове и Москве еретические концепции [ереси стригольников (XIV в.), московских и новгородских антитринитариев (XV — нач. XVI в.), ересь Феодосия Косого (XVI в.)]. Если первые русские еретики занимали антицерковную позицию и временами пользовались поддержкой светской власти, то к XVI в. ереси приобретали все более четкую антифеодальную направленность, о чем свидетельствуют взгляды Феодосия Косого. Ссылаясь на апостольские деяния, Феодосий Косой отрицал феодальные отношения господства и подчинения, утверждал равенство всех людей и выдвигал требование имущественного равенства. Изложение его взглядов в «Письме половца Ивана Смеры», написанном одним из учеников Феодосия — Андреем Колодынским, — явилось первым документом русского свободомыслия.

Обогащение и усложнение этической проблематики на рубеже XV и XVI столетий выразилось в острополемичном обсуждении нравственного смысла государственной власти и образа идеального правителя. Практическая политическая важность этих вопросов отразилась в сочинениях монаха Филофея и светских трудах Ивана Пересветова в связи с концепцией «Москва — третий Рим», переписке Ивана Грозного с Андреем Курбским,

в анонимной «Валаамской беседе» и в полемике Федора Карпова с митрополитом Даниилом.

Углубление интереса к субъективной стороне морали, к анализу индивидуального нравственного сознания проявилось в этико-психологических трудах Нила Сорского и Максима Грека. Понять свое жизненное предназначение, цель жизни, с точки зрения Максима Грека, должен каждый человек. Человеческие способности слагаются из душевных добродетелей и дара быть искусным в духовной деятельности. И смысл этого дара — просвещать человечество¹. Этический идеал Максима Грека противостоял устремленному к богу, безразличному к миру, погруженному в мистическое самоуглубление идеалу исихастов (паламитов).

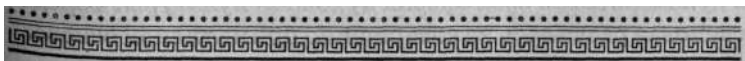
Таким образом, в конце XVI в. оформились три направления развития русской этической мысли: религиозно-этическое, выражавшее ортодоксальную точку зрения; светская этика (Иван Пересветов, Максим Грек, отчасти «Домострой»), связавшая социально-политические и этические, правовые и нравственные проблемы; третьим направлением, появившимся в XVI в., была мысль, оппозиционная по отношению к официальной церкви («нестяжатели», стригольники), а затем и к государственной власти (ересь Феодосия Косого).

¹ Громов М.Н. Максим Грек. М., 1983. С. 167.



VII

ЭТИЧЕСКИЕ
УЧЕНИЯ
В ЗАПАДНОЙ
ЕВРОПЕ



Развитие феодальных отношений в Западной Европе охватывает период с V по XI вв. Оно совершалось на основе своеобразного синтеза отношений позднеантичного общества и экономического уклада родоплеменных объединений варваров. Постепенно формируется иерархическая структура, которая становится типичной социально-политической организацией господствующего класса в феодальной Европе.

Все сословие феодалов было связано системой вассальных отношений: крупнейшие феодалы (князья) были вассалами короля, в свою очередь вассалами князей были графы и бароны — и так до рыцарей — самого многочисленного и низшего разряда среди светских феодалов. Взаимоотношения между представителями сословия феодалов были строго ритуализированы и регулировались нормами рыцарского кодекса чести, восходящего к правилам взаимоотношений в княжеской дружине эпохи варварства, с включением некоторых христианских заповедей.

На рубеже XI-XII вв. окончательно сложилась характерная для развитого феодализма экономическая и политическая структура, с четко выраженным социальным статусом каждого из сословий.

Светские и духовные феодалы господствовали экономически, политически и духовно.

Безраздельное господство в духовной жизни средневековья религиозной, христианской идеологии закреплялось интересами господствующих классов и монополией духовенства во всех сферах духовной культуры. «Средневековье развилось на совершенно примитивной основе.

Оно стерло с лица земли древнюю цивилизацию, древнюю философию, политику и юриспруденцию, чтобы начать во всем с самого начала. Единственным, что оно заимствовало от погибшего древнего мира, было христианство и несколько полуразрушенных, утративших всю свою прежнюю цивилизацию городов. В результате, как это бывает на всех ранних ступенях развития, монополия на интеллектуальное образование досталась попам, и само образование приняло тем самым преимущественно богословский характер. В руках попов политика и юриспруденция, как и все остальные науки, оставались простыми отраслями богословия и к ним были применены те же принципы, которые господствовали в нем. Догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона... А это верховное господство богословия во всех областях умственной деятельности было в то же время необходимым следствием того положения, которое занимала церковь в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»¹.

Религиозно-этическая концепция католицизма, получившая завершение в этическом учении Августина Блаженного в начале V в., стала официальной доктриной, господствовавшей без существенных изменений до конца XIII в., когда она была реформирована и приспособлена к условиям позднего средневековья Фомой Аквинским. Борьба против этой концепции неизбежно оказывалась антифеодальной, а в оценке ортодоксального духовенства — ересью, поскольку свое идеологическое оформление получала в том или другом еретическом учении. Философско-этическим отражением еретических, антифеодальных движений было средневековое европейское свободомыслие (Пьер Абеляр, Сигер Брабантский).

В истории этики европейского средневековья невозможно ограничиться только борьбой ортодоксов и представителей свободомыслия, поскольку и те и другие принадлежали к относительно замкнутому кругу университетски образованных латинистов. Нормы светской морали, весьма различные для разных сословий феодального общества,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 360-361.

равно как и народная критика господствующей морали находили выражение в героическом эпосе, рыцарском романе, поэзии трубадуров и миннезингеров, в народных сказках, фабль, шванках.

Изложение практических правил рыцарской морали содержалось в «Зерцалах», прототипом которых послужило «Зерцало воина», составленное в VI в. Как правило, в «Зерцалах» сочетались христианская мораль и мораль воина, служившего своему сюзерену¹. К VIII-IX вв. широкое распространение получил кодекс рыцарской чести, а со времен первых крестовых походов XII—XIII вв. — уставы рыцарских орденов². Предписания, касающиеся поведения и образа жизни монашества, оформлялись в монастырских уставах. Развитие средневековых городов, разнообразие ремесленной деятельности и все более широкое распространение торговли обусловили появление уставов ремесленных цехов и купеческих гильдий. В документах подобного рода правовые и моральные нормы соединялись с профессионально-производственными правилами и регламентациями. Своеобразное сочетание житейских правил, этических норм и рекомендаций врачебно-профилактического характера отличало «Салернский кодекс здоровья»³, составленный Арнольдом из Виллановы на рубеже XIII-XIV вв. В этих сочинениях, не вступающих в прямое противоречие или отрицание христианской морали, нормы которой теоретически обосновывались в ортодоксальных и неортодоксальных религиозно-этических концепциях, нередко содержались предписания весьма отличные от закрепленных церковной традицией. Причина такого несоответствия была связана с тем, что нормы светской морали касались практической деятельности членов определенных сословий, обращались непосредственно к земным интересам людей. Однако важнейшим элементом идеологии и обыденного сознания европейского средневековья оставалась христианская мораль.

¹ См. об этом: *Бессмертный Ю. Л.* Мир глазами знатной женщины IX в. // *Художественный язык средневековья.* М., 1982. С. 83-107.

² О рыцарях и «кодексах чести» рыцарей см.: *Кардини Ф.* История средневекового рыцарства. М., 1987; *Король Артур и рыцари Круглого стола.* Рыцарская энциклопедия. М., 1994.

³ Салернский кодекс здоровья, написанный в четырнадцатом столетии философом и врачом Арнольдом из Виллановы. М., 1970.

§ 1.
МОРАЛЬ
РАННЕФЕОДАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА
(V-IX ВВ.)

В период складывания раннефеодальных отношений в Европе совершался переход от обычного права и родоплеменной морали к нормам морали феодального общества. Если этика христианства, как часть вероучения, была тщательно разработана отцами церкви к VI в., практическая мораль, которой следовали племена в эпоху великого переселения народов и позднее, получила отражение в эпосе — от исландских и ирландских саг до «Песни о Роланде», «Песни о Нибелунгах», цикле сказаний о короле Артуре и рыцарях Круглого стола¹. Последовательное рассмотрение этих памятников литературы дает достаточно полное представление о характере перехода от нравов позднего родоплеменного общества, уже затронутого появлением имущественного и социального неравенства к нормам раннефеодальной морали, зафиксированным в «Варварских правдах» и эпических поэмах.

В наиболее раннем произведении скандинавского эпоса — «Речи Высокого» — получила выражение практическая мораль, свободная от религиозности. В ней нет и следа христианской морали, вместе с тем нет и упоминаний языческих богов, веры в магию или в силу судьбы. Это стиль тех моральных наставлений, которые сложились в гуще жизни, выразив не идеал, но, скорее, житейские правила. В «Речах Высокого» одобрялись смелые, щедрые, гостеприимные, осмотрительные, умные и осуждались трусливые, жадные, неосторожные, глупые. Утверждалось в них правило равного воздаяния: даром за дар, добром за добром и злом за зло.

¹ В книгах о рыцарстве подробно изложены нравы и обычаи рыцарей, их моральный кодекс, в котором определяющими нормами были защита рыцарской чести, клятва верности своему сюзерену и, позднее, «служение прекрасной даме», а также перечислялись умения, какими должен был овладеть будущий рыцарь до своего посвящения: уметь плавать, ездить верхом, владеть копьём и мечом, слагать стихи в честь прекрасной дамы, играть в шахматы. Последние два умения — следствия крестовых походов и культурное влияние «неверных, сарацинов», т. е. арабоязычной культуры. См. об этом: *Рунд Д. Ж.* История рыцарства. М., 1996; *Иванов К. Ф.* Многоликое средневековье. М., 1996; *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. М., 1987; *Мелори Т.* Смерть Артура. М., 1978.

В «Речах Высокого» жизнь расценивалась как бесспорное благо:

Лучше живым быть,
Нежели мертвым...
Ездить может хромой,
Безрукий — пасти,
Сражаться — глухой;
даже слепец
до сожженья полезен —
Что толку от трупа!¹

Вместе с тем признание ценности жизни не означало оправдания трусливого цепляния за жизнь. Напротив, спокойное убеждение в том, что все люди смертны, рождало презрение к смерти и уважение к тому, кто без страха и сожаления встречал смерть. Выше жизни — посмертная память и слава в подвигах.

Счастье многообразно и надо уметь видеть лучшие стороны жизни. Продолжение рода, связь с родом необходимы для счастья. Уязвленная родовая честь, непочтительное высказывание о женщинах, просто острое слово воспринимались болезненно. Оскорбительный намек, «поносный стих» («нид») могли, по мнению людей раннего (да и позднего) средневековья, вызвать беду.

Своеобразие соединения принятого христианства с требованиями родо-племенной морали наиболее ярко проявлялось в отношении к закону родовой мести. Так, в «Саге о названных братьях» пятнадцатилетний Торгейр отомстил за убийство отца: «Всем, кто слышал эту новость, казалось удивительным, что юнец убил такого воинственного хёвдинга и такого доблестного воина, как Ёдур. Однако это не было удивительным, ибо творец мира создал и вложил в грудь Торгейра такое бесстрашное и твердое сердце, что он ничего не боялся и был так же бесстрашен во всех испытаниях, как лев, И поскольку все хорошее создано богом, то и бесстрашие создано им и вложено в грудь храбрецам вместе со свободой делать, что они хотят, добро или зло. Ибо Христос сделал христиан своими сыновьями, а не своими рабами, и он награждает всех по заслугам»². В подобной интерпретации могу-

¹ Старшая Эдда. М.; Л.; 1963. С. 21.

² *Стеблин-Каменский М. И. Мир саги.* Л., 1971. С. 91-92.

щества Христа нет ничего ни от непротивления злу насильем, ни от униженности и смирения, ни от августиновского отрицания свободы воли в добре.

В Ирландии христианство распространилось в IV-V вв., а в Исландии — на рубеже VIII-IX вв., одновременно с ее заселением, и в обоих случаях оно мирно уживалось с язычеством, освящая старые установления родоплеменной морали. Напротив, в Дании и Норвегии, где в распространении христианства были заинтересованы конунги (короли), они насаждали его огнем и мечом. В древнеисландских сагах о королях и епископах «не рассказывается ничего, что могло бы свидетельствовать о том, что христианство производило на язычников впечатление превосходством своей морали... язычники принимали христианство... потому, что король пытками, казнями и запугиванием, адскими мучениями принуждал их принять христианство или как-нибудь иначе убеждал их в том, что христианский бог сильнее языческих богов или просто что он, Олав, сильнее язычников»¹.

Для раннего средневековья типично приспособление христианского вероучения к пониманию системы ценностей родоплеменной морали. При оценке житейских ситуаций нередко это оказывалось возможным. Значительно сложнее обстояло дело с пониманием счастья, смысла жизни, смерти и бессмертия. Честь и слава считались высшими ценностями в исландских и ирландских сагах и в песнях викингов. Отстаивание чести часто вело к вражде. Гибель отца, сына, брата, оскорбление матери или сестры требовали воздаяния по принципу — жизнь за жизнь. Так, в «Песне Креки», сложенной, по преданию, женой Рагнара Ладброка, чтобы воодушевить своих детей на месть за отца, убитого королем Нортумбрии Эллой (IX в.), прославлялись кровавые деяния норманнов в Ирландии:

...Мы мечами ударили, утром игру мы затеяли —
Битву веселую там в Линдисейрре с тремя королями.
Немногим уйти невредимым тогда посчастливилось:
С волком сокол бился за мясо, пожирала людей волчья пасть
Кровь ирландцев потоком лилась на берег морской².

¹ Там же. С. 96.

² Цит. по: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 16. С. 517.

Оценивая эту песнь, Ф. Энгельс отмечал, что в ней «древнеязыческая дикость как бы в последний раз проявляется во всей своей силе»¹.

Необходимость приспособить христианское вероучение для новообращенных варваров привела к четкой дифференциации задач духовенства. Высшие деятели церкви и богословы развивали христианскую догматику и религиозно-философские концепции, а низшее духовенство, клирики, непосредственно обращавшиеся к мирянам в своих приходах, вынуждены были считаться с традиционным мировоззрением недавних язычников.

Основанием церковной иерархии в раннее средневековье стал церковный приход. «...В рамках этой низовой, первичной молекулы структуры церкви в значительной мере и сосредоточивалась жизнь народа; во всяком случае, духовная и светская власти добивались того, чтобы приход полностью и до конца вытеснил иные человеческие объединения, церкви не подчиненные. В приходе осуществлялся идеологический и нравственный контроль над местным населением»². Как правило, священник был единственным грамотным человеком в приходе, что усиливало его и без того непререкаемый авторитет как духовного наставника.

Практическими пособиями, помогавшими толковать религиозно-нравственные проблемы, были произведения агиографической (житийной) литературы, приспособленные для народа; пособием для исповеди служили покаянные книги). О характере и способах увещания паствы и воспитания ее в страхе божием говорят «Видения» — весьма своеобразный жанр, возникший в V-VI вв. и получивший широкое распространение.

