

7
P24

Бертран Рассел

ПОЧЕМУ
Я
НЕ ХРИСТИАНИН







Библиотека
атеистической
литературы

Бертран Рассел

ПОЧЕМУ Я НЕ ХРИСТИАНИН

*Избранные атеистические
произведения*

Москва
Издательство
политической
литературы
1987

Составитель,
автор предисловия и примечаний
А. А. ЯКОВЛЕВ

В оформлении переплета
использована гравюра *Р. КЕНТА*

© ПОЛИТИЗДАТ, 1987 г.
составление, предисловие,
примечания и перевод на
русский язык, кроме пере-
вода произведений, отме-
ченных в содержании *.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Бертран Рассел (1872—1970) — английский философ, математик, публицист, деятель мирового демократического движения за ядерное разоружение, за отказ от решения спорных вопросов политики военными средствами. Имя его стоит в одном ряду с именами таких ученых, посвятивших себя борьбе за мир, как Альберт Эйнштейн и Нильс Бор. Рассел — автор «Манифеста Рассела — Эйнштейна», положившего начало Пагуошскому движению ученых за мир, инициатор целого ряда антивоенных кампаний и организаций; в 60-е годы одним из первых западных ученых он выступил против американских военных преступлений во Вьетнаме.

Борьба за мир с течением времени стала главным делом его жизни; она явилась закономерным следствием той эволюции, которую претерпели философские и общественные взгляды Рассела. Развитие его мировоззрения не шло по прямой: это не разработка каких-то исходных и фундаментальных посылок, а скорее постоянный пересмотр прежних позиций и отбрасывание изживавших себя идеологических иллюзий; во многом это было и изменением собственных личностных установок.

Эволюция взглядов происходит у каждого философа. У Рассела она шла по восходящей линии. В силу своей научной честности философ находил в себе мужество отказываться от идей, которым он ранее поклонялся, но которые впоследствии находил ложными. И невозможно понять Рассела, не учитывая этого его мировоззренческого развития. Рассел как философ — родоначальник сразу двух философских направлений — неореализма (в его английской и американской разновидностях) и так называемой аналитической философии; однако в поздний период творчества он подверг резкой критике взгляды философов, развивавших его же собственные, но высказанные полвеком ранее идеи.

Рассел хорошо известен у нас как ученый, написавший фундаментальные труды по математической логике и теории познания, как автор «Истории западной философии», как общественный деятель. Гораздо меньше мы о нем знаем как об атеисте: на русском языке была издана лишь одна небольшая его статья «Почему я не христианин». А между тем атеизм занимает существенное место в творчестве философа: Рассел принадлежит к той традиции просветителей XVIII века, которая дала миру Дидро, Вольтера, Гольбаха, его идеи напоминают и фейербаховскую критику религии. По ряду вопросов Рассел примыкает к материалистической тенденции в философии, что и проявляется в его резкой критике религии как социального института, совокупности догм и соответствующих им психологических и нравственных установок.

Книга, которую читатель держит в руках,— собрание работ Рассела, написанных в разные периоды жизни философа. Все эти эссе, статьи и главы из книг посвящены вопросу о сути религии и ее месте в человеческой жизни. Но они не ограничиваются только этим. Рассел не просто атеист, эту свою мировоззренческую позицию он тесно связывает с общечеловеческими идеалами, с идеями гуманизма. Всей жизнью своей отверг он лицемерную мораль буржуазного общества. Клерикалы отрицали гуманистический характер его философии, обвиняли его в аморализме, однако не смогли поколебать ответственность этого человека перед своей совестью, равно как и привлекательность его образа, сложившегося в общественном сознании.

Конечно, критика Расселом религиозного мировоззрения отличается от марксистской критики, и об этом свидетельствуют не только ранние его работы — «Поклонение свободного человека», «Сущность религии», «Мистицизм и логика», в которых слышны нотки примирения с религией, стремление найти в ней ценные моменты,— но и работы зрелые, такая, например, как «Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию?», где о религии говорится как о главном препятствии на пути человеческого прогресса. Но и с этой непоследовательностью расселовская критика — прогрессивное явление в современной философии, она способствовала просвещению людей и разоблачала реакционную роль церкви как общественного института. Эта критика, кроме того, была и критикой государства, тем более что, как и в царской России, связь церкви и государства в Англии была закреплена в самих государствен-

ных учреждениях; как и в России, в этой стране были свои «чиновники в рясах, жандармы во Христе».

Имеется качественное различие между буржуазным атеизмом и атеизмом марксистским. С точки зрения марксиста, «борьбу с религией нельзя ограничивать абстрактно-идеологической проповедью, нельзя сводить к такой проповеди; эту борьбу надо поставить в связь с конкретной практикой классового движения, направленного к устранению социальных корней религии» *. Рассел, разумеется, лишь проповедник, однако проповедь его — это не демонстрация буржуазной «свободы совести», но попытка вообще освободить совесть от религии. Известно, что В. И. Ленин неоднократно подчеркивал необходимость издания и распространения произведений французских просветителей XVIII века как образцов атеистической литературы; он настаивал и на том, чтобы сотрудничать в деле атеистического просвещения масс с буржуазными учеными — как историками религии, так и естествоиспытателями-материалистами. В своей работе «О значении воинствующего материализма» он прямо указывал, что «союз» с ними «в той или иной форме, в той или иной степени для нас обязателен в борьбе с господствующими религиозными мракобесами» **.