Создатели «Житий святых» — клирики, нередко видные деятели римско-католической церкви: папа Григорий I Великий (ок. 540-604), епископ Григорий Турский (ок. 540 — ок. 594), римский архиепископ Хинкмар (IX в.), Цезарий Гейстербахский (XIII в.), Рудольф Шлеттштадский (XIII в.). В той или иной степени они должны были считаться с прочностью нравственных иде-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 16. С. 517.

² Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 133.

алов и традиций, заключенных в эпосе. О живучести героических идеалов «варварской эпохи» свидетельствует христианская поэзия на германских языках. Так, в поэме «Хелианд» («Спаситель»), созданной в Саксонии в начале IX в., евангельское сказание о страстях господних превратилось в историю о воинственном конунге — Христе и его апостольской дружине. Борьба между силами добра и зла представлена в ней не конфликтом двух принципов, а вооруженной враждой. «Агнец божий» превратился в «славного вождя», раздающего не благословения, а щедрые подарки. Вера в Спасителя истолковывается как верность дружинников вождю. Сатана оказывается воплощением неверности, а Иуда — нарушителем присяги¹.

Известный исследователь средневековой культуры А. Я. Гуревич пишет: «Воинственному конунгу, бесстрашному герою, побеждающему и погибающему на поле битвы, верному дружиннику, который служит своему господину за подаренные ему оружие и запястья, клирики должны были противопоставить святого — праведника, воплощающего иные, прямо противоположные эталоны поведения... святой выступает в качестве идеального образцового христианина, носителя всех моральных достоинств: доброта и бескорыстие, милосердие и любовь к ближнему, всепрощение и смирение... В конечном счете благочестивый облик святого восходил к евангельскому образцу — жизнь святого так или иначе всегда есть "подражание Христу"... Не меньшее впечатление на массу должна была производить и та сторона личности святого, в которой его святость обретала особенно наглядное и, главное, действенно-активное проявление, — его способность творить чудеса... Из житий с полной ясностью следует, что в облике святого народ чтит преисполненного благодати и милосердия и увенчанного нимбом мага»².

Парадокс соединения, противоречивого синтеза языческого и христианского мировоззрения находил выражение в компромиссе — в допущении магии в систему христианства, в непрерывно возраставшем сонме святых. Дело в том, что сама личность святого заключала в себе

¹ Там же. С. 90-91.

² Там же. С. 91, 94.

суть этого компромисса: пастыри стремились подчеркнуть идеальные, отвечавшие образцу христианских добродетелей качества святых, тогда как для массы верующих ценность святого определялась способностью творить чудеса, оказывать непосредственную помощь в земных делах, т. е. именно то, чего ожидали от колдуна и от ведьмы.

В раннее средневековье церковь все в большей мере эксплуатирует и типичное для суеверного, невежественного «простеца» чувство страха. Если герои саг смело шли навстречу неотвратимой судьбе, то для людей, в сознании которых смешаны ценности двух различных эпох, языческое понятие «судьбы» оказывается связано с христианской идеей предопределения. Это обстоятельство вносило элемент неопределенности, поскольку оказывался возможным не только выбор между добром и злом, но и надежда на посмертное спасение души. Наиболее детально эта ситуация представлена в «Видениях» (своеобразном варианте эсхатологических пророчеств). В них общая картина гибели мира и Страшного суда отходила на дальний план, а возникала ситуация наказания за грехи непосредственно после смерти грешника. Так, герой «Видения Тнугдала» заявил, что ужасы ада невозможно описать: «Даже если б все листья на деревьях превратились в языки, то и они не смогли бы выразить мои муки»¹.

Описание загробных мук век от века усиливалось, что с точки зрения духовенства оправдывалось усугублявшейся греховностью мирян. Этим обстоятельством объясняется и широкое распространение покаянных книг. Они создавались учеными клириками в раннее средневековье либо в виде тарификации характерных прегрешений, либо в виде вопросников кающемуся. Наиболее полным был пенитенциалий, составленный в начале XI в. епископом Бурхардом Вормским.

«Средневековый богослов, называя исповедь "судом божьим", указывает, что функцию судьи выполняет священник, "викарий Господа"; исповедующийся же прихожанин выступает одновременно и в роли ответчика, и в роли обвинителя. От него ожидаются способность и го-

¹ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 214.

товность анализировать свои поступки с точки зрения христианского учения, давать им оценку и каяться в случае нарушения церковных заповедей»¹. Грех рассматривался в покаяниях как проступок, затрагивавший внутреннее состояние индивида.

Схема основных грехов была предложена в V в. Кассианом, а Григорий I Великий в VI в. пересмотрел и незначительно изменил этот список, ставший на века канонизированным: чревоугодие, прелюбодеяние, жадность, гнев, уныние, слабость, тщеславие, гордыня. Самыми тяжкими из смертных грехов считались гордыня и похоть, неумеренность. Таким образом, мятеж духа против бога и мятеж плоти против духа, по мысли Григория I Великого, главные из всех смертных грехов. Наиболее распространены в раннем и в значительной степени классическом средневековье грехи, которые связаны с обычаем и традицией родоплеменного общества — магическими обрядами, запрещенными церковью. «Покаяния воюют с магией, не "укрошенной" церковью, "нехристианизированной" и не поддающейся включению в богослужебный ритуал»².

Религиозно-нравственные проблемы раннего средневековья получали упрощенное толкование в катехизисах, рассчитанных на широкий круг мирян. К их числу относился «Светильник» Гонория Августодунского (кон. XI — нач. XII в.). В «Светильнике» последовательно рассмотрены вопросы теологии, христианской антропологии и эсхатологии. «Пафос "Светильника" заключается в мысли о *греховности рода человеческого, большую часть которого ожидает вечная погибель*»³. Предопределение толкуется как абсолютная воля бога, скорее возведенный в абсолют божественный произвол. Кому предназначено войти в царство небесное — будут спасены, что бы они ни совершили в собственной жизни, гибель всех остальных неизбежна: «Подобно тому как голубь выбирает чистые зерна, так и Христос — своих избранных... даже и среди воров. Он знает тех, за кого пролил кровь»⁴.

¹ Там же. С. 136.

² Цит. по: Там же. С. 163.

³ Там же. С. 241.

⁴ Цит. по: *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. С. 243.

По мысли Гонория, и в раю будут наблюдаться муки и страдания грешников. При этом праведники не будут испытывать никакого сострадания, никакого чувства милосердия: «Пусть даже отец узрит сына или сын отца в муках, либо мать дочь или дочь свою мать, либо муж жену, а жена мужа, — не только не будут горевать, но это для них будет столь же приятным зрелищем, как для нас — видеть рыб, играющих в водоеме, ибо сказано: "Возрадуется праведник, когда увидит отмщение" (Псалом 57, 11). "Не будут ли они молиться за них?" — вопрошает ученик, но слышит в ответ: молиться за проклятых значит идти против Бога, но избранники его едины с Господом, и все его приговоры будут им по душе»¹.

Широкая популярность «Светильника» у ортодоксальных пастырей — весьма убедительное свидетельство направления, по которому шла конкретизация общих догм богословия. «Мир "Светильника" мрачен и безрадостен. В нём царят не милосердие и любовь, а мстительная юстиция и непонятный человеку рок»².

Показательно частое использование высшими клириками церковных отлучений. В средние века слово столь же эффективно, как дело. Типична по всеохватывающему характеру формула церковного отлучения, составленная в XII в. епископом Рочестерским Эрнульфом. В отлучениях нет места евангельской кротости и милосердию. Смысл отлучения в том, чтобы превратить грешника в изгоя без пристанища, лишенного права на существование.

Таким образом, к X-XI вв. римско-католическая церковь добилась безраздельного идеологического господства в Западной Европе. Ее религиозно-этическая концепция, трансформированная и приспособленная для всех этажей феодальной иерархии, была переведена на язык практической морали, пропитанной религиозностью, с высшей санкцией в божественной воле. Практика религиозно-нравственного воздействия отличалась крайним консерватизмом, безусловным господством традиции, непреложностью требований, предъявляемых пастырями мирянам.

¹ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 253.

² Там же.

Плоды насаждаемой всей системой религиозно-нравственного воспитания способности «судить самого себя судом совести» оказывались далеко не однозначными. Утверждение равенства перед богом, морального различения праведных и неправедных в различных социальных группах вело к развитию индивидуального морального сознания. Моральная рефлексия переносилась на власть имущих и духовных пастырей. Такой перенос соответствовал вполне конкретным, практическим интересам представителей угнетенных социальных групп феодального общества — крестьян и ремесленников.

В «Каролингских ритмах» IX в. нашло выражение сатирическое обличение безнравственности духовенства:

Ах, кто даст влагу для ручьев очей моих,
Чтоб мне оплакать иереев нынешних,
Жизни духовной верный путь оставивших,
Гнусные нравы?
Выгоду только брENNую преследуют,
Мирской заботы все соблазны ведают,
Укусам волчьим бросив безответную
Паству Христову¹.

Первые семена сомнения, недовольства, моральной критики были посеяны — и всходы не заставили себя ждать: XI-XII вв. стали эпохой мощных еретических движений, эпохой возникновения в Западной Европе первых концепций свободомыслия, направленных против римско-католической ортодоксальной доктрины.

§2. ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ЭТИКА (XI-XIV вв.)

XI в. знаменовал наступление эпохи зрелого феодализма. В сложившихся европейских государствах окончательно закрепились феодальные отношения и резко усилилась эксплуатация зависимого крестьянства. Типичная для раннего средневековья картина тройственного социального разделения общества — духовенство, рыцарство и крестьянство — оказалась более сложной и еще более расчлененной в связи с ростом городов и их качественным

¹ Памятники средневековой латинской литературы IV-IX вв. М., 1970. С. 411.

изменением. Усиление эксплуатации крестьян и городских низов (плебса) вызвало рост недовольства. В фокусе этого недовольства оказывалась церковь. Устами своих пастырей она призывала к справедливости, умеренности и терпению. Но поведение этих же пастырей внушало недоверие к проповеди одним и усиливало критицизм других. О моральном возмущении, как симптоме недовольства существующими порядками, писал Ф. Энгельс: «Все выраженные в общей форме нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все революционные — социальные и политические — доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси. Для того чтобы возможно было напасть на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости»¹.

Одной из первых массовых антицерковных ересей была ересь *Леутара Шампанского* (XI в.), который внушал крестьянам, что «никто не должен платить церковной десятины». Последователи еретического движения в Орлеане и Тулузе отвергали церковные таинства и утверждали, что бог не мог сотворить порочные порядки, существующие на земле. Еретики в Аррасе отрицали святость церкви и требовали, чтобы каждый человек жил трудом своих рук. Наиболее массовой была ересь катаров («чистых»), возникшая на севере Франции под влиянием выходцев из Византии. По учению катаров, старший сын бога Сатаниил был творцом всего реального мира, в том числе и человеческого тела, тогда как младший — Христос — создатель духовного начала. Материальный мир — средоточие зла, духовный — добра, и Христос, как носитель добра, выступает спасителем человечества. Все земное, в том числе телесная природа человека, социальные установления и даже официальная церковь созданы дьявольским началом.

Римские первосвященники чутко уловили опасность, какую катары представляли для церкви и призвали к крестовому походу против еретиков. Борьба с катарами отличалась крайней жестокостью. В течение 20 лет их убивали, топили, сжигали. Папство при помощи крупных феодалов разгромило движение катаров, но не смогло его

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 361.

истребить. Идеи катаров в той или иной форме существовали в средневековой Европе, оказывая воздействие на мировосприятие верующих католиков. Еретические движения оказывались связанными с учениями представителей средневекового свободомыслия. С одной стороны, они были питательной средой, в которой вырастали мыслители, подвергавшие сомнению официальную доктрину католицизма. С другой — идеи, высказывавшиеся неортодоксальными мыслителями, использовались как еретическое оружие наиболее активными представителями еретических движений.

Первым мыслителем, сыгравшим существенную роль в развитии интереса к философско-этическим проблемам в эпоху ранней схоластики был *Иоанн Скот Эриугена* (ок. 810-877). Он вновь обратился к античной философии, перевел на латинский язык сочинения ранневизантийских мыслителей — Григория Нисского и Псевдо-Дионисия.

В этических взглядах Эриугена отходил от ортодоксальной доктрины, считал, что добродетель человека и его спасение богом неразрывно связаны, тогда как греховные поступки не predetermined. Эриугена делал акцент на роли человека в нравственном выборе, выражая идеи близкие пелагианству. Взгляды Эриугены были использованы теоретиками еретических концепций и представителями философского свободомыслия.

Первый представитель философской схоластики XI-XII вв. — *Ансельм Кентерберийский* (1033-1109) решал этические проблемы в духе Августина. Из-за первородного греха Адама люди лишены способности к справедливой жизни и обладают лишь способностью к свободному выбору, приводящему к греху. Только прямое руководство бога, его милость позволяют человеку вновь стать на путь морально безупречной жизни и получить небесное спасение.

Современники Ансельма — *Беренгарий Турский* (?-1088) и *Росцелин* (1050-1120) способствовали укреплению взгляда на относительно большую, по сравнению с ортодоксальной религиозно-этической концепцией, самостоятельность человека в нравственном выборе. Оба мыслителя оказали определенное влияние на формирование взглядов Абеяра.

Пьер (Петр) Абеляр (1079-1142) принадлежал к феодалам. Его отец, рыцарь Беренгарии, имел небольшие владения, и Абеляр должен был их унаследовать, но он отказался от наследства и целиком отдался изучению и преподаванию философии. Его преподавательская деятельность и трактаты «Введение в теологию», «Диалектика», «Этика» (называемая также «Познай самого себя») и «Да и Нет» вызвали яростное преследование со стороны ортодоксальных богословов. Дважды — на соборе в Суассоне (1121) и Сансе (1140) — взгляды Абеляра были осуждены. Абеляр решил апеллировать к папе. «После собора [в Сансе] он, написав "Апологию" или "Символ веры", в котором полностью отвергал воздвигнутые против него обвинения, пошел в Рим. По дороге заболел, остановился в аббатстве Ключни у Петра Достопочтенного, где и провел остаток дней. Через шесть недель после собора Римская курия вынесла приговор Абеляру, по которому он обвинялся в арианской, пелагианской и несторианской ересь и был обречен на вечное молчание. Трактаты Абеляра были сожжены в соборе св. Петра. Приговор, однако, не был приведен в исполнение из-за заступничества Петра Достопочтенного. Он выступил посредником между ним и судьями, добившись его примирения с Бернардом, и последний не настаивал на выполнении решения курии.

В Ключни было написано последнее произведение Абеляра, оставшееся незаконченным — «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином». Замысел его таков: три мужа предстали перед Абеляром в ночном видении и попросили его быть судьей в их споре о том, чья вера лучше. В конце жизни Абеляр обратился к началу философствования — вхождение в суд мировой философии, обращаясь к первопринципам бытия и мышления, обнаруживая собственное самосознание в критическом («крисис» по-гречески есть «суд») состоянии. Ответом на такое состояние могло быть радикальное осмысление позиций, которое и было заявлено, поскольку Философ назвал Христианина-мистика безумцем, а Иудея — глупцом. Позиция Судьи и есть позиция всей философской жизни Абеляра-концептуалиста»¹.

¹ *Неретина С. С. Абеляр и особенности средневекового философствования // Абеляр Петр, Теологические трактаты. М., 1995. С. 38-39.*

Произведения Абеяра и его упорное сопротивление церковным авторитетам обусловили широкое распространение не только идей Абеяра, но и самого духа свободомыслия, которым была пронизана его деятельность. Абеяр стремился отстаивать права разума и человеческой свободы в границах религии. В своих трактатах он не подвергал сомнению значение авторитетов в богословии, однако настаивал на необходимости проверять их суждения доводами разума. В противоположность официальному ортодоксальному принципу, идущему от Августина к Ансельму Кентерберийскому: «Верую, чтобы понимать», Абеяр утверждал иной принцип: «Понимаю, чтобы верить». Он полагал, что логически обоснованное доказательство бытия бога не противоречит вере. Вместо безоговорочного осуждения античной философии Абеяр настаивал на необходимости ее изучения. В последнем, незаконченном трактате — «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином» он, высоко оценивая этическое учение древних мыслителей, подчеркивал, что оно нисколько не ниже христианского и полнее соответствует доводам разума¹. «В этом диалоге этика рассматривается как естественный закон, открытие которого составляет "цель всех наук"... Главная категория этики Абеяра — это *интенция* (сознательное намерение), которая есть корень поступка... {ибо} грех может совершаться без греховного поступка — только в интенции. И наоборот, человеку вменяется в заслугу благое намерение, которое по не зависящим от него обстоятельствам не воплотилось в поступок. [Таким образом] в этической системе Абеяра различаются категории *порока*, *греха* и *греховного поступка*. Порок — это состояние души, "заставляющее сочувствовать тому, чему сочувствовать не надлежит". "Грех — это само сочувствие греху", делающее человека виновным в оскорблении Бога... [Таким образом] *вина* возникает еще до поступка как интенция — намерение или склонность совершить греховный поступок... Абеяр подчеркивает добровольность греха — осознанное желание совершить то, что запрещено... Акцент на внутренней интенции в грехе и покаянии превращают раскаяние, угрызения совести, исповедь

¹ См. об этом: *Абеяр П. История моих бедствий*. М., 1959. С. 95-96.

"в моменты самосознания и самодетерминации человека... осмысляющего себя преобразователем мира"». ¹ По мнению Абельяра, человек по собственной воле способен совершать добродетельные поступки. Именно то обстоятельство, что человек обладает свободой выбора, с точки зрения Абельяра, служит подтверждением премудрости творца. Человек сам ответствен как за свои заслуги, так и за грехи. Оценить поступок человека можно, зная намерения, уровень их осознания и побуждения совести. В этике Абельяра проявилась тенденция к субъективности, к утверждению моральной ценности человеческой личности.

Абельяр в своих этических рассуждениях опирался «на традицию трех религиозно-философских эпох: ветхозаветную, античную и христианскую» ². Особенно — на заповеди Иисуса Христа, в которых отличается намерение от поступка и моральному осуждению подвергается намерение; на суждения апостола Павла о *внутреннем* и *внешнем* человеке и противоречии намерения и поступка; и размышления Блаженного Августина об истоке греха как проявлении своеволия человека «в помыслах», еще до совершения поступка. Однако, в отличие от Августина, всесторонне рассмотрев интенцию (намерение), Абельяр подчеркивает авторство человека, его личное волеизъявление в выборе не только зла, но и добра. В результате Абельяр с большой психологической глубиной обосновывает *пелагианскую* точку зрения на свободу воли человека. В конечном счете, ограничив произвол Бога необходимостью, Абельяр расширил возможность морального выбора человеком.

Пример Абельяра, долгие годы сопротивлявшегося схоластам-церковникам, послужил образцом для многих поколений борцов против церкви и религии.

Воинствующий защитник религиозной ортодоксии, *Бернар Клервосский* (ок. 1091-1153) прежде всего обру-

¹ Шрейдер Ю.А. Этика. Введение в предмет. С. 64, 65-66. В конце этого рассуждения Ю. А. Шрейдер цитирует книгу С. С. Неретиной «Концептуализм Абельяра». М., 1994. С. 191. Необходимо добавить, что С. С. Неретина — автор наиболее основательных трудов, посвященных Абельяру. Кроме названной книги ей принадлежит перевод трактатов Абельяра «Теологические трактаты» (М., 1995) и предваряющая их вводная статья «Абельяр и особенности средневекового философствования».

² Шрейдер Ю.А. Этика. Введение в предмет. М., 1998. С. 64.

шился на дух свободомыслия, который пронизывал труды Абеяра: «Запятнал человек этот церковь и занес свою ржавчину в умы простых. При помощи своих мудрствований он пытался исследовать то, что благочестивый ум воспринимает посредством живой веры. Вера благочестивых верит, а не рассуждает. Но человек этот, относясь с подозрением к богу, согласен верить только тому, что он ранее исследовал с помощью разума»¹. Особенно опасным явлением, с точки зрения Бернара Клервосского, были непрерывно возрастающая популярность Абеяра и широкий резонанс, вызванный его выступлениями: «Мы вступили в опасные времена. У нас есть магистры, прожужжавшие нам уши; учащиеся отвращают свой слух от истины и обращаются к небылицам. Имеется у нас во Франции монах, не подчиненный уставу... Петр Абеяр, который рассуждает с юнцами и болтает с женщинами... На площадях и улицах ведутся споры о католической вере, о рождении девы, о таинстве алтаря, о непостижимой тайне святой троицы»². Яростный противник свободомыслия Абеяра Бернар Клервосский, как отметил Ю. А. Шрейдер, «был не только крупным теоретиком в области этики, но и высокоморальным человеком, хотя и обошелся достаточно круто с Абеяром»³. Ему принадлежит трактат «О благодати и свободе воли», в котором Бернар «впервые сформулировал предпосылку морального поведения как поступка, совершаемого в ситуации морального выбора, поступка, за который человек несет моральную ответственность... Таким образом, вся философская проблематика в сфере морального поведения возникла на основе уже сделанного Бернаром Клервосским»⁴.

В чем суть этого трактата?

Рассуждая о проблеме греха, Бернар Клервосский «противопоставляет *естественное влечение* и *добровольное согласие*. Первое присуще как людям, так и животным, а второе есть особенность человеческой природы. Поэтому естественные влечения не могут быть причиной греха. Причина не в них, а в том, что человек, как

¹ Цит. по: Абеяр П. История моих бедствий. С. 216-217.

² Там же. С. 217.

³ Шрейдер Ю.А. Этика. Введение в предмет. С. 69.

⁴ Там же. С. 68.

существо духовное, сосредоточивает свои помыслы на естественных (плотских) влечениях»¹.

Различая четыре уровня: жизнь, чувство (ощущение), влечение, согласие, Бернар полагал, что человек над первым не властен, вторым и третьим сам не управляет. «Только согласие свободно, его человек дает или не дает по собственной воле... Воля трактуется св. Бернаром как *разумное движение, повелевающее чувством и влечением*... Разум дан воле, чтобы ее наставлять, а не расстраивать... Св. Бернар различает три источника свободы: свобода по природе, свобода благодати и свобода славы. По природе каждый человек наделен свободой воли, реализуемой как свобода выбора и делающей его ответственным за свой выбор. По благодати он может получить свободу от греха или совершенное направление к добру, ибо для возжелания добра человек нуждается в благодати... Свобода от греха подразумевает совершенство воли как полностью доброй и благонамеренной... Благодать дает низшую свободу — возможность не грешить, позволяющую искупить грех раскаянием (наказанием), после чего этот грех растворяется в любви Бога и не порождает последующие грехи... После грехопадения человек утерял мудрость и свободу суждения, а также свободу от страдания и тревог... Грех (соответственно вина) содержится не в самом желании грешить, но в *согласии* совершить грех. Св. Бернар различает два вида такой несправедности воли: 1) когда хочется грешить; 2) когда хочется, согрешив, остаться безнаказанным. Второй вид, очевидно, представляет более серьезную опасность для морального состояния человека. Таково основное содержание трактата Бернара Клервосского, лежащего у истоков как христианской этики, так и этических систем, возникших в христианской культуре»².

Бесспорно, трактат Бернара Клервосского — заметное явление в средневековой этике. Однако основные положения трактата базируются на Посланиях апостола Павла и рассуждениях Блаженного Августина в «Исповеди» и «О граде Божием». И главное: в отличие от Абеяра, Бернар остается в границах, очерченных Августином:

¹ Шрейдер Ю.А. Этика. Введение в предмет. С. 66.

² Там же. С. 68-69.

после грехопадения Адама (первородного греха) человек *по собственной воле* может *только* грешить, ибо «для возжелания добра человек нуждается в благодати».

Очевидно, что Петр Абеляр оказывается — и в этике — глубже и самостоятельнее Бернара Клервосского¹.

Абеляр был «родоначальником оппозиционной максимально рационализированной философии западноевропейского средневековья»². Его борьбу с католической ортодоксией продолжили парижские аверроисты XIII в., признанным главой которых стал *Сигер Брабантский* (ок. 1235 — ок. 1282). К середине XIII в. в Европе становятся известны многие труды Аристотеля и арабских философов Ибн Сины и Ибн Рушда. На основе изучения этих трудов вырастает собственная концепция Сигера и его последователей, которые подвергли критике не только традиционную концепцию августинизма, но и попытку толкования Аристотеля в соответствии с интересами ортодоксального католицизма, предпринятую Фомой Аквинским.

С точки зрения этических проблем особенно существенно решение Сигером вопроса о возникновении человека и об отношении души к телу. Сигер утверждал, что из конечности существования отдельного человека не следует конечность человеческого рода. Что же касается взаимоотношения души и тела, «Сигер расчленяет душу надвое: на чувственную, являющуюся телесной формой, и разумную, не являющуюся таковой»³. Как удачно отметил

¹ Ю. А. Шрейдер утверждает, что, в отличие от трактата Бернара Клервосского, «труд Абеляра не оказал заметного непосредственного влияния на историческое развитие этической мысли, ибо не вошел в систему образования» (*Шрейдер Ю. А. Этика. Введение в предмет.* С. 65-66). Полагаю, что это суждение нуждается в уточнении. Если речь идет о средних веках, то я уже подчеркивал: все споры в среде богословов об этике не выходили за границы замкнутого круга университетских латинистов. Только Абеляр нарушил это правило, в чем его прямо обвинил Бернар Клервосский. Но в этом круге труды Абеляра были известны не только современникам, но и Альберту Великому, Сигеру Брабантскому и Фоме Аквинскому, а в последующую эпоху и Лоренцо Валла, и Эразму Роттердамскому, и Мишелю Монтеню. Не говорю уже о косвенном воздействии идей Абеляра. Главное различие в том, что Бернар Клервосский был систематизатором этических взглядов от Посланий апостола Павла до трудов Блаженного Августина, оставаясь в рамках ортодоксальной традиции, тогда как Абеляр стремился к дальнейшему развитию этической мысли.

² Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. С. 169.

³ Быховский Б. Э. Сигер Брабантский. М., 1979. С. 132.

в специальном исследовании о философской концепции Сигера Брабантского известный исследователь истории европейской философии Б. Э. Быховский, это была не концепция «монопсихизма», а своего рода концепция «двоедушия», подразумевая при этом не моральную, а психологическую двойственность¹. Точка зрения Сигера на проблему души ближе всего к учению Ибн Сины.

Сокрушительность для теологии в целом и для религиозно-этической концепции в частности выводов, сделанных Сигером, очевидна: мир вечен и несотворен, разумная душа бессмертна, поскольку она «всегда соединена с некоторым количеством индивидов, в которых осуществляет свою деятельность»². Человек смертен, вместе с телом умирает индивидуальная душа.

В этике Сигер развивал концепцию причинной обусловленности воли человека. Подобно Ибн Рушду он отверг ортодоксальную догму о свободе воли и предопределении/Сигер противопоставил свободу («выбор») не принципу необходимости, а только одной ее форме, принуждению.

Знание и нравственное поведение взаимосвязаны: «Доброе дело это то, что соответствует здравому разуму; злое дело — то, что ему не соответствует. Здравый же разум является таким, который соответствует благу человеческого рода»³. Таким образом, в этической концепции Сигера рационализм сочетается с эвдемонизмом: детерминированная конкретными обстоятельствами воля творит добро по велению разума и тем самым способствует достижению счастья. Сигер впервые в истории этической мысли средневековья подчеркивал, что судить о добре и зле следует не в масштабах Вселенной, а принимая во внимание лишь взаимоотношения в человеческом обществе.

В трактате «Пять вопросов о морали» Сигер подверг критике учение Августина о теологических добродетелях. Так, он считал добродетель духовного благородства, побуждающую человека к возвышенному согласию со здравым разумом, более высокой, чем смирение, которое лишь сдерживает стремление человека. Она не противостоит смертному греху гордости, но лишь является серединой,

¹ См.: *Быховский Б. Э.* Сигер Брабантский. М., 1979. С. 132.

² Там же. С. 134-135.

³ Цит. по: Там же. С. 142.

т.е. противостоит этому пороку не качественно, но количественно. Сама добродетель — естественный навык, сообразный с требованиями разума, который возникает у человека в деятельности и исчезает, оставаясь без применения. Что касается блага, то его желают все, но только добрый человек, действующий сообразно с требованиями здравого разума, достигает счастья.

В трактате ближайшего ученика и последователя Сигера — Боэция Дакийского — столь же энергично утверждался земной характер моральных ценностей: «Высшее благо достигается силою разума: для теоретического разума это — познание истины, для практического — добрые цели. Наслаждение этими видами блага и составляет человеческое блаженство. Разумная деятельность — наиболее присущая и достойная человека, поскольку соответствует его природе. А отступление от нее есть отступление от порядка природы, что и есть грех. Цель разумной деятельности — познать существующее, его причины вплоть до первопричины»¹.

Этическая концепция Сигера оказалась не только вполне светской, но и в основе своей материалистической, поскольку не допускала никакого внешнего природе человека обоснования морали. Лейтмотивом этики аверроистов являлась секуляризация нравственности. Это был вызов ортодоксальному учению, и ревнители догм Священного писания попытались разбить их взгляды теоретически. Они обратились к виднейшим схоластам XIII в. — *Альберту Великому* и его ученику *Фоме Аквинскому* — монахам ордена доминиканцев.

Фома Аквинский (1225/26-1274) — крупнейший представитель католического богословия, автор «*Summa Theologiae*» («Свод богословия») и целого ряда трактатов, в том числе и по проблемам этики. В своем учении Фома стремился реформировать взгляды Августина, приспособить к нему философские достижения XI-XII вв., учесть изменившуюся историческую ситуацию. В этике Фома попытался сочетать взгляды Аристотеля с ортодоксальной религиозно-этической концепцией.

¹ *Шевкина Г. В.* Сигер Брабантский и парижские аверроисты XII в. М., 1972. С. 64.