Просветители XVIII века хоронили идеологию феодализма, а Рассел — буржуазный демократ, который борется против буржуазной демократии, со временем забывшей о своих собственных лозунгах равенства, братства и свободы: теперь она стала предпочитать «умилительные речи» церковников о «божественном и нравственном». Внутри этой общей для всего атеистического наследия Рассела позиции мы наблюдаем значительную эволюцию взглядов, которая доходит до объяснения религии и нравственности социальными причинами; но на этом и останавливается. Начинает же ее одна из самых известных работ философа, изданная в 1903 году, — «Поклонение свободного человека», в которой Рассел вполне в духе фейербаховской критики религии настаивает на независимости морали от религиозной догмы. А это уже свободомыслие, ведь «независимая мораль оскорбляет всеобщие принципы религии» ***.

* Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 17, с. 418.

** Там же, т. 45, с. 28.

*** Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 13.

Ленин называл 30-ю главу «Лекций о сущности религии» Л. Фейербаха «образчиком просветительского атеизма», и отдельные места из расселовского «Поклонения...» очень схожи с идеями немецкого материалиста. Моя задача, писал, например, Фейербах, вас, слушателей, превратить «из друзей бога в друзей человека, из верующих — в мыслителей, из молельщиков — в работников, из кандидатов потустороннего мира — в исследователей этого мира, из христиан, которые, согласно их собственному признанию и сознанию, являются *«наполовину животными, наполовину ангелами»*, — в людей, в цельных людей» *.

Вторая из приводимых в настоящем сборнике ранних работ философа — «Сущность религии» — по идее своей есть определенное восстановление религиозной точки зрения, хотя и без бога. В этой статье видна противоречивость мировоззренческой позиции Рассела, который от отрицания религии и утверждения автономной морали в 1903 году переходит в 1912 году к восстановлению морали как религии. Его точка зрения, кстати, поразительно напоминает идеологию «богостроительства» с его «религиозным атеизмом» и «обожанием» высших человеческих потенций. Впрочем, это совпадение, быть может, и не такая уж случайность. Одна из первых работ Рассела, «Немецкая социал-демократия» (1896), переведенная на русский язык Верой Фигнер, показывает, сколь внимательно он следил за социал-демократическим движением.

Но есть немалое различие между позицией «богостроительства» и расселовскими попытками найти в религии «ценные» моменты: первое было шагом назад от атеизма к религии, а точка зрения Рассела, если брать ее в контексте дальнейшей эволюции взглядов философа, все же была скорее шагом вперед от религии к атеизму. Наконец, из ранних работ Рассела следует особо выделить «Мистицизм и логику» (1914) — одно из известнейших его произведений, которое, впрочем, сам он не относил к числу серьезных работ. Несмотря на критику идеализма, которая в ней содержится и которая очень ценна сама по себе; несмотря на то, что Рассел выступает как профессиональный философ, апеллирующий к разуму и уже тем самым противостоящий религии, в этой работе есть и оправдание мистицизма, причем, что любопытно, мистицизма не христианского, а восточного типа. Обобщая, можно сказать,

* Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2-х т. М., 1955, т. 2, с. 810.

что все три ранние работы Рассела, написанные в период 1903—1914 годов, отражают стремление, с одной стороны, атаковать религию в ее догматической форме, а с другой стороны, оставить в неприкосновенности само раболепие человека, хотя и перед «новыми» богами, а не «богами толпы». Если оценивать эти стремления со стороны идейной, то корни их, конечно, можно увидеть еще в идеологии эпохи Английской буржуазной революции XVII века. Но в расселовских взглядах виден и современный демократический протест, в зародыше это — требование окончательного отделения церкви от государства, освобождения человека от религиозных иллюзий.

Громадное влияние на развитие Рассела как философа оказала первая мировая война, эта кровавая империалистическая бойня, унесшая миллионы жизней и превратившая в бессмыслицу казавшиеся ранее непоколебимыми буржуазные представления о прогрессе и самосовершенствовании человека. Война поставила все и всех на свои места: «пушечное мясо» было отправлено на фронт, господствующий класс остался дома, у карты военных действий, а либеральная интеллигенция почти целиком превратилась из «прогрессистов» в националистов и шовинистов. Всегда чувствовавший отвращение к шовинизму Рассел присоединился к лагерю несогласных с войной — пацифистов, выступавших за всеобщее разоружение и скорейшее окончание войны, хотя с самого начала и не разделял полностью идеологии этого общественного движения: в его представлении главной задачей было сопротивление, борьба с несправедливостью. После трех лет совместной работы с пацифистами ему стало ясно, что разнообразные формы борьбы в рамках пацифизма есть простая утопия, мечта о возможности безоружной борьбы с вооруженной империалистической буржуазией.