Однако, начав с утверждения свободы воли человека, Фома в конечном счете приходит к ее отрицанию. «Бог... есть первая причина, приводящая в движение как естественные причины, так и причины доброй воли. Подобно тому как, приводя в движение естественный характер, точно так же, сообщая движение причинам доброй воли, он не ликвидирует добровольности вызываемых им действий, а скорее вызывает в них эту добровольность, ибо бог в каждой вещи действует в соответствии с ее особенностью... Свободное решение... недостаточно, если его не приводит в движение и не поддерживает бог»¹.

Высшим благом Фома полагал «созерцание истинного добра», заключенного в боге, и поэтому оно достижимо только бессмертной душой. Во имя высшего блага необходимы подвиги добродетели, причем существенную роль играет добровольная направленность воли на добрые дела.

Фома оказался неспособен победить в диспуте Сигера. Глава аверроистов показал несостоятельность аргументов «ангельского доктора» и противоречивость его концепции. Тогда Фома, оставив попытки схоластического теоретизирования, стал резок и категоричен. Фома сформулировал свою позицию в университетской проповеди в 1269 г.: «В вопросах веры любая старуха знает больше всех философов... ибо какая старуха не знает, что душа бессмертна?»²

В полемическом трактате, направленном против Сигера Брабантского, Фома прямо угрожал своему оппоненту: «И если кто-либо тщеславный захочет якобы от имени науки выступить против того, что мы написали, то пусть выступит открыто, если осмелится. И он встретит не только меня, ничтожнейшего, по сравнению с другими, но многих защитников истины, которые разоблачат его ошибки и сделают очевидным его невежество»³. В 1277 г. парижский епископ Тампье во главе совета теологов осудил 219 тезисов, извлеченных из учения парижских аверроистов, несовместимых с христианским веро-

¹ Цит. по: *Боргош Ф.* Фома Аквинский. М., 1966. С. 138-139.

² Цит. по: *Шевкина Г. В.* Сигер Брабантский и парижские аверроисты XII в. С. 60-61.

³ Там же. С. 61.

учением. Сигер был предан суду инквизиции, вызван к папскому двору, где во время следствия был убит своим секретарем.

Хотя произведения авероистов преследовались и уничтожались, влияние их взглядов оставалось весьма значительным. Их идеи в начале XIV в. излагал *Жан Жанден* (?-1328). В известной мере традиции свободомыслия продолжил *Мейстер Экхарт* (Эккарт) (1260-1327), который читал лекции в Париже в начале XIV в. Для Экхарта важнейшим положением является суждение о единстве материальной природы и разума. Поскольку человек есть разумное существо, то он не должен оставлять без употребления свой разум: «Что совершается согласно разуму, то совершается во благо, совершается справедливо, и это хорошо»¹. Воля руководствуется интеллектом, который помогает человеку достичь свободы посредством познания; «Знание свободно от „боязни и мнений"... И это надежное знание... доступно неученым и беднякам»². Из этих убеждений следовали социальные заповеди, с которыми Экхарт обращался уже не к студентам в университете, а к простонародью в своих проповедях, написанных не на латинском, а на верхненемецком языке. Долг и обязанность человека — освободить свое сердце от привязанности к деньгам, от рабской покорности: «Человек должен любить бога, как бог любит человека во всем его высшем совершенстве. Между рабом и господином не может быть никогда равной любви. Если уж я раб, то я сыну однородному чужд и неравен»³. Экхарт, толкуя Евангелие, подчеркивал необходимость активной деятельности, действия, а не созерцательности: «Добродетель человеческая развивается... встречая противодействие и противоположность себе»⁴. Вопреки обычным в теологии рассуждениям о благодати терпения, Экхарт утверждал, что отвращение и ненависть ко злу являются порождением любви к добру. Каждому человеку дана возможность стать подлинным человеком.

¹ Цит. по: *Лей Г.* Очерк истории средневекового материализма. М., 1962. С. 473.

² Там же. С. 476-477.

³ Там же. С. 478.

⁴ Там же. С. 479.

Своеобразие позиции Экхарта состоит в том, что он заставляет теологию подчиниться философии и приходит к единой истине. Эта истина оказывается способом подкрепить руководящие цели плебейского, антицерковного и антифеодального движения ссылками на Библию. Исчерпывающую оценку личности Экхарта дал советский исследователь истории философии А. В. Гулыга: «Экхарт — мистик, он говорит о боге, о его познании, о слиянии с ним человека. Но мистика в средние века — это не всегда то, что мы обычно понимаем под мистикой. Современная мистика уводит человека от жизни и борьбы. В средние века, в эпоху господства религиозного мышления, мистические учения зачастую выступали в качестве идеологического оружия угнетенных... Мистика Экхарта связана с народным, антифеодальным движением бегардов и бегинок, она носит активный, деятельный характер»¹.

Более решительными в отрицании религиозных феодально-сословных моральных ценностей были народные вольнодумцы, безымянные авторы памфлетов — тех произведений, которые сохранились лишь частично, порою в изустной передаче и более поздних записях. Типичен один из анонимных трактатов, ходивших по рукам в начале XIV в., разоблачавший ханжество духовенства и провозглашавший идеи равенства: «Всех праведных священников от Базеля до Метца и Кельна можно унести в одной горсти — так их мало. Равное право служить вере Христовой дается всем людям, добрым и злым. Высшая праведность жизни не в отправлении богослужений, не в том, чтобы быть священником, епископом, папой. Женщина в такой же степени может быть священником, как и мужчина, потому, что она создана так же, как мужчина. В городе, в церквях служат много месс, а все-таки благочестия больше встретишь в лесах... Довольно и одного епископа на епархию; когда их два — это уже плохо. Если бы человек становился благочестивее оттого, что он... "много вкушает от тела божия", то священник был бы праведнее прихожан, а это не так. Однако попы все же учиняют

¹ Цит. по: *Лей Г.* Очерк истории средневекового материализма. М., 1962. С. 479.

над всеми прочими насилие. Есть много духовников, которые говорят, что бедных они любят больше, чем богатых. Но речи их лживы»¹.

Народное свободомыслие энергичнее и решительнее теоретических размышлений ученых магистров, поэтому оно раньше освобождается от жесткой опеки религиозно-христианской морали. Идеологи антифеодальных массовых движений обращались к нравственному идеалу, сходному с тем, что был сформулирован Эххартом. В XIII-XIV вв. нарастает волна мощных народных восстаний — восстание Дольчино в Италии, Жакерия во Франции, восстание Уота Тайлера в Англии. «Так в оппозиционных движениях средневекового плебса зарождались элементы морали, основанной на отрицании частной собственности, эксплуатации, социального неравенства, вырабатывался смутный, облеченный еще в теологические одежды идеал справедливых общественных отношений и новой нравственности, отвечающей интересам угнетенных масс»².

§3. ВЫВОДЫ

Звено к звену выковывалась деятелями римско-католической церкви система теологии, в которой существенное место отводилось религиозной этике. Важнейшими этапами на этом пути были религиозно-этические концепции Августина (V в.) и Фомы Аквинского (XIII в.). В результате сложилась система, подчинявшая разум и волю человека божественному предопределению и провидению. Образцом нравственного поведения объявлялся святой, отрешившийся от мирских забот и неукоснительно следующий заповедям Христа. Целью жизни провозглашалось стремление к спасению, чтобы душа после смерти тела получила успокоение в раю, в вечном лицезрении бога. Поскольку в конечном счете спасение души зависит от божественного произвола, христианин должен следовать предначертаниям бога со смирением, глубокой верой и не утрачивать надежду на спасение.

¹ Там же. С. 567.

² Очерк истории этики. М., 1969. С. 94.

Массовое воздействие католической церкви на мирян, еще недавних язычников, опиралось на любовь к богу и на страх божий перед неисповедимостью его путей. Взаимодействие некоторых норм морали, восходивших к поздним этапам разложения родового строя, с религиозно-католическими нормами образовывало противоречивое единство. В практических формах и способах воздействия на верующего церковные установления искали опору в привычных, веками складывавшихся правилах.

Пессимистическая модель мира и человека со времени Августина делала акцент на противопоставление града небесного граду земному, души — телу, в конечном счете обесценивала земное, превращая его в греховное, плотское. Показательно отношение церкви к женщине: она объявлялась «сосудом дьявола», воплощением всяческих соблазнов, ведущих в пучину греха. В соответствии с августиновским делением всех благ человеческой жизни на те, «которые следует любить и наслаждаться (*frui*), и на те, которыми нужно только пользоваться (*uti*)»¹, женщина оказывалась относящейся к земным, не достойным любви, но лишь полезным благам.

Вопреки религиозно-этической догме в светской литературе в эпоху зрелого средневековья (XII-XIV вв.) сформировались иные нравственно-этические оценки мира и роли женщины в жизни общества. Ф. Энгельс, характеризуя возникновение рыцарской половой любви как важный шаг в гуманизации отношений между мужчиной и женщиной, отметил и ее ограниченность: «От этой любви, стремящейся к разрушению брака, до любви, которая должна стать его основой, лежит еще далекий путь, который рыцарство так и не прошло до конца»².

Возникновение половой любви не просто «бунт человеческих чувств, потребовавших своей доли в безличном сословном мире»³. Она возникла в атмосфере феодальной, придворной жизни и была связана с изменением оценки «настоящего рыцаря», который наряду с традиционной

¹ Соколов В. В. Средневековая философия. С. 76.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 80.

³ Пуришев Б. И. Лирическая поэзия средних веков // Поэзия трубадуров. Поэзия миннезингеров. Поэзия вагантов. М., 1974. С. 10.

доблестью должен был обладать изящными светскими манерами, соблюдать во всем «меру», быть причастным к искусству и почитать прекрасных дам, являя собой образец придворного вежества, именуемого куртуазней¹. Однако при всех обстоятельствах любовь была выражением личного чувства, она расшатывала сословные преграды, противостояла религиозно-этической концепции «греховности плотского вожделения». Воспевая прекрасную даму, трубадуры и миннезингеры ставили ее наравне с ангелами и девой Марией: «Любовь не грех, а добродетель, в силу которой дурные люди становятся хорошими, а хорошие совершенными»².

В знаменитых рыцарских романах — «Тристане и Изольде» и романе *Кретьена де Труа* (ок. 1130 — ок. 1191) «Клижес» — женщина с большей энергией борется за свою любовь, чем мужчина. Фенисса, героиня романа «Клижес», не только отрицает своими поступками религиозно-этическую форму брака, обрекающего женщину на пассивно-подчиненное положение, но и куртуазную любовь, при которой женщина отдает чувство любимому, но принадлежит и любовнику, и мужу. Она произносит слова, ставшие афоризмом: «Чье сердце, того и тело», — утверждая единственность подлинной любви и неразрывность духовного и чувственного. Оценивая нравственную позицию Кретьена де Труа, известная современная исследовательница его творчества Симона Галльен подчеркивает: «Вместо частичной свободы поэт требует для женщины полной свободы, и закон, на котором непрерывно настаивает Фенисса, говорит о ее требовании полной чистоты»³. В нравственном идеале любви Кретьен де Труа опередил свое время.

Развитие человеческого чувства способствовало раскрепощению воли и разума человека. Любовь Абеяра и Элоизы была не только трагичной, но и отличалась чувством собственного достоинства. В ней, как и во всей жизни и творчестве Абеяра, обнаружилось сопротивление духовному диктату церкви.

¹ Там же. С. 7-15.

² Там же. С. 11.

³ Цит. по: *Кретьен де Труа*. Эрек и Энида. Клижес. М., 1980. С. 474.

В эпоху зрелого средневековья определилась непримиримость, противостояние в сфере этики (как и в сфере философии) линии Августина и линии Абельяра, как борьбы свободомыслия против религиозной ортодоксии. Смысл этой борьбы — в раскрепощении воли и разума человека. От первых, осторожных, не порывающих с авторитетом бога шагов — до решительной секуляризации морали.

Насколько труден этот путь, доказывает гениальное творение *Данте Алигьери* (1265-1321) «Божественная комедия». С одной стороны, Данте, казалось бы, следовал религиозно-этической концепции и с необыкновенной силой изобразил в своем «Видении» все круги ада, чистилища и рая. Сами апостолы допрашивают Данте относительно высших добродетелей — веры, надежды и любви. Обращение к столпам христианства нужно Данте для того, чтобы со всей беспощадностью обличителя обрушиться на современную римско-католическую церковь, показать всю низость нравственного падения римских первосвященников, представить церковь в виде блудницы, подобно тому как в Откровении Иоанна была представлена Римская империя. Парадоксальность и противоречивость взглядов Данте проявились в том, что устами Фомы он прославил непримиримого противника религиозно-этической концепции — Сигера, находящегося в раю вместе с Фомой.

В своей обращенности к будущему, в глубокой убежденности в том, что зло преходяще, а подлинная справедливость и правда восторжествуют, Данте выступал предтечей новой исторической эпохи — эпохи Возрождения:

Залит проклятым ядом целый свет;
Молчит, объятый страхом, люд смиренный,
Но ты, любви огонь, небесный свет,
Вели восстать безвинно убиенным,
Подъеми Правду, без которой нет
И быть не может мира во вселенной¹.

¹ *Данте Алигьери*. Божественная комедия. М., 1968. С. 468.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ **ОБЩИЙ ВЗГЛЯД** **НА ЭТИКУ** **СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

Многообразие этических учений эпохи феодализма при сравнительном анализе может быть сведено к трем типам: религиозно-ортодоксальному, религиозно-еретическому и светскому.

Главенствующее положение занимали ортодоксальные, как правило, религиозно-этические концепции, наиболее прямо выражавшие интересы господствующих сословий.

Оппозицию ортодоксии составляли религиозно-еретические и философско-этические учения средневекового свободомыслия. Ереси служили идеологическим обоснованием движений против эксплуататоров, выражая чаяния угнетенных масс. Учения представителей средневекового свободомыслия подрывали самые основы ортодоксальных учений.

Главной проблемой, из которой закономерно возникали все остальные вопросы средневековой этики, была проблема «бог и человек». В религиозно-мифологизированной форме этого противостояния и взаимосвязанности решались вопросы сущности, возможностей, смысла жизни человека, его места в мире и обществе.

Ортодоксальные религиозно-этические учения концентрировали в себе идеологическое обоснование претензий господствовавших сословий на духовное руководство народом и потому пронизаны религиозно-дидактическими наставлениями. В них строго кодифицированы дозволенное (одобряемое), порицаемое и недозволенное (запретное) в поведении и образе жизни человека. Жизнь человека, с точки зрения ортодоксальной этической концепции, целиком зависит от воли божества, готового

в любой момент покарать отступника от веры и прийти на помощь истинно верующему. Человек постоянно находится под бдительным, неподкупным и недремлющим взором божества: он обязан об этом помнить и жить в «страхе божием». Чувством, которое в первую очередь эксплуатировалось религиозно-этическими концепциями, был страх перед гневом бога, страх, заставляющий следовать вечным и неизменным заповедям бога, страх перед толкователями его велений — жрецами и священниками, наставниками и исповедниками.

Однако в ортодоксальных учениях подчеркивалось не только всемогущество божества и неотвратимость божественной кары, но и любовь бога, его бесконечная доброта и милость по отношению к тем, кто выполняет его заповеди. Истинно верующий мог рассчитывать на благоволение бога к его земным делам. Любовь к богу рассматривалась как одна из главных добродетелей.

Безусловное подчинение воле бога, следование его предначертаниям от рождения до смерти позволяли надеяться на посмертное спасение души. Даже создатели наиболее абстрактных идеалистических концепций средневековья (Нагарджуна, Шанкара) при переходе к этическим проблемам отступали от философии в пользу религии, отдавая первенство вере в божество. Потустороннее воздаяние бессмертной душе в соответствии с заслугами или прегрешениями — необходимый заключительный этап в ортодоксальных концепциях. Учение о предопределении снимало проблему свободы воли, а вместе с ней и проблему морального выбора.

Попытки ортодоксальных мыслителей сочетать идею предопределения и свободу выбора человека между добром и злом приводили к сложной казуистике и разрешались либо формально, либо путем прямого отступления от рационализма к иррационализму и мистике. Более поздние из подобных концепций в исламе и христианстве пытались сочетать учение о предопределении с использованием идей Аристотеля (ал-Газали, Фома Аквинский). Уязвимость и неизбежная ограниченность религиозно-этического рационализма, усиление философско-рационалистической критики подобных аргументов представителями средневекового свободомыслия обусловили уси-

ление апофатического обоснования религиозно-этических концепций.

Господствующее положение ортодоксальных религиозно-этических концепций поддерживалось установлениями церкви и государственными законами. Наставниками в морали были, как правило, представители духовенства: приходской кюре, магистр богословия, суфийский шейх, гуру, учитель-конфуцианец. Таким образом, заранее исключался равный диалог с неортодоксальными концепциями. Монополия на образование и воспитание была одной из первостепенных забот духовных властей. Только слабость позиций ортодоксального учения обуславливала относительную терпимость в отношении к инакомыслию. Укрепление позиций ортодоксии приводило к преследованию крамолы в идеях и действиях.

Прямая оппозиция ортодоксальной доктрине, начиная от сопротивления диктату освященного религией и традицией авторитета до развернутых философско-этических концепций, была направлена на то, чтобы теоретически обосновать право человека на свободный выбор между добром и злом. В большей части концепций средневекового свободомыслия вопрос о существовании божества не обсуждался: речь шла только об ограничении божественного произвола, о доказательстве отсутствия прямого вмешательства бога в дела людей, об отведении богу места либо первопричины, от которой можно абстрагироваться при конкретном анализе человеческого поведения, либо перводвигателя, не создающего, но лишь упорядочивающего мир.

Только наиболее радикальные мыслители на Востоке и Западе утверждали соичность материи и бога-первопричины, ограничивали божественный произвол, подчиняя божество закону необходимости (Ибн Сина, Ибн Рушд, Сигер). Вопреки преследованиям материалистические традиции сохранялись в Индии и Китае.

Для учений передовых мыслителей средневековья типично утверждение о естественном стремлении человека к добру и отвращении от зла, утилитарно-практический подход к оценке поведения человека. Их взгляды рационалистичны: разум определяет нравственную ценность поступка.

Суждение о смертности индивидуальной души приводило к поиску земного обоснования смысла жизни человека. На этом направлении впервые прокладывается путь к секуляризации морали (Ибн Рушд, Сигер Брабантский). С идеей посюсторонности целей и смысла жизни оказалась связана оптимистическая вера в возможности человека. Выдвижение в качестве нравственного образца крестьянина и ремесленника впервые появилось не в философско-этических концепциях, а в произведениях художественной литературы (Фархад-строитель у Низами и Навои).

Новым явлением в этической мысли средневековья был интерес к нравственным чувствам, внутреннему нравственному миру личности. Ортодоксальная религиозно-этическая концепция в своем практическом, учительном, выражении широко использовала понятие греха и покаяния. Сама обращенность к внутреннему миру личности, необходимость самооценки не могли не пробуждать развитие моральной рефлексии. Но раз возникнув, она имела, как и любое духовное качество личности, тенденцию к самостоятельному развитию. Процесс развития личности далеко не всегда соответствовал целям религиозно-нравственного воспитания (достаточно указать на песни вагантов, на ереси, возникавшие в монастырях, на ситуации неуправляемой эмоциональной массовой экзальтации). Средневековая литература способствовала становлению морального самосознания личности. Следствием этого было возрастание чувства собственного достоинства.

ЛИТЕРАТУРА

1. СПРАВОЧНЫЕ ИЗДАНИЯ

- Большой путеводитель по Библии. М., 1993.
Буддизм: Словарь. М., 1992.
Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М., 1996.
Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994.
Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1-2. М., 1980-1982.
Новейший философский словарь. Минск, 1998.
Нюстрем Э. Библейский словарь. СПб., 1997.
Полный православный богословский энциклопедический словарь.
Т. 1-2 (репринтное издание). М., 1992.
Словарь Античности. М., 1989.
Словарь по этике. 6-е изд. М., 1989.
Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 1-3. М., 1995.

2. УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА. ОБЩИЕ ТРУДЫ ПО ИСТОРИИ ЭТИКИ

- Гусейнов А. А., Иррлиц Т.* Краткая история этики. М., 1987.
Гусейнов А. А. Великие моралисты. М., 1995.
Иванов В. Г. История этики Древнего Мира. 2-е изд. СПб., 1997.
Иодль Ф. История этики в новой философии. Т. 1-2. М., 1896-1898.
История философии. Запад-Россия-Восток. Кн. 1-4. М., 1995-1999.
Кн. 1.
Коплстон Ф. Г. История средневековой философии. М., 1997.
Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1-4. СПб., 1994-1997. Т. 2: Средневековье.
Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.

3. ОТДЕЛЬНЫЕ ИЗДАНИЯ

К главе I

- Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977.
Введение в буддизм. СПб., 1999.
Гусева Н. Р. Джайнизм. М., 1968.
Гусева Я. Р. Индуизм. М., 1977.
Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.

- Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1-2. М., 1956.
Ринчендуб Будон. История буддизма. СПб., 1999.
У лиг Г. Будда. Ростов-на-Дону, 1998.
Чаттопадхья Д. История индийской философии. М., 1966.
Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981.

Источники

- Арья Шура.* Гирлянда джатак. М., 1962.
Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы. М., 1990.
Ватсъяна Молинага. Кама-сутра. М., 1991.
 Вопросы Милинды. М., 1993.
Дандин. Приключения десяти принцев. М., 1964.
 Древнеиндийская философия. М., 1963.
 Дхаммапада. М., 1960.
 Законы Ману. М., 1960.
 Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. М., 1977.
 Махабхарата. Вып. I—VIII. Ашхабад. 1977-1984.
Мамадева. Океан сказаний. М., 1982.
 Тирукурал. М., 1963.

К главе II

Труды

- Бежин Л. Е.* Под знаком «ветра и потока». Образ жизни художника в Китае в III-IV веках. М., 1982.
Бежин Л. Е. Се Линъюн. М., 1980.
 Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
 Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
 Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982.
Крюков М. Б., Малявин В. Б., Софронов М. Б. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
Крюков М. Б., Малявин В. Б., Софронов М. Б. Китайский этнос в средние века (VII-XIII вв.). М., 1984.
Крюков М. Б., Малявин В. Б., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и Нового времени. М., 1987.
Малявин В. В. Китайская цивилизация. М., 2000.
Малявин В. В. Жуань Цзи. М., 1978.
Переломов Л. С. Конфуций. Лунь Юй. М., 1998.
Рубин Б. А. Личность и власть в Древнем Китае. М., 1993.
Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1993.
Ушков А. М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М., 1982.
У Хань. Жизнеописание Чжу Юаньчжана. М., 1980.
Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998.

Источники

- Древнекитайская философия. Т. 1-2. М., 1972-1973.
 Из книг мудрецов. Проза Древнего Китая. М., 1987.
 Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. М., 1977.

- Ли Жу-чжень.* Цветы в зеркале. М.; Л., 1959.
Ло Гуань-чжун. Троецарствие. М., 1984.
Ляо Чжай. Лисьи чары. Рассказы Ляо Чжая о чудесах. М., 1973.
Танские новеллы. М., 1955.
У Чэнь-эн. Путешествие на Запад. Т. 1-4. М., 1959.
Хань Юй, Лю Цзун-юань. Избранное. М., 1979.
Цао Сюэцин. Сон в Красном тереме. М., 1966.
Цветы сливы в золотой вазе. М., 1997.
Ши Най-ань. Речные заводы. Т. 1-2. М., 1955.

К главе III

Труды

- Гергей Е.* История папства. М., 1996.
Тертых В. Свобода воли и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1994. № 1.
Гуйо М. Стоицизм и христианство. Эпиктет, Марк Аврелий и Паскаль // *Гуйо М.* Собрание сочинений. В 6 т. СПб., 1898-1901. Т. 4. 1900.
Девятайкина Н. И. Идеино-политические истоки и ведущие принципы этического учения Августина // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Вып. 3. Л., 1980.
Иоанн Павел II. Переступить порог надежды. М., 1995.
Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя церкви. М., 1994.
Коплстон Ф. История Средневековой философии. М., 1997. С. 8-71.
Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
Мень А. Сын человеческий. 3-е изд. [без года].
Пилат В. В. Две тайны Христа. М., 1998.
Ренан Э. Жизнь Иисуса. М., 1991*.
Фаррар Ф. Жизнь Иисуса Христа. СПб., 1893 (репринт 1991).

Источники

- Августин Аврелий.* Творения. Т. 1-4. СПб., 1998.
Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии и другие творения [М.], 1997.
Библия. Брюссель. 1989.
Бозций. Утешение философией. М., 1990.
Гностицизм. Киев. 1996.
Иероном Стридонский. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея [М.].
Иероним Стридонский. Письмо к Евстохии. М., 1997.
Климент Александрийский. Педагог [М.], 1996.
Ориген. Против Цельса. Апология христианства. М., 1996.
Ориген. О началах. Самара, 1993.
Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994.
Толковая библия в 12 томах. Переиздание в 3 т. Стокгольм, 1987.
Учение двенадцати апостолов. М., 1996.

*В 1991 г. полностью переизданы все семь томов Э. Ренана, составляющие «Историю первых веков христианства» от I до конца II в.

К главе IV

Труды

- Вертельс Е. Э.* Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
- Григорян С. Н.* Прогрессивная философская мысль в странах ближнего и Среднего Востока. IX-XIV вв. // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М., 1961.
- Гольдциэр И.* Исламская и еврейская философия // Общая история философии. СПб., 1910.
- Игнатенко А. А.* Ибн Хальдун. М., 1980.
- Наумкин В. В.* Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // ал Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1970.
- Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм // Собрание сочинений. В 12 т. Т. 8. Киев, 1902.
- Сагадеев А. В.* Ибн-Рушд. М., 1973.
- Серебряков С. Б.* Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви. Тбилиси, 1976.
- Хайруллаев М. М.* Абу Наср аль-Фараби. М., 1982.
- Шидфар Б. Я.* Ибн Сина. М., 1981.

Источники

- Аверроэс — Опровержение опровержения. Киев, 1990.
- Арабская поэзия средних веков. М., 1975.
- Ал-Газали.* Воскрешение наук о вере. М., 1970.
- Ибн Сина.* Избранные философские произведения. М., 1980.
- Ибн-Туфейль.* Хайй ибн Якзан. М., 1990.
- Идрис Шах.* Путь суфиев. М., 1993.
- Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М., 1961.
- Ирано-таджикская поэзия. М., 1974.
- Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1963.
- Коран. Т. 1-2 (Репринтное издание по: Казань, 1907) / Пер. Г. С. Саблухова. Б/м, 1990.
- Коран / Пер. М.-Н. О. Османова. М., 1999.
- Навои А.* Возлюбленный сердец // Собрание сочинений. В 10 т. Ташкент, 1970. Т. 10.
- Аль-Фараби.* Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
- Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.

К главе V

Труды

- Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1978.
- Васильев А. А.* История Византии в 2 т. СПб., 1998.
- История Византии. Т. 1-3, М., 1967.
- Каждан А. П.* Византийская культура (X-XII вв.). СПб., 1997.
- Каждан А. П.* Как жили византийцы. СПб., 1997.
- Литаврин Г. Г.* Как жили византийцы. М., 1974.
- Любарский Я. Н.* Михаил Пселл. Личность и творчество. М., 1978.
- Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV-XV вв. Л., 1976.
- Удальцова Э. В.* Историко-философские воззрения светских авторов ранней Византии // Византийские очерки. М., 1982.

Успенский Ф. И. История Византийской империи в трех томах. М., 1996-1997.

Флоровский Г. В. Восточные отцы церкви IV в. М., 1992.

Флоровский Г. В. Восточные отцы церкви V-VIII вв. М., 1992.

Источники

Анна Комнина. Алексиада. М., 1996.

Византийские легенды. М., 1972.

Григорий Палаша. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995.

Дигенис Акрит. М., 1994.

Добротолюбие. Т. 1-5. Троице-Сергиева Лавра, 1992.

Иоанн Дамаскин. Диалектика, или философские главы. М., 1999.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону. 1992.

Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения. СПб., 1997.

Маргарит, или Избранные душеспасительные изречения, руководящие к вечному блаженству. М., 1993.

Михаил Пселл. Хронография. М., 1978.

Михаил Пселл. Богословские сочинения. СПб., 1998.

Памятники византийской литературы IV-IX вв. М., 1968.

Памятники византийской литературы IX-XIV вв. М., 1969.

Памятники поздней античной поэзии и прозы II-V вв. М., 1964.

Поздняя греческая проза. М., 1960.

Советы и рассказы Кекавмена. М., 1972.

К главе VI

Труды

Громов М. Н. Максим Грек. М., 1983.

Замалеев А. Ф., Зоц Б. А. Мыслители Киевской Руси. Киев, 1981.

Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Отечественные мыслители позднего средневековья. Конец XIV — первая треть XVII вв. Киев, 1990.

Иванов В. В., Топоров В. И. Славянская мифология // Мифы народов мира. Т. 1-2. М., 1980-1982. Т. 2. М., 1982.

Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.

Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978.

Пеунова М. Н. Формирование и развитие этических идей X-XVII вв. // Очерки истории русской этической мысли. М., 1976.

Романов В. А. Люди и нравы Древней Руси. М.; Л., 1960.

Рыбаков В. А. Язычество древних славян. М., 1981.

Синицина Н. В. Максим Грек в России. М., 1977.

Источники

Памятники литературы Древней Руси XI — начала XII в. М., 1978.

Памятники литературы Древней Руси XII в. М., 1980.

Памятники литературы Древней Руси. XIII в. М., 1981.

Памятники литературы Древней Руси XIV — середина XV в. М., 1981.

Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV в. М., 1982.

- Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI в. М., 1984.
- Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI в. М., 1986.
- Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI — начало XVII в. М., 1987.
- Памятники литературы Древней Руси. XVII в. М., 1988.
- Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Кн. 2. М., 1989.
- Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Кн. 3. М., 1994.