Рассел отошел от пацифистского движения, и ему самому неясно было, каким будет его дальнейший путь. Однако английская полицейская машина все решила по-своему: воспользовавшись надуманным предлогом, власти засадили Рассела в тюрьму, а газеты организовали травлю, объявив, что в действительности он просто немецкий шпион. Попробуйте не быть националистом, когда все кругом кричат о гибели нации!

Реакция Рассела на войну была совсем не такой, какую можно было бы ожидать от отпрыска старинного аристократического рода. Вместо того чтобы поддаться ужасу и отчаянию, охватившим огромные массы населе-

ния, особенно интеллигенцию, и обратиться к религии, он, наоборот, обнаружил лицемерие проповеди любви, кровавые последствия непротивления. Первая мировая война заставила философа перейти из лагеря «профессоров философии» в лагерь демократических и не связанных службой в государственных учреждениях писателей, публицистов, относительно свободно — конечно, в рамках буржуазных «свобод» — выражавших свои взгляды в статьях, книгах, лекциях. Это не было классовой борьбой, однако все же помогло Расселу отчетливо увидеть мерзость либералов, изливавших свою «любовь» на жертвы войны — войны, которую они сами же и помогли развязать. Гуманизм Рассела вырос из его позиции ученого, мыслителя; но он был также тесно связан и со все более ясным пониманием фальши христианской проповеди смирения и покорности. Рассел — атеист буржуазно-демократического направления, его атеизм — каким бы воинствующим он ни был — представляет собой всего лишь критику религии, он не видит, что единственным путем утверждения гуманистических идеалов является революционное преобразование общественных отношений, подрывающее, а затем и устраняющее социальные корни религии. Трагедией Рассела было то, что он так и не смог в этот период своей жизни перейти от идеалов гуманизма к гуманизму на практике.

И все же важным результатом его исканий наряду с некоторыми другими, чисто философскими, результатами в области теории познания было появление ряда работ атеистического характера, значительно отличавшихся от его ранних произведений. «Во что я верю», «Почему я не христианин», «Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию?» — произведения, отразившие, хотя и с некоторым запозданием, тот перелом в мировоззрении Рассела, который был вызван войной и крушением «идеалов» европейской, так называемой «гуманистической» и «христианской», культуры.

Насколько сильным был этот перелом, можно видеть из его переписки. В 1929 году маленький сын Рассела заболел, и ему пришлось перенести две операции подряд. Рассел же должен был ехать в Лондон на дискуссию с епископом Гором. «Мне сказали,— писал он потом другу,— что страдание посылается как очищение от греха. Бедный маленький Джон никогда не грешил в своей жизни. Мне захотелось плюнуть им в лица — они были так холодны и говорили так бесстрастно, с садистским удо-

вольствием смакуя пытки, которые причиняет их бог». Воинствующий атеизм Рассела достиг своего апогея в работе «Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию?», где он заявил, что именно религия является главным препятствием на пути цивилизации, и, только убрав это препятствие, человечество сможет быть счастливым.

В 30-е годы вышла небольшая по объему книга Рассела «Религия и наука», в которой ему удалось в яркой форме, на фактическом материале показать, как и почему религия боролась на всем протяжении своей истории с разумом, достижениями науки в различных областях знания. Рассел показывает здесь также, что, прикрываясь лучшими достижениями человечества в общении, отношении к миру, счастью или смерти, религия на деле извращает эти ценности, несет человечеству не любовь, а ненависть, не благожелательность и терпимость, а изощренную жестокость и злобу, преследует за неверие, насилует человеческую совесть.

Продолжением «Религии и науки» можно считать известный диспут о существовании бога между Расселом и Ф. Коплстоном — известным английским историком философии, иезуитом, в то время — ортодоксальным философом-неотомистом. Их дискуссия, состоявшаяся в 1948 году, являет собой пример столкновения двух идеалов рациональности: естественнонаучного и теологического. Это спор двух мировоззрений, каждое из которых выражает вполне определенный исторический тип мышления, связанный со вполне определенными картинами мира, характером интеллектуальных структур, этической и эстетической оценки. Какого-то позитивного результата в данном споре, конечно, достигнуть было невозможно, поскольку сам предмет предполагал два взаимоисключающих ответа: да или нет. Несмотря на то что Рассел защищал современные научные представления о строении и происхождении Вселенной, ему оказалось гораздо труднее доказывать «не-существование», чем Коплстону — «существование» бога. Легко сказать: «А вдруг что-то такое и существует? Почему нельзя этого допустить? Давайте допустим, не будем догматиками!» Но совсем не легко опровергнуть такого рода псевдонаучный демократизм, по сути дела, это можно сделать, лишь опираясь на опыт развития науки.

Порой создается впечатление, что за критикой религии стоит неприятие догматического способа мышления вообще, и атеистические произведения английского философа

выходят за рамки противопоставления научного и религиозного мировоззрений в более широкий контекст — борьбы научного подхода, в самом общем понимании, с догматическим строем мышления, суть которого для Рассела состояла, в частности, в ситуациях, которые он описывал в целом ряде своих произведений: «Стоит только предположить, будто в речах определенного человека заключена абсолютная истина, как тут же появляется когорта специалистов по истолкованию его речей. А так как специалисты эти держат в своих руках ключ к истине, то они неминуемо приобретают власть, которой пользуются, как и всякая другая привилегированная каста, ради собственной выгоды. В одном отношении, однако, они хуже всякой другой привилегированной касты, ибо миссия их заключается в разъяснении неизменной истины, возведенной раз и навсегда в совершенной и законченной форме, так что они неизбежно становятся врагами всякого умственного и нравственного прогресса» *.

В публикуемом диспуте спор идет скорее о том, кто окажется менее догматичным — ученый или теолог. И видимо, стремление не выглядеть догматичным оборачивается для Рассела своего рода этической стерильностью, вообще-то совершенно ему не свойственной. Кажется, что Коплстон берет верх в последней части, посвященной вопросу об основаниях моральных норм. Однако впечатление обманчиво: ведь ему приходится заплатить за это совершенно догматическим и поэтому слабым тезисом, что без бога объяснить «форму морального обязательства» невозможно. Очевидно, что именно в свете этой критики «псевдодемократизма» религии, ее лицемерных ссылок на разум Рассел и счел за лучшее назвать свою позицию не атеизмом, а агностицизмом: последний был для него лишь тактическим приемом, ибо всеми своими произведениями Рассел доказал, что его позиция на деле является именно атеизмом.

Наконец, среди атеистических работ Рассела заметное место занимают те главы из его «Истории западной философии», в которых содержится анализ развития католической философии. Прежде чем кратко охарактеризовать их, следует, видимо, напомнить об одном эпизоде из жизни английского философа, который относится к чуть более раннему времени. Эта позорная история случилась в 1940 году в Нью-Йорке, где Рассел в это время жил и ра-

* См. настоящее издание, с. 115.

ботал. Совершенно неожиданно ему отказали в месте лектора Нью-Йоркского городского колледжа, хотя договор был уже заключен. Естественно, Рассел подал в суд, и уже в ходе разбирательства выяснилось, что инициаторами дела были церковники, использовавшие подставных лиц для того, чтобы попытаться дискредитировать философа. Рассела обвинили в аморализме; он, следовательно, не мог «наставлять юношество». Несмотря на всю абсурдность обвинения, суд, уступив нажиму, лишил Рассела права преподавания. «Как американцы,— писал Джон Дьюи после того, как суд вынес свое решение,— мы можем только краснеть от стыда».

«История западной философии» вышла в свет в 1948 году и сразу же завоевала огромную популярность, книга была переведена почти на все языки мира, в том числе и на русский. В тех главах, которые публикуются в настоящем издании, Рассел выступает как компетентный, свободно владеющий материалом историк религии, со знанием дела описывающий исторические события и идеи, приведшие к возникновению и первым шагам христианской догматики и церковной организации. Кажется, что тон его спокоен; интонация Рассела — это интонация просвещенного человека, понимающего, что победа в споре осталась за ним. Однако это лишь на первый взгляд бесстрастное описание, на деле же оно представляет собой бичевание церковного лицемерия и претензий христианства на «возвышенность».

В заключение хотелось бы подчеркнуть следующее. Нельзя понять суть атеистических взглядов Рассела, не увидев, что в основе своей расселовский атеизм — гуманизм. Это очень важный аспект его мировоззрения. Как писал К. Маркс, «атеизм является *отрицанием бога* и утверждает *бытие человека* именно посредством этого отрицания» *. Движение именно к такому пониманию обнаруживается в эволюции взглядов Рассела. Пусть негативно, пусть путем снятия, но человек утверждает свое бытие как свободного, а не зависимого существа, избавляясь от иллюзий счастья и требуя действительного счастья. Жизнь Бертрана Рассела была жизнью философа, неустанно искавшего последнюю достоверность, основу бытия, в которой уже невозможно было бы сомневаться, нечто такое, что никак нельзя было бы назвать иллюзией или суетой. Отвергая религию, он искал истину, и именно то, что

* Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 127.

в конце концов он ее нашел, послужило последним опровержением существования «верховного творца».

Высшая ценность на земле — человек. Борьба за его счастье, против кровавой бессмыслицы войны и ядерного безумия есть высшее и безусловное благо: таков итог исканий Бертрана Рассела. И под этим философским результатом готов подписаться каждый прогрессивный человек, живущий в наш стремительный и переломный для судеб цивилизации век.

А. А. ЯКОВЛЕВ

ПОКЛОНЕНИЕ СВОБОДНОГО ЧЕЛОВЕКА

Вот что Мефистофель рассказал доктору Фаусту об истории творения.

Бесконечные восхваления хора ангелов стали утомительны; ведь, в конце концов, разве он не заслужил этого? Разве он не дал им вечного блаженства? Не приятнее ли получать незаслуженную хвалу и почитаться существами, которым он принесет страдания? Он улыбнулся про себя и решил, что великая драма должна быть сыграна.