К главе VII

Труды

- Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992.
- Боргош Ф.* Фома Аквинский. М., 1966.
- Быховский Б. Э.* Сигер Брабантский. М., 1979.
- Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Жюльен Ш. А.* История Северной Африки. Тунис. Алжир. Марокко. Ч. 1. М., 1961.
- Карсавин Л. П.* Культура средних веков. Киев, 1995.
- Карсавин Л. П.* Монашество в средние века. М., 1992.
- Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв. СПб., 1997.
- Коплстон Ф. Ч.* История Средневековой философии. М., 1997. С. 72-332.
- Лей Г.* Очерки истории средневекового материализма. М., 1962.
- Неретина С. С.* Концептуализм Абельяра. М., 1994.
- Неретина С. С.* Абельяр и особенности средневекового философствования // Петр Абельяр. Теологические трактаты. М., 1995.
- Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги. Л., 1971.
- Хейзинга Й.* Осень средневековья. М., 1988.
- Шевкина Г. В.* Сигер Брабантский и парижские аверроисты XII в. М., 1972.

Источники

- Абельяр.* История моих бедствий. М., 1959.
- Абельяр.* Теологические трактаты. М., 1995.
- Бонавентура.* Путеводитель души к Богу. М., 1993.
- Данте Алигьери.* Божественная комедия. М., 1968.
- Жизнеописание трубадуров. М., 1993.
- Кретъен де Труа.* Эрек и Энида. Клижес. М., 1980.
- Легенда о Тристане и Изольде. М., 1976.
- Легенда о докторе Фаусте. М., 1978.
- Экхарт Иоанн (Майстер Экхарт).* Духовные проповеди и рассуждения. Киев, 1998.
- Мелори Т.* Смерть Артура. М., 1974.
- Памятники средневековой латинской литературы IV-IX вв. М., 1970.
- Песнь о Роланде. М.; Л., 1964.
- Песнь о Нибелунгах. Л., 1972.
- Салернский кодекс здоровья. М., 1970.
- Поэзия трубадуров. Поэзия миннезингеров. Поэзия вагантов. М., 1974.
- Цветочки славного мессера святого Франциска и его братьев. СПб., 2000.



ПРИЛОЖЕНИЯ



**ФИЛОСОФСКИЕ,
РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКИЕ
ШКОЛЫ И НАПРАВЛЕНИЯ.
РЕЛИГИИ. ЕРЕСИ (ПО ГЛАВАМ)**

ГЛАВА I

Адвайта-веданта
Вайбхашики
Веданта
Ведантизм
Вишнуизм
Джайнизм
Индуизм
Йога
Йогачара
Кришнаизм
Локаята
Мадхьямики
Махаяна
Саутрантики
Сикхизм
Суфизм
Тхеравадины
Хинаяна
Шиваизм

ГЛАВА II

Буддизм
Даосизм
Дзен-буддизм
Конфуцианство
Легизм
Моизм
Неоконфуцианство

ГЛАВА III

Ариане
Гностицизм
Донатисты
Манихеяне
Неоплатонизм
Новациане
Пелагиане
Платонизм
Присциллиане
Христианство
Циркумциллионы

ГЛАВА IV

Ашариты
Ислам
Исмаилиты
Карматы
Маликиты
Мутазилиты
Мутакаллимы
Сунниты
Суфии
Хариджиты
Шииты

ГЛАВА V

Богомилы
Исихазм
Павликианство
Тондракиты

ГЛАВА VI

Антитринитарии
Иосифляне
Нестяжатели
Паламиты
Стригольники

ГЛАВА VII

Августинизм
Аверроисты
Бегарды
Бегинки
Катары
Католицизм
Томизм
Эвдемонизм
Эпикуреизм

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ (ПО ГЛАВАМ)*

К ГЛАВЕ I

Абхьяса — размышления о божестве.

Авидья — незнание. В буддизме — невежество, первоначало зла и страдания в мире.

Авичи — самое суровое «чистилище» в учении махаяны.

Адвайта — недвоичность, дуализм.

Антъешти — похоронный обряд.

Арджавам — честность.

Артха — польза, материальная выгода как одна из «трех целей человека» (см. *триварга*).

Архат — дословно «достойный». В буддизме — человек, прошедший четырехступенчатый путь духовного совершенствования и достигший его наивысшего уровня. К числу архатов относятся ближайшие ученики и последователи Будды.

Ахимса — невреждение: нанесение вреда живому. Важнейшее нравственное понятие во всех школах индийской философии, кроме мимансы.

Ашрам (ашрама) — 1. Монастырская обитель. 2. Наименова-

ние стадий (ступеней), на которые делилась жизнь индийцев, принадлежащих к трем высшим варнам.

Бодхисаттва (буквально: «существо, стремящееся к просветлению») — в буддийской философии человек, решивший выйти из круга *сансары* и достичь состояния *будды*. Согласно *махаяне*, бодхисаттва — это существо, достигшее просветления, но давшее обет оставаться в круге *сансары* ради спасения всего живого от блуждания в круговороте новых рождений. Пантеон бодхисаттв воплощал в себе различные аспекты совершенств Будды.

Брахмадея — дарение населенной территории с правом получения с подчиненного населения земельного налога и различных податей.

Брахманы — высшая варна в древнеиндийском обществе, обязанностями которой было учить и учиться, совершать жертвоприношения для себя и для других, раздавать и получать дары.

Брахмачарин — ученик, первая возрастная ступень в четырех стадиях жизни.

* Примечание. В различных источниках транскрипция ряда терминов различна, поэтому в случаях расхождения дана (в скобках) транскрипция (и толкование) по словарям, указанным в первом разделе рекомендуемой литературы.

Бхакти — преданность; преданная любовь к богу. Одно из центральных понятий в индуизме.

Ваджра — оружие (дубина, палица, «перун») громовержца Индры. Основное ее качество — сокрушительная мощь удара. Позднее на первый план выдвигается ее прочность, неуничтожаемость.

Вайшии (вайшьи, от «виш» — народ) — члены третьей из четырех варн в Древней Индии. Занятиями вайшиев считались земледелие, скотоводство и торговля. В социальном отношении вайшии стояли ниже брахманов и кшатриев, но относились к категории *двиджа* (дваждырожденных).

Ванапрастха — лесной отшельник, третья возрастная ступень в четырех стадиях жизни.

Варна (вид, род, цвет) — название четырех социальных групп (общностей, рангов), на которые делилось население древней Индии.

Варна-ашрама-дхарма — закон периодов жизни, согласно которому человек, принадлежащий одной из трех высших варн должен пройти четыре стадии жизни (три первых стадии соблюдались со всей строгостью).

Веданга (буквально: члены Вед) — цикл ритуальной и научной литературы, примыкающий к *Ведам*, но формально в канон не входящий; создавался в V–II вв. до н. э. Веданги представляют собой сборники сутр (руководств) — кратких правил и положений, сформулированных предельно сжато.

Веды (буквально: знание) — древнейшие памятники литературы, священные книги индуизма, составляющие канон «откровения» («шрути»), которому традиция приписывает божественное происхождение, противопоставляя его последующей религиозной литературе *смити* («предания»), созданной людьми. Обыч-

но под словом *веды* понимаются четыре книги священного знания, составляющие самую древнюю и основную часть канона, *самхиты*: «Ригведа», «Самоведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа».

Вимока — пренебрежение к пище.

Вьякарана — грамматика гимнов. Анализ форм — традиционное индийское языкознание, в основе — изучение *санскрита*. Один из предметов традиционного преподавания.

Гопи — пастушки и жены пастухов, окружавшие Кришну в юности.

Грихастха — домохозяин, вторая возрастная ступень в четырех стадиях жизни.

Грихья-сутры — поздневедийские сочинения, посвященные домашнему ритуалу (грихья) ариев, *дважды рожденных*.

Гуру — наставник-брахман, главная фигура индийской традиционной системы духовного образования; в древности — учитель *брахмачарина*. Он подготавливает своего ученика к посвящению путем передачи ему знания священных Вед, практических навыков жреца и семейных этических норм.

Дама — самообладание.

Дая — сострадание.

Двайта — двоичность, или двайта-вада (двойной путь; дуализм).

Джива (от корня: жить, быть живым) — душа — «индивидуальный дух конечного существа».

Джадават — безразличие неодоушевленной природы.

Джати (рождение, в значении «принадлежность к группе по рождению») — наименьшая эндогамная группа в Индии.

Джняна — размышление; метафизическое знание, невыразимое и непередаваемое, единое, абсолютное, меняющее бытие сознания, в котором возникло и приводящее к *мокше*.

Джyтoшa — астрономия, ориентированная на календарь ритуальных действий.

Дoсa — ненависть.

Дxарaнa — созерцание (второе внутреннее средство йоги).

Дxармa (от корня «дxар» утверждать, поддерживать, защищать) — то, на чем держится [не-что — или мир, общество]. Важнейшее понятие индийской культуры. Эквивалента не имеет, контекстно переводится как «правило», «право», «мораль», «нравственность», «религиозный долг», «закон», «обязанности», «правда», «устои», «доктрина», «система», «религия», «добродетель», «образец», «норма», «идеал», «порядок мироздания» и т. п.

Дxармaкaя — космическое тело Будды, см. *Трикая*.

Дxьянa (от «дxяй» — «[умо] зреть», т. е. умозрение как процесс) — термин теории *йоги*. Примерно соответствует неоплатоническому экстазу. Характеризуется отвлечением сознания от сознания процессов в организме и от данных органов чувств. Самосознание умозрящего остается при умозрении пассивным, а объект сам раскрывает свою сущность, это сопровождается духовным восторгом; далее — сосредоточение возрастает, завершаясь чистым, нейтрально оцениваемым сосредоточением. Это специальное духовное умение. В йоге — первое внутреннее средство — фиксированное внимание.

Кaлькa — правила выполнения ритуала; ритуал.

Кaльпa-сyтрa — разряд ведийской литературы *сyтр*. Посвящены изложению ритуала, как одной из вспомогательных дисциплин (*ведангa*), связанных с изучением вед.

Кaльянa — желание всем добра.

Кaмa — желание, наслаждение, чувственная страсть; «одна из трех целей человека» (*тpиваргa*).

Кaрмa — поступок, деяние, ритуал; судьба, закон судьбы, закон воспроизведения *сансары*.

Кpья — добродейание.

Кастa (португальское — *casta*) — род, вид, порядок. Группа людей, сознающих свою общность, заключающая браки только между собой, имеющая круг традиционных занятий, а также специфические обычаи, обряды, мифологию, включенная в иерархическую систему, т. е. занимающая определенное положение по шкале социального престижа. Каста стала одним из важнейших элементов этики в индуизме. Зародыш касты в четырех *варнах*. В касту превращается любая социальная группа — профессиональная, конфессиональная — возникающая в данном обществе. В настоящее время в Индии около 3000 каст.

Кшатpий — члены второй по статусу *варны* в Древней Индии. Дхармой кшатриев была охрана подданных (война и управление).

Лoбхa — страсти.

Мaйя — иллюзия, колдовские чары, наваждение. В Адвайта-веданте понятие, объясняющее (точнее, называющее, ибо майя совершенно необъяснима) мир как только-кажимость, только-явление.

Мaнтpа (от корня «май» — мнить, полагать + орудийный суффикс «тра», т. е. «орудие осуществления психического акта») — сугубо необыденный текст, произнесение которого и тверждение вполголоса или бормотание тысячи раз считается производящим особые результаты магические или духовные.

Мoкшa — избавление, освобождение. Предельная, окончательная цель стремлений индивидуума, мыслимая как избавление от всякой изменчивости, от перерождений, страданий и превратного бытия в *сансаре*.

Моха — заблуждение, невежество, тупость, слепое увлечение. Один из «четырех огней», которые должны быть потушены человеком для достижения спасения. Относится к «трем основным недостаткам характера» вместе с *рагой* (алчность, жадность, разного рода неконтролируемые вождения) и *доша* (ошибками).

Нирвана (ниббана) — отсутствие паутины желаний (*вана*), соединяющей одну жизнь с другой. Переход в состояние нирваны чаще всего сравнивается с пламенем, постепенно угасающим по мере иссякания топлива: страсти (*лобха*), ненависти (*доса*), заблуждений (*моха*).

Нирманакая («приобретенное, или феноменальное, тело») — одно из трех тел Будды (наряду с космическим телом и «телом блаженства»); конкретная актуализация *буддства* в определенной личности.

Нирукта — этимология; комментирование трудных для понимания гимнов или отдельных слов в гимнах.

Панча-шила — пять заповедей, пять добродетелей, пять принципов морали в йоге и джайнизме (ахимса — невреждение, сатья — правдивость, астея — неворовство, брахмачарья — воздержание от потворства своим слабостям, апариграха — нестяжание).

Панча-яджна (панча-махаяджна) пятижертвие, пять великих жертвоприношений, ежедневное принесение которых предписывалось «дваждырождаемым» домохозяевам — брахма-яджна (жертва Брахме); изучение и рецитация ведийских мантр; питри-яджна (жертва предкам) — приношение воды и пищи, возлияние предкам; дэва-яджна (жертва богам) — возлияние масла в семейный очаг; бхута-яджна (жертва духам) — разбрасывание зерен и остатков пищи за порогом дома; манушья-

яджна (жертва людям) — гостеприимство и подача милостыни.

Пинда — жертвенная еда (клецки, шарики из вареного риса и муки, иногда с добавлением кунжутовых семян или мяса, приносимые в жертву предкам (питри) в поминальных обрядах (шрадхах)).

Пранаяма (контроль над дыханием) — четвертое звено восьмизвенной йоги.

Прапатти — смирение.

Прасада — милосердие (доброта, милость, дар).

Самаваргана — обряд возвращения после ученичества (одна из 16 санскар).

Самадхи — психическое сосредоточение. Последнее, восьмое звено (ступень) восьмизвенной йоги. Состояние сознания, характеризующегося особой интенсивностью этого качества. Согласно «йога-сутрам» самадхи есть остановка всей психической активности, но это лишь предельный случай толкования термина. В глубоком самадхи температура тела понижается на несколько градусов, все функции организма едва теплятся, возможно длительное пребывание почти без воздуха.

Самбхогакая — «тело блаженства», одно из трех тел Будды (см. *трикая*). Тело блаженства связывает дхарму со ступенью бадхисаттв на пути к просветлению.

Сангха (дословно «общество») — буддийская община, членами которой являются монахи (*биккху*) или монахини (*биккхуни*).

Санньясин — аскет; последняя, четвертая ступень в законе четырех стадий жизни. Обзаведясь посохом и сосудом для воды, аскет должен странствовать один, в полном молчании и небрежении к своей плоти. Отринув все земные притязания, следовало оставаться равнодушным и бесстрастным ко всему окружающему. Следуя наставлениям *упанишад*

человек в этой стадии должен устремляться к конечной цели своей жизни — освобождению из круговорота рождений и смертей — *мокше*.

Сансара — «колесо жизни». Странствование из жизни в жизнь; мир конечного, превратного, не вечного; все мирское.

Сансара — исполнение, украшивание, обряд, ритуал. В широком смысле слова: различные юитуальные действия, в том числе жертвоприношения, способствующие совершенствованию лица или предмета. В узком смысле слова: обряды жизненного цикла, от *гарбхаданы* (при зачатии) до *вивахи* (свадьба); обычно имеютя ввиду 16 санскар.