Неисчислимые века раскаленная туманность бесцельно вращалась в пространстве. Со временем она приняла форму, образовались центральное тело и планеты, последние остывали, бурлящие моря и пылающие горы вздымались и опускались, из черных облаков на едва застывшую землю низвергались горячие потоки дождя. Затем в глубинах океана возник первый росток жизни и быстро развился, в благодатном тепле, в огромные деревья, громадные папоротники, выраставшие из влажной почвы, в морских чудовищ, размножавшихся, дравшихся, пожиравших друг друга и гибнувших. А из чудовищ, по мере того как драма разворачивалась, возник человек, обладавший силой мышления, знанием добра и зла и нестерпимой жаждой поклоняться. И человек увидел, что все преходяще в этом безумном, чудовищном мире, что все вокруг борется за то, чтобы ухватить любой ценой несколько кратких мгновений жизни, прежде чем смерть вынесет свой беспощадный приговор. И человек сказал: «Есть скрытая цель, которую мы могли бы постичь, и эта цель благая; ибо мы должны почитать что-нибудь, а в видимом мире нет ничего достойного внимания». И человек вышел из борьбы, решив, что бог вознамерился создать из хаоса гармонию человеческими усилиями. И когда он следовал инстинкту, который бог передал ему от его хищных предков, то называл это грехом и молил простить его. Но он сомневался, есть

ли ему прощение, пока не изобрел божественного плана, по которому гнев божий должен быть утолен. И видя, что настоящее нехорошо, он сделал его еще хуже, так, чтобы будущее могло стать лучше. И он возблагодарил бога за силу, позволившую ему отказаться даже от тех радостей, которые были доступны. И бог улыбнулся; и когда увидел, что человек достиг совершенства в отречении и поклонении, запустил в небо еще одно Солнце, которое столкнулось с Солнцем человека; и все опять превратилось в туманность.

«Да,— тихо сказал он,— это было неплохое представление; надо посмотреть его еще раз»¹.

Таков в общих чертах мир, который рисует нам наука,— он даже еще бесцельнее и бессмысленнее. Именно в таком мире, и нигде больше, должны найти себе место наши идеалы. Что человек есть продукт действия причин, не подозревающих о цели, к которой направлены; что его рождение, рост, его надежды и страхи, его любовь и вера суть лишь результат случайного сцепления атомов; что никакой героизм, никакое воодушевление и напряжение мысли и чувств не могут сохранить человеческой жизни за порогом смерти; что вся многовековая работа, все служение, все вдохновение, весь блеск человеческого гения обречены на то, чтобы исчезнуть вместе с гибелью Солнечной системы; что храм человеческих достижений будет погребен под останками Вселенной — все эти вещи, хотя их и можно обсуждать, столь очевидны, что никакая философия, их отвергающая, невозможна. Только в опоре на эти истины, только на твердом фундаменте полного отчаяния можно теперь строить надежное убежище для души.

Каким же образом это бессильное существо — человек — может сохранить свои надежды в чуждом и бесчеловечном мире? Тайной остается, как природа — всемогущая, но слепая в своих бесконечных движениях и вращениях, происходящих в космических безднах,— смогла все же породить дитя — пока что полностью от нее зависящее, однако наделенное зрением, знанием добра и зла и способное судить обо всех творениях своей бездумной матери. Несмотря на смерть — знак и печать родительской власти, человек способен всю свою недолгую жизнь свободно исследовать, критиковать, познавать и — в воображении — творить. В известном ему мире только он обладает такой свободой, и в этом превосходство человека над неодолимыми силами, управляющими его внешней жизнью.

Дикарь, подобно нам, чувствует свою беспомощность перед силами природы; но, не имея в себе ничего, что он почитал бы больше власти, дикарь простирается ниц перед своими богами, не спрашивая себя, достойны ли они его поклонения. Жалка и ужасна долгая история жестокости, мучений, вырождения и жертв, принесенных в надежде умиловить ревнивых богов: ведь когда дрожащий от страха верующий отдает самое ценное, он думает, что кровожадность богов будет утолена и крови более не понадобится. Религия Молоха² — таково ее родовое название — есть, в сущности, низкопоклонство раба, который не смеет допустить и мысли о том, что его господин не заслуживает поклонения. Пока независимость идеалов не признана, власти поклоняются — ее безгранично почитают, несмотря на то что она причиняет жестокую и незаслуженную боль.

Но постепенно, по мере того как смелеет мораль, начинают заявлять о себе и притязания идеального мира; поэтому поклонение, если оно не желает вовсе исчезнуть, должно обратиться на иных богов. Некоторые, хотя и видят требования идеала, все же сознательно их отвергают, считая власть более достойной поклонения. Подобное отношение содержится в божьем ответе Иову³, который тот услышал в шуме ветра: божественные власть и знание налицо, но на божественную доброту нет и намека. Таково же и отношение тех, кто в наши дни основывает мораль на борьбе за выживание, утверждая, что победители с необходимостью оказываются наилучшими. Другие, не принимая столь отталкивающего взгляда, стоят на позиции, которую мы привыкли считать специфически религиозной; они говорят, что на самом деле мир факта находится в скрытой гармонии с миром идеалов. Так человек творит бога, всемогущего и всеблагого, мистическое единство того, что есть, и того, что должно быть.

Но мир факта все же не является благом; подчиняясь ему в суждении, мы раболепствуем, и от этого следует избавиться. Ибо во всем надо поднимать достоинство человека, освобождая его, насколько возможно, от тирании не-человеческой власти. Когда мы осознали, что власть по большей части зла, что человек с его знанием добра и зла всего лишь беспомощный атом, а мир лишен такого знания, мы вновь оказываемся перед выбором: будем ли мы поклоняться власти, или мы будем поклоняться доброте? Будет ли наш бог существовать и творить зло, или его следует признать порождением нашего сознания?

Ответ на этот вопрос очень важен и затрагивает всю нашу мораль. Поклонение силе, которому нас учили Карлейль⁴, Ницше⁵ и милитаристы, является результатом краха идеалов перед лицом враждебной Вселенной: это — безоговорочное подчинение злу, жертва Молоху лучшего, что в нас есть. Если сила действительно достойна уважения, давайте будем уважать силу тех, кто отказывается от лживого «признания фактов» — признания, не признающего, что факты нередко злы. Согласимся, что в известном нам мире существует много такого, что могло бы быть лучше, и что идеалы, которым мы привержены, не реализованы в царстве материи. Сохраним же наше уважение к истине, красоте, к недостижимому в жизни идеалу совершенства — хотя ничто из этого не встречает одобрения в бессознательной Вселенной. Если власть — зло, вырвем ее из наших сердец. В этом истинная свобода человека: в решимости поклоняться только тому богу, который сотворен нашей любовью к добру; в почитании только тех небес, которые вдохновляют нас в лучшие минуты. Действуя и желая, мы вечно подчиняемся тирании внешних сил; но в мышлении, в стремлении мы свободны — свободны от других людей, свободны от маленькой планеты, по которой беспомощно ползают наши тела, свободны даже, пока живы, от тирании смерти. Мы познаем тогда энергию веры, которая позволяет жить все время при свете добра, и обратимся, в действии, к миру фактов, освещаемых этим знанием.

Когда мы впервые ясно видим противоположность факта и идеала, кажется, что для утверждения свободы необходим дух яростного восстания, свирепой ненависти к богам. Кажется, что противостоять с прометеевской твердостью враждебной Вселенной, всегда помнить о зле и ненавидеть его, не прячась от ударов, наносимых злобой властью, — долг тех, кто не станет унижаться перед неумолимым. Однако негодование все еще кабала, ибо обращает наши мысли к этому злому миру; и в яростном желании, порождающем дух восстания, есть какое-то самоутверждение, которое мудрым людям необходимо в себе преодолеть. Негодование есть подчинение наших мыслей, но не желаний; а мудрость стоической свободы заключается в подчинении желаний, но не мыслей. Из подчинения желаний вырастает добродетель смирения; из свободы мысли — весь мир искусства и философии и то видение прекрасного, с помощью которого мы в конце концов наполовину завоевываем непокорный мир. Но видеть прекрасное может

лишь освобожденное от оков созерцание, мышление, не стесненное грузом нетерпеливых желаний; и потому свобода приходит только к тем, кто уже не требует от жизни никаких подверженных действию времени личных благ.

Хотя необходимость отречения и является свидетельством существования зла, все же христианство, проповедуя его, обнаруживает мудрость, превосходящую прометеевскую философию восстания. Мы должны признать, что из вещей, к которым мы стремимся, некоторые, хотя и кажутся невозможными,— все-таки реальные блага; другие же не принадлежат к чистому идеалу. Мнение, что заслуживающее отречения является злом, не всегда оправданно, но оно оправданно чаще, чем полагает необузданная страсть. Вера религии, стремясь доказать, что она никогда не бывает ложной, помогает очищению наших надежд ценой познания многих горьких истин.

В смирении есть еще одно достоинство: даже реальных благ не следует желать, когда они недостижимы. К каждому человеку рано или поздно приходит великое смирение. Для молодых нет ничего недостижимого; вещь, желаемая со всей силой страсти и вместе с тем невозможная, для них непредставима. Но смерть, болезнь, нищета, голос долга дают всем нам понять, что мир создан не для нас и что, как бы прекрасны ни были вещи, к которым мы стремимся, судьба может все сделать по-своему. Когда приходит несчастье, мужество заключается в том, чтобы стерпеть без единого слова крушение надежд и отвести мысли от тщетных сожалений. Такая степень подчинения власти не просто справедлива и правильна: она открывает путь к мудрости.