Сатьям — правдивость; сатья (истинно-сущее, утверждение истинно-сущего), см. *панча-шила*.

Снатика («омывшийся») — вернувшийся после ученичества и прошедший обряд возвращения (самавартана).

Сукхавати — «счастливая страна», «чистая земля», сотворенная буддой Амитабхой, называемая в литературе по аналогии с христианством раем.

Сутра (буквально: нить) — максимально лаконичая фраза и целый текст, составленный из подобных фраз. Сутры складывались в рамках школьной традиции, рассчитанной на устный характер обучения. Сутры предназначались для заучивания наизусть. Позже стиль сутры был принят и в различных памятниках, когда обычной стала уже письменная фиксация текста (напр. Кама-сутра; Алмазная сутра и т. п.).

Татхагата («так ушедший, так пришедший») — титул, который в индийских, который в индийских религиях наряду с термином «будда» (буддха) «просветленный» применялся к лицам, достигшим освобождения (*нирваны, мокши*).

Титикша — смирение.

Трикая — три тела или три способа бытия Будды. В *хинаяне* их обозначают терминами: *рупака* — видимое всем физическое тело, состоящее из четырех элементов; *нирманака* — «приобретенное (или феноменальное) тело», которое Будда мог принимать по своему желанию с помощью йогической силы, чтобы появляться перед своими адептами; эти два тела не считались реальными буддами, а реальным Буддой называли *дхармака* — «тело закона» или «космическое тело» Будды, которое хинаянисты понимали как сумму всех присущих Просветленному качеств. В *махаяне* концепция «трех тел» получила дальнейшую разработку и заняла более важное место. В махаяне «тела» будды получают иные обозначения: *нирманака* — это Будда — человек, в образе которого «тело блаженства» проявляется в эмпирическом мире, когда Будда решает спасти мир; *самбхогака* — «тело блаженства (или наслаждения)» — это Будда — бог, отражение «космического тела» в мире форм; в этой ипостаси Будда являет свое величие *бодхисаттвам*, толкует им доктрины, но сам еще подчинен закону причинности или иллюзии; *дхармака* — «тело закона» понимается как универсум, персонификация истины, вечный закон, *нирвана* и подлинно реальный Будда, осознающий свою идентичность с Абсолютом и единство со всеми существами. Этот способ бытия Будды лежит уже за пределами иллюзии.

Упарата — самоотречение.

Упаяна (упанаяна) — посвящение в ученичество; инициация.

Чхандас — метрика и просодия.

Шама — спокойствие.

Шастры (от корня: «учить, повелевать», с инструментальным суффиксом, т. е. как бы «законодательство [в сфере знаний]») — отрасли специальных теоретических

знаний, соответствующие им учебные дисциплины и тексты. В основу шастр кладется обычно краткий и емкий текст — *сутры*.

Шикша — фонетика; правильное произношение и артикуляция при исполнении ведических гимнов.

Шраддха — твердость духа.

Шраддха — исполнение жертвоприношений; общее название ряда поминальных обрядов.

Шунья, шуньята (буквально «пустое», т. е. бессущностное, ничтожное, «пустота») — фундаментальное понятие в *махаяне*, суть которого в том, что все вещи «пусты», т. е. не имеют субстанциальной реальности.

Шудры (Шудры) — члены низшей из четырех *варн* в Древней Индии. Согласно брахманским трактатам обязанностью шудр является услужение трем высшим варнам. Принято считать, что варка шудр сложилась позже других, из местного населения, подчиненного *ариями*. К шудрам отнесли также рабов, зависимых, арендаторов и других лиц, не имеющих своей земли.

Яджна/яджня (жертвоприношение) — основная форма ведийского обряда: жертва, приносимая богам в точном согласии с определенными правилами, неукословно обеспечивает исполнение желаний почитателей. В индуизме яджну сменяет *пуджа*.

К ГЛАВЕ II

Бао-цзя — круговая порука.

Ван — правитель.

Ван дао — «путь.[совершенно] правителя», «путь [истинно] царя». В конфуцианстве понятие, выражающее идеал государственного управления.

Дао — путь; естественный закон; естественность пути. А также: «подход», «закономерность», «принцип», «ученье», «теория», «правда», «мораль», «абсолют»

и т. д. В современном языке бинном «даодэ» означает мораль, нравственность.

Дао-гун — преэминентность.

Датун шу (Да гун) — «Великое единение», «Великое равенство», одна из основных утопических социально-политических концепций конфуцианства, позднее использовавшаяся различными политиками и идеологами.

Да-сы — высшее образование.

Дунь пу — честность и простота.

Дунь хоу — честность и искренность.

Жэнь — «гуманность», «человечность», «милосердие», «доброта». Одна из основополагающих категорий китайской философии и традиционной духовной культуры, совмещающая три главных смысловых аспекта: 1) морально-психологический — «родственная любовь/жалость к людям», 2) социально-этический — совокупность всех видов правильного отношения человека к другому человеку и обществу; 3) этико-метафизический — симпатически-интегративная взаимосвязь отдельной личности со всем сущим, включая неодоушевленные предметы.

Инь ян — одна из пар основополагающих категорий китайской философии, выражающая идею универсальной дуализированности мира и конкретизирующаяся в неограниченном ряду оппозиций: темное и светлое, пассивное и активное, мягкое и твердое, внутреннее и внешнее, нижнее и верхнее, женское и мужское, земное и небесное и т. д. Этимологические значения Инь Ян — теневой и солнечный склоны холма или берега реки.

И-хуэй — община мирян.

Кун — 1) земля, 2) «пустота», «пустыня», «иллюзорность».

Ли — 1) «Принцип/закон» (закон, принцип, атрибут, основание, порядок, мотив, резон, теория, ис-

тина, правда, идеал, разум) — одна из основополагающих категорий китайской философии.

2) «Благопристойность» («этико-ритуальные нормы», «этикет», «этика», «ритуал», «церемонии») в этом, втором случае — категория, сочетающая два основных смысла — «этика» и «ритуал». А также: всеобщий принцип, долг, нормы поведения; stodorkи.

Ли — распоряжение.

Люй — законы.

Мин — жизнь, предопределение («судьба», «жизнь», «жизненность», «веление», «приказ»). Категория китайской философии, сочетающая значения «жизненное предопределение» и «предопределение жизни».

Праджня-парамита — путь обретения истинной мудрости.

Сань ган у чан — «Три устоя и пять постоянств» (сокращенно — ган чан — «устой и постоянства»). Традиционное для конфуцианства обозначение нормативных отношений между главными социальными ролевыми позициями и нормативных этических качеств. «Сань ган» («три устоя», «тройственная норма») — нормы отношений между государем и сановником, отцом и сыном, мужем и женой определялись как атрибуты *ван дао* («пути правителя») и требования, исходящие от *тянь* (неба). Государь — устой для сановника, отец — для сына, муж — для жены.

Словосочетание «у чан» (пять постоянств) обозначило у Дун Чжуншу качества «пути мужа», над совершенствованием которых должен трудиться *ван* (правитель): «гуманность» (жэнь), «должная справедливость» (и), этикоритуальная «благопристойность» (ли), «разумность» (чжи), «благонадежность» (синь). Впервые применил это словосочетание как единое понятие в XII в. Чжу Си.

Сань цзао (сань цзяо) — «три учения» — обозначение конфуцианства, даосизма и буддизма, подразумевающее их сопоставимую доктринальную и мировоззренческую ценность.

Син — 1) «Индивидуальная природа» («качество», «характер», «пол»). Обозначает природные качества каждой отдельной вещи, в особенности — человека. В философских построениях категория «син» фигурировала, как правило, в соотношении с понятиями «добро и зло» (*шань, э*), «сердце» (*синь*) «предопределение» (мин) «чувства, чувственность» (*цин*) «принцип» (*ли*).

2) «Телесная форма» («тело», «плоть», «фигура»). Категория китайской философии, означающая «оформленную» вещь. Основные корреляты *син* — «имя/понятие» (*мин*) и «дух» (*шэн*).

Синь — 1) «Сердце» («психика», «сердцевина», «субъективное», «дух», «сознание»). Категория китайской философии, имеет четыре основных смысла: 1) функциональный орган — средоточие сознания и психических возможностей, в том числе чувств и воли; 2) «сердцевина», квинтэссенция возможностей любой «вещи», живой и неживой, в том числе и человека; 3) функции сознания, психики и познания; 4) обозначение субъективно идеального (стандартная оппозиция: «вещь», «объект» (*у*). Например: *вэйсиньчжун* — идеализм, *вэйучжун* — материализм).

В конфуцианстве качество «сердца» рассматривалось как критерий отличия человека от животных и показатель уровня личных достоинств.

2) «Благонадежность» («доверие», «вера», «истинность», «верить», «доверять»). Понятие китайской философии, главным образом этики.

Сутра — см. стр. 433

Сюань-сюэ — «темное учение», «учение о сокровенном». Сюань: «сокровенное» («скрытое», «таинственное», «мистическое», «непостижимое», «мрак», «тьмп», «иссиня-черное»),

Сюцай — талант; название окончивших уездные, окружные, областные училища и получивших право преподавать в школах.

Сю цзи — самосовершенствование.

Сю шень — «совершенствование тела/личности», «самосовершенствование» (сю — «обработка, обтесывание»; «шень» — «тело», личность как нерасчлененное психо-соматическое единство).

Сяо — «сыновняя преданность», «сыновняя почтительность», «благочестие». Категория конфуцианской этики; в древности — одно из неперменных свойств человека. Сяо ти (Сяо ди) — «сыновняя почтительность (благочестие) и почитание старшего брата». У Конфуция «сяо ти» толкуется как «корни гуманности» (жэнь) и гарант соблюдения общественных установлений.

Сяо-си — низшие обряды.

Сяньши — сельские экзамены.

Сяньюэ — сельское собеседование.

Тайпин (Тай пин) — «Великое благоденствие», «Великое равновесие», «Великое равенство» — утопический идеал общества абсолютной гармонии, базирующейся на имитации гармонии космоса, уравнительном распределении, свободном обращении продуктов производства и равновесии всех интересов и потребностей.

Тайцзи (Тай цзи) — «великий предел». Категория китайской философии, выражающая идею предельного состояния бытия. Рассматривается как синоним «великого начала» — *тай чу* и «великого единого» — *тай и*. Комментаторы рассматривают *тай-цзи* как обозначение исходно-це-

лостного, хаотически-недифференцированного состояния мирообразующей «пневмы» (*ци*), из которого путем последовательного удвоения рождаются сначала «два образца» — *инь* и *ян*, а затем все сущее.

Ти — аристократия.

Тянь — Небо («природа», «бог», «божество», «сезон», «день»). Категория китайской философии и культуры, в философском контексте применяемая в четырех основных значениях: 1) верховное божество, высшая божественная сила; 2) высшее природное начало, соотносящееся в триаде *сан цай* («три ценности») с Землей — началом более низкого уровня и человеком — фактором произвольной творческой активности и «искусственности»; 3) природа как абстрактная «естественная» целостность, понятие, синонимичное биному *тянь ди* (Небо и Земля), обозначающему биполярный универсум; 4) главное природное начало в человеке.

Тянь ли — «небесный принцип», обозначающий упорядочивающее начало, имманентное Небу и, таким образом, всему сущему, в том числе человеку.

У вэй — недеяние, принцип недеяния (вэй — «деяние», «свершение», «осуществление», «управление», «делаться», «становиться», «являться», «быть» — термин китайской философии, выражающий три основных понятия, объединенные представлением о деятельности — природы или человека; «у» — отрицание). У вэй — важнейшая категория даосизма, символизирующая принцип невмешательства в естественный порядок вещей и ход событий ни с этических, ни с прагматических позиций. У вэй предполагает, однако, специфическую (органическую и спонтанную) активность в виде «осуществления недеяния» — *вэй ю вэй*.

Фа — «Закон» («образец», «правило», «метод»). Категория китайской философии и культуры. В широком смысле означает определяемый деонтологической нормой образец (прежде всего поведения и действия). В узком смысле *фа* — юридический закон, противостоящий природной «благодати/добродетели» — *дэ*, а в социально-правовом аспекте оппозиционный ритуальной «благопристойности» — *ли*,

Ци — «Пневма» («эфир», «атмосфера», «газ», «воздух», «дыхание», «дух», «нрав», «темперамент», «энергия», «жизненная сила», «материя»). Одна из основополагающих и наиболее специфичных категорий китайской философии, выражающая идею континуальной, динамической, пространственно-временной, духовно-материальной и витально-энергетической субстанции. Этимологическое значение — «пар над варящимся [жертвенным] рисом».

Предельно общее понятие *ци* конкретизируется на трех главных смысловых уровнях: космологическом, антропологическом и психологическом. В первом случае *ци* — универсальная субстанция Вселенной; во втором — связанный с кровообращением наполнитель человеческого тела (аналог «жизненных» или «животных духов» европейской философии), способный утончаться до состояния «семенной души» — *цзин* и «духа» — *шэнь*; в третьем — проявление психического центра, «сердца» — *синь*, управляемое волей — *чжи* и управляющее чувствами *цин*. Общеизвестным было представление о *ци* как бескачественном первовеществе, из которого состояла Вселенная в исходной фазе своего развития, называемой «хаосом» (*хунь дунь*), «Великим единым» (*тайчу*), «Великим пределом» (*тай цзи*) или «Великой пустоты» (*тай сюй*).

Начальные формы дифференциации этого вещества — *инь* и *ян* и «пять элементов» (*у син*) — («вода», «огонь», «металл», «дерево», «почва»).

Цин — чувства, желания.

Цичжи — индивидуальная природа человека.

Цзиньши — выдержавшие различные экзамены в эпоху Мин и Цин (XIV-XIX вв.).

Цзы-жань — естественность.

Цзюй жэнь — выдвинутый (выдержавший сельские экзамены в провинциальном центре сюэцай).

Цзюй ши — частные лица.

Цзюнь цзы — «благородный муж», «совершенный муж», исходное значение — «дитя правителя». Норматив конфуцианской личности, носитель совокупности конфуцианских добродетелей. Противопоставляется «ничтожному человеку», «маленькому человеку» — *сяо жэнь*, воплощению эгоистического прагматизма, не способному выйти за рамки своей практической специализации и преодолеть духовно-нравственную ограниченность.

Цзяо — воспитание.

Цянь — небо. см. *Тянь*.

Чженьчжень — совершенный человек.

Чжи — «разумность» (хитрость, мудрость, интеллект). В узком смысле — качество «совершенного (благородного) мужа» — *цзюнь цзы*, в широком — свойство, выделяющее человека из животного мира. Конфуций поставил *чжи* на второе место в триаде достоинств *цзюнь цзы* между «гуманностью» — *жэнь* и «мужеством» — *юн*.

Чжи жень — искусство управлять людьми.

Чжун-ы — средние обряды.

Чжэн — правление.

Чэнь — искренность, честность, целостность.

Ши юань — частная конфуцианская академия.