Однако мудрость не только в пассивном отречении; с помощью одного лишь отречения не построить храма, где мы смогли бы поклоняться нашим идеалам. Предчувствие храма является в сфере воображения, в музыке, архитектуре, в бестревожном царстве разума, в магическом злате лирики, где прекрасное блистает и переливается, вдали от несчастий, вдали от страха перед утратами, вдали от неудач и разочарований. При созерцании этих вещей в наших сердцах возникает небесное видение, являющееся одновременно критерием для суждений об окружающем и вдохновением, приспособляющим к нашим чаяниям все то, что хоть как-то поможет выстроить этот храм.

За исключением тех редких душ, которые рождены без греха, все должны пройти через темную пещеру, прежде чем достигнут храма. Вход в пещеру — отчаяние, а дно —

могильные плиты над разрушенными надеждами. «Я» должно умереть там; должны быть умерщвлены страсти, жадность необузданных желаний, ибо только такой ценой душа может освободиться от власти судьбы. Смирение выводит нас из пещеры к свету мудрости, который влечет к себе сердце путника, обещая новое понимание, новую радость и новую нежность.

И когда, избавившись от бессильной горечи восстания, мы научимся смирению перед внешним господством судьбы и поймем, что не-человеческий мир недостоин нашего поклонения, станет наконец возможным такое изменение и преобразование бессознательной Вселенной, такое ее превращение в горниле воображения, в результате которого сверкающий золотом образ заменит старого глиняного идола. Во всем многообразии мира — в очертаниях деревьев, гор и облаков, в событиях жизни человека, даже в самом всемогуществе смерти — проникающий взор творческого идеализма может обнаружить отражение красоты, которую создало когда-то его же собственное мышление. На этом пути разум утверждает свое утонченное господство над бездумными силами природы. Чем больше зла в мире, чем упорнее он сопротивляется неумемому желанию, тем величественнее достижения разума, когда он все же заставляет непокорные недра раскрыться и отдать спрятанные богатства, тем значительнее его победы над противником, вынужденным рукоплескать его триумфальному шествию. Из всех искусств трагедия самое значительное и великое, ибо возводит свою сверкающую цитадель в самом центре вражеской страны, на вершине самой высокой горы; с ее неприступных башен видны стоянки, склады оружия, колонны и укрепления — видно все; за ее стенами продолжается свободная жизнь, и легионы смерти, боли, отчаяния, и все полководцы тиранической судьбы не могут помешать жителям этого бесстрашного города радоваться красоте. Счастливы благословенные защитники, трижды счастливы обитатели этого всевидящего величия. Слава храбрым воинам, которые на протяжении бесчисленных веков сохраняли для нас бесценное наследие свободы и не позволили кощунственным завоевателям разорить жилище непокорных.

Но качество, проявляющееся в красоте трагедии, присуще жизни всегда и везде, в любых обличьях. В смерти, в нестерпимой боли и невозвратимости прошлого есть что-то священное, они внушают благоговение, чувство простора и глубины, неисчерпаемой тайны существования,

которая привязывает к миру страдающего человека узами боли и горести. В эти моменты проникновения мы теряем всю страстность мимолетного желания, всякое стремление к незначительным целям, всякую заботу о мелочах, которые составляют для поверхностного взора повседневную жизнь; мы видим вокруг маленького плота, освещенного мерцающим светом человеческого товарищества, темную глубь океана, волны которого нас качают какой-то краткий час; из великой ночи веет холодный, пронзительный ветер; душа ощущает великое одиночество людей среди враждебных сил и должна, собрав все свое мужество, в одиночку бороться с целой Вселенной, которой дела нет до наших надежд и страхов. Победа в этой борьбе с властью тьмы означает истинное крещение в славную когорту героев, истинное посвящение в красоту человеческого существования. Из встречи души с внешним миром рождаются смирение, мудрость и сострадание, а с ними начинается и новая жизнь. Вобрать в самую сокровенную обитель души те властные силы, игрушками которых мы являемся,— смерть и утрату, невозвратимость прошлого и беспомощность человека перед слепым метанием Вселенной от одной тщеты к другой, почувствовать и узнать эти вещи — значит одержать над ними победу.

Вот почему прошлое обладает столь магической властью. Красота его недвижных и безмолвных картин похожа на зачарованную чистоту поздней осени: листья продолжают полыхать золотым сиянием, пока первый порыв ветра не сорвет их с ветвей. Прошлое не изменяется и никуда не стремится, оно крепко спит после судорог и лихорадки жизни; то, что было страстью и погоней, мелочным и преходящим, постепенно развеялось, а вещи прекрасные и вечные светят из прошлого, подобно звездам. Красота прошлого для души низкой невыносима; но для души, покорившей судьбу,— это ключ к религии.

Жизнь человека, если посмотреть на нее со стороны, очень незначительна в сравнении с силами природы. Раб обречен поклоняться времени, судьбе и смерти, потому что они величественнее всего, что он в себе находит, а еще потому, что все его мысли направлены на вещи, ими пожираемые. Но, хотя они и велики, мыслить о них, чувствовать их бесстрастное великолепие — еще более великое дело. Мышление делает нас свободными; мы не склоняемся более в восточном унижении перед неизбежным, но впитываем его и делаем частью самих себя. Отказаться от борьбы за личное счастье, избавиться от сиюминутного желания

и сгорать от страсти по вечному — вот что такое освобождение, и именно ему поклоняется свободный человек. Свобода возникает из созерцания судьбы; ибо сама судьба теперь в подчинении у разума, который ничего не оставляет очищающему огню времени.