Шеньши (Шэн) — «Совершенная мудрость», «совершенно-мудрый». Традиционное для китайской культуры обозначение высшей степени интеллектуально-нравственного и духовного совершенства, реализуемого, главным образом, в способности к идеальному правлению. Согласно Конфуцию «совершенномудрыми» были полумифические и исторические правители древности (Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэньван, У-ван, Чжоу-гун). Мэн Кэ (IV—III вв. до н. э.) причислил к «совершенномудрым всех времен» Конфуция.

В неоконфуцианстве понятие *шеньши* было сближено с понятием *цзюнь цзы*, что подразумевало возможность достижения высот этого идеала «средним» человеком в результате самосовершенствования.

К ГЛАВЕ III

Агапе — любовь как духовное единение и как жертвенная любовь к людям.

Апофатический — см. с. 440.

Аскетизм (греч. askesis — упражнение, подвиг) — принцип поведения, при котором человек подавляет в себе естественные желания и побуждения, отказывается от жизненных благ и удовольствий ради определенных целей.

Гомилия (греч. homileo — общаюсь с людьми) — форма проповеди, отличающейся красноречием проповедника.

Индальгенция (лат. indulgentia — милость) — папская грамота, свидетельство об отпущении как совершенных, так и не совершенных еще грехов, выдаваемая за деньги или за особые заслуги перед католической церковью.

Сторге — любовь семейная.

Филиа — Любовь-дружба, любовь уравнивающая.

Экзегеза (экзегетика, от греч. exegeomai — истолковываю) — богословская дисциплина, занимающаяся истолкованием религиозных текстов, прежде всего текстов Библии.

Эрос — любовь-страсть, любовь плотская (Древняя Греция), любовь индивидуальная (Новое время).

Fortitude — мужество.

Justio — справедливость.

Prudentia — благоразумие.

Temperantia — умеренность.

К ГЛАВЕ IV

Адиб — образованный, воспитанный человек.

Асабия — племенная общность,

Бидава — примитивность.

Джихад («усилие») — священная война с неверными.

Зендик (зиндик) — еретик, безбожник.

ал-Иджма — согласованное мнение богословов и правоведов — один из источников мусульманского права.

Имамат (ал-Имама) — институт верховного руководства мусульманской общиной, в котором сливаются власть светская и власть духовная.

Кадий (Кали) — «назшчающий», «приговаривающий». Мусульманский судья — чиновник, назначаемый правителем и отправляющий правосудие на основе шариата.

Калам — слово; богословие. Рассуждение на религиозно-философскую тему.

Касб — «присвоение», «приобретение». Термин, обозначающий религиозно-этическую концепцию, сторонники которой, пытаясь занять компромиссную позицию по отношению к доктринам *кадаритов* и *джабритов* (первые считали человека творцом (халик) своих действий, вторые, что единственным действующим является Аллах, а человек принуждаем (мад-

жбур) к своим действиям, а не осуществляет их свободно, характеризовали человеческие действия как «творимые» Богом, но «присваемые» человеком.

Кияс (ал-Кийас) — «аналогия». Суждение по аналогии, ведущий принцип рационалистического исследования правовых вопросов.

Макрух — «неприемлемое, недостойное» — категория поступков и действий, не являющихся нарушением шариатских правовых норм, но осуждаемых с моральных позиций. (Например, вызывающие поведение, небрежность при правлении религиозных обязанностей, скупость, жестокость, особенно по отношению к зависимым людям, склонность к роскоши и расточительство, пренебрежение семейными и общественными обязанностями, неоправданное предпочтение одних родственников другим, особенно при выделении долей имущества, брак с иноверкой, брак с малолетней и т. п.). Порицаемое поведение.

Мухтасиб — надзиратель.

Сунна (ас-Сунна — «обычай»), «пример») — пример жизни Мухаммада как образец и руководство для всей мусульманской общины и каждого мусульманина.

Сура (ас-Сура — «ранг»), «ряд») — название каждой из 114 частей, на которые делится текст Корана. В самом тексте Корана термин «Сура» имеет значение «первостепенное», «наиважнейшее». Техническое значение — «глава» Корана.

Фикх (ал-Фикх — «глубокое понимание»), «знание») — исламская доктрина о правилах поведения мусульман (юриспруденция), исламский комплекс социальных норм (мусульманское право в широком смысле).

Хадисы (хадис — «новость»), «известие», «рассказ») — предания о словах и действиях Мухаммеда, затрагивающие различные

религиозно-правовые стороны жизни мусульманской общины. Второй после Корана источник права, на них основана *сунна*, они содержат в себе значительную часть принципов и идей ислама.

Халал («свободное»), «несвященное») — разрешение; дозволение, допускаемые действия, входящие в категории фард, мандуб и мубах. *Фард* — «обязательное»: поступки и нормы поведения, вмененные человеку в обязанность как религиозные заповеди, в первую очередь ритуальные предписания и соблюдение основных норм благочестия. *Мандуб* — «рекомендуемые»: действия и поступки, не являющиеся предписанными или обязательными, но совершение которых высоко оценивается окружающими. Это — все проявления щедрости, милосердия, благочестия, религиозного усердия и т.п., как то: раздача милостыни сверх установленной, пожертвования, прощение долгов, отпущение невольников, выкуп пленных, отказ от тяжб, сдерживание гнева, посещение больных и умирающих, помощь при погребении, посещение мечети чаще, чем по пятницам, совершение молитв сверх обязательных, особенно ночных, чтение, изучение и переписывание Корана, привлечение к исламу иноверцев, оказание гостеприимства и защиты, указание дороги, снаряжение воинов для джихада и т. д. Сам человек при совершении этих поступков не должен требовать от других того же или каких-то преимуществ для себя, ибо все это должно делаться по душевной потребности. Мандуб занимает важное место в исламской этике, так как создается возможность сводить многие социальные противоречия к личным конфликтам, достаточно легко устранимым. *Мубах* — «дозволенное». Категория поступков и действий, рассматриваемых

шариатом как нейтральные, не осуждаемые и не поощряемые, необходимые, понятные бытовые действия, не нуждающиеся сами по себе ни в какой оценке.

Халиф (халифа — «заместитель») — глава мусульманской общины, замещающий посланника Аллаха.

Харам («запретное») — поступки, являющиеся греховными и запретными, включающие три внутренние категории: поступки *батил* абсолютно запретные, становящиеся недействительными при обнаружении, к которым относятся все явные нарушения Закона и религиозных предписаний, нарушение договорных условий и правил торговли, притеснение и произвол, захват чужого имущества и т. д. Поступки *фасид* — порочные, к которым относятся содержащие какие-то нарушения, но признаваемые действительными или исправленными, если нарушения будут ликвидированы (например, если девушка выдана замуж без согласия опекуна, брак может быть сохранен при достижении согласия с опекуном). Поступки *сахих* — правильные, не содержащие никаких нарушений по форме, но аморальные, преступные или мошеннические по своей сути (например, заключение временного брака, продажа оружия разбойникам или мятежникам и т. п.).

Харби — враг.

Хидара — цивилизация.

Шариат (аш-Шариа, «прямой, правильный путь») — закон, предписания, авторитетно установленные в качестве обязательных. Шариат — комплекс закрепленных, прежде всего, Кораном и сунной предписаний, которые определяют убеждения, формируют нравственные ценности и религиозную совесть мусульман, а также выступают источниками конкретных норм, регулирующих их поведение.

Эмир — наместник.

Автократор — самодержец.

Акакья — мешочек с пылью; символ бренности всего земного.

Архонт (греч. регент) — в родах-государствах Древней Греции высшее должностное лицо.

Апофатическое — отрицательное [богословие]. Богословская система, построенная на признании принципиальной непознаваемости Бога и его важнейших проявлений в мире. Отвергая рационалистическое обоснование догматики, признает лишь один способ богопознания — мистическое озарение, почему и называется также мистическим богословием. Наиболее видный представитель апофатического (отрицающего) богословия — Григорий Палама.

Василевс — император.

Исихия (греч. hesychia) — покой, молчание; внутреннее спокойствие, отреченность.

Катафатическое — утвердительное [богословие]. Богословская система, допускающая возможность познания Бога по плодам его творчества и результатам вмешательства в дела сотворенного им мира. Принципы катафатического богословия были заложены Григорием Нисским и Иоанном Дамаскином.

Мытарства — испытания, которые проходит душа после того, как покидает тело, и в течение 40 дней держит ответ о делах, грехах и добродетельных поступках, переходя от *пилонии* к *пилонии*,

Пилония — таможня, где допрашивают душу.

Пневма — дух.

Синидемы — спутники (Проповедники у павликиан).

Стратиг — военачальник.

Топарх — правитель.

Схизма — расщепление, раскол, раздор. Церковный раскол в результате противоречий между группировками внутри церкви. Это понятие закрепилось в аполо-

гетической литературе для обозначения конфликта между западной и восточной христианскими церквами, начавшегося в 867 г. и приведшего в 1054 г. к разделению христианства на католицизм и православие.

К ГЛАВЕ VI

Ирье — обиталище мертвых.

Навья — душа умершего.

К ГЛАВЕ VII

Гильдия и цех — объединение горожан по профессиональному признаку для обеспечения взаимной защиты своих интересов. Обычно подчеркивается, что гильдия — объединение купечества, а цех — объединение ремесленников. Каждое объединение имело свой устав, включавший, кроме требований, касающихся средств производства и сбыта продукции, правила поведения, взаимоотношений, т. е. моральные и юридические нормы. Каждая гильдия и цех имели свою форму, свои праздники, свои традиции. Гильдии и цехи играли существенную роль в городском самоуправлении, в хозяйственной и политической жизни средневековых городов.

Нид — поносный стих.

Орден — (немецкое **Orden**, от латинского **Ordo** — ряд, разряд) — объединения монахов, утверждаемые папой римским, начиная с VI века (первый монашеский орден бенедиктинцев создан Бенедиктом Нурсийским). В эпоху Крестовых походов возникли духовно-рыцарские ордена. Первые из них — иоанниты и тамплиеры (храмовники). В период своего расцвета в XIII-XIV вв. многочисленные духовно-рыцарские ордена насчитывали десятки тысяч рыцарей по всей Европе. Они имели свои уставы, форму, знаки отличия. Начиная с XV в. перемены в политической, социально-экономической и военной областях привели рыцарские ордена к упадку и исчезновению.

Монашеские ордена в католицизме (францисканцы, доминиканцы, иезуиты) продолжали играть заметную роль и в Новое время. В настоящее время, по свидетельству религиоведов, существует около 180 монашеских орденов.

Пенитенциалии — покаянные книги.

Frui — любить и наслаждаться.

Uti — пользоваться.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
I. Этические учения в Индии	15
§ 1. Этика позднего буддизма	19
§ 2. Этика индуизма	28
§ 3. Религиозно-этическое учение бхакти	43
§ 4. Материалистическая альтернатива потустороннему нравственному идеалу	50
§ 5. Выводы	58
II. Этические учения в Китае	63
§ 1. Восстановление идейного влияния конфуцианства, трансформация конфуцианства и даосизма в эпоху Хань	67
§ 2. Этические концепции эпохи «Троецарствия» и «Шести династий» (III—VI вв.)	71
§ 3. Этические учения эпохи Тан (VII—IX вв.)	84
§ 4. Этические учения эпохи Сун (X—XIII вв.)	93
§ 5. Этические учения эпохи Мин и Цин. Укрепление и канонизация конфуцианства (XIV—XIX вв.)	103
§ 6. Борьба с официальной идеологией неоконфуцианства ..	114
§ 7. Выводы	122
III. Этические учения в Римской империи (I—V вв.)	127
§ 1. Возникновение христианства и его роль в развитии этических учений	133
§ 2. Иисус Христос: жизнь и проповедь	138
§ 3. Христианство: окончен ли старый спор?	148
§ 4. Формирование христианской этической мысли	154
§ 5. Апологетика и патристика	170
§ 7. Выводы	204
IV. Этические учения Ближнего и Среднего Востока	209
§ 1. Религиозно-этическая концепция ислама	212
§ 2. Этические взгляды мыслителей арабоязычного Востока (IX—XI вв.)	223
§ 3. Проблемы этики в учении мыслителей мусульманской Испании и Магриба (XI—XV вв.)	250
§ 4. Выводы	267

V. Этические учения в Византии	271
§ 1. Этические проблемы в ранневизантийском обществе (IV-VII вв.)	273
§ 2. Развитие византийской этики в условиях раннефеодальных отношений (середина VII — середина IX в.)	290
§ 3. Религиозная и светская этика в Византии X-XV вв.	305
§ 4. Выводы	326
VI. Этические учения в Киевской и Московской Руси	331
§ 1. Родо-племенные обычаи славян и традиции язычества	338
§ 2. Религиозная и светская этическая мысль в Киевской Руси (X-XIII вв.)	347
§ 3. Этическая мысль в Московском государстве (XIV-XVI вв.)	365
§ 4. Выводы	382
VII. Этические учения в Западной Европе	387
§ 1. Мораль раннефеодального общества (V-IX вв.)	391
§ 2. Западноевропейская этика (XI-XIV вв.)	399
§ 3. Выводы	413
Заключение. Общий взгляд на этику средневековья	417
Литература	421
Приложения	427
Философские, религиозно-этические школы и направления. Религии. Ереси (по главам)	428
Словарь терминов (по главам)	429
Предметный указатель	442
Именной указатель	450

Владимир Георгиевич ИВАНОВ

ИСТОРИЯ ЭТИКИ СРЕДНИХ ВЕКОВ

Генеральный директор *А. Л. Кноп*
Директор издательства *О. В. Смирнова*
Главный редактор *Ю. А. Сандулов*
Художественный редактор *С. Л. Шапиро*
Литературный редактор *В. С. Волкова*
Корректор *У. А. Елькина*
Подготовка текста *О. П. Панайотти*
Верстальщик *А. Б. Иванов*
Выпускающие *А. В. Яковлев, Н. К. Белякова*

ЛР № 065466 от 21.10.97

Гигиенический сертификат 78.01.07.953.П.000998.02.01.
от 13.02.2001 г., выдан ЦГСЭН в СПб

Издательство «ЛАНЬ»

lan@lpbl.spb.ru

www.lanpbl.spb.ru

193012, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 277,

издательство: тел.: (812)262-11-78;

pbl@lpbl.spb.ru (издательский отдел),

производственный отдел: тел.: (812)262-24-95;

print@lpbl.spb.ru (производственный отдел),

склад № 1: факс: (812)267-27-92, 267-13-68;

trade@lpbl.spb.ru (торговый отдел),

193029, пр. Елизарова, 1,

склад № 2: (812)265-00-88, 567-54-93, 567-14-45;

root@lanpbl.spb.ru

Филиал в Москве:

Москва, 7-я ул. Текстильщиков, 5,

тел.: (095)919-96-00, 787-59-47, 787-59-48

Филиал в Краснодаре:

350072, Краснодар, ул. Зиповская, 7, тел.: (8612)62-97-73.

Сдано в набор 13.10.00. Подписано в печать 18.09.01.

Бумага типографская. Формат 84x108 Печать офсетная.

Усл. п. л. 23,54. Уч.-изд. л. 20,08. Тираж 5000 экз.

Заказ № **1420**

ФГУП Владимирская книжная типография

600000, г. Владимир, Октябрьский проспект, д. 7

Качество печати соответствует качеству представленных диапозитивов