Связанный с остальными людьми самыми прочными узами — узами общего рока, свободный человек находит, что новое видение всегда с ним, освещая каждое обыденное дело светом любви. Жизнь человека — долгий путь в ночи, на котором его поджидают невидимые враги, усталость и боль. Это путь к цели, достигнуть которой суждено немногим. Один за другим наши товарищи, идущие по этому пути, исчезают, подчиняясь неслышным приказам всемогущей смерти. Очень кратко время, когда мы можем помочь им, когда решается их счастье или несчастье. Пусть в нашей власти будет осветить им путь светом солнца, облегчить их горести сочувствием, принести им светлую радость неустанной привязанностью, укрепить слабеющую волю, внушить веру в часы отчаяния. Не будем мелочно взвешивать их достоинства и недостатки, будем думать лишь об их нуждах — о горестях, трудностях, возможно, о слепоте, которые составляют несчастье их жизни; будем помнить, что они такие же, как мы — страдающие во тьме люди, актеры из той же трагедии. Поэтому, когда дни их пройдут, когда все, что было в них доброго и злого, станет вечным в бессмертии прошлого, мы сможем сказать, что в их страданиях и неудачах нет нашей вины — наоборот, когда бы ни вспыхивала искра божественного огня в их сердцах, мы всегда были готовы помочь одобрением, симпатией, словом.

Коротка и бессильна жизнь человека; на него и на весь его род медленно и неумолимо падает рок беспощадный и темный. Не замечая добра и зла, безрассудно разрушительная и всемогущая материя следует своим неумолимым путем; человеку, осужденному сегодня потерять самое дорогое, а завтра самому пройти через врата тьмы, остается лишь лелеять, пока не нанесен удар, высокие мысли, освещающие его недолгие дни; презирая трусливый страх раба судьбы — поклоняться святыне, созданной собственными его руками; не боясь власти случая, хранить разум от бессмысленной тирании, господствующей над его внешней жизнью; бросая гордый вызов неумолимым силам, которые терпят до поры его знание и его проклятия, держать на себе мир, подобно усталому, но не сдающемуся Атласу⁶. Держать — вопреки давящей все на своем пути бессознательной силе — мир, сотворенный его идеалами.

СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ

Крушение традиционной религиозной веры, горько оплакиваемое защитниками церкви и радостно встреченное теми, кто видит в старых убеждениях одни лишь предрассудки, — факт, не подлежащий сомнению. Однако, если догмы сметены, это отнюдь не означает, что вопрос о месте религии в жизни решен. Догмы были нужны, и не столько сами по себе, сколько потому, что — как считалось — они формировали определенное отношение к миру, направляли мысли и способствовали становлению целостной жизни, свободной от ограниченности конечного «я», тирании желаний и повседневных забот. Но такая жизнь возможна и без догм, и ее не упразднит безразличие тех, кто перестал доверять религиям прошлых веков. Действия, вдохновленные религией, устремлены к великим целям, но не в ясном понимании целей их необходимость. Стоящие за действиями убеждения очень глубоки и инстинктивны, но зачастую люди, которые основывают на них свою жизнь, ничего об этих убеждениях не знают. Быть может, религия строится не на убеждениях, а на чувстве. Последнее, вступая в область веры, может порождать суждения о добром и злом; ведь и не прибегая к помощи интеллекта, чувство способно играть решающую роль в действии. Можно сказать, что суть религии — в свободе от ограничений, в стремлении к цельной жизни, освобождающей людей из тюрьмы суетных желаний и мелких мыслей. Но освобождение приносит только та религия, которая обходится без догматических оков. Ибо догмы, противоречащие человеческому естеству, превращаются в кандалы.

Душа человека — своеобразный сплав бога и зверя, арена борьбы двух начал: одно — частичное, ограниченное, эгоистическое, а другое — всеобщее, бесконечное и беспристрастное. Конечная жизнь, которая одинакова у человека и животных, привязана к телу и взирает на мир

с позиций «здесь» и «теперь». Любовь и ненависть, основанные на служении своему «я», принадлежат конечной жизни. Любовь мужчины и женщины, родителей и детей, пока она не выходит за рамки инстинкта, остается животной; она становится бесконечной, когда преодолевает инстинкт и перестает подчиняться только целям конечного «я». Ненависть к врагам и любовь к союзникам люди разделяют с другими стадными животными: они считают Вселенную расположенной вокруг одного центра, одного борющегося «я». Конечная жизнь содержит в себе все, что отделяет нас от других людей и от Вселенной; она порождает мысли и желания, которых не может быть у других, все заблуждения и ошибки, все амбиции, приводящие к вражде.

Бесконечная часть нашей жизни взирает на мир не с какой-то одной, частной точки зрения: ее свет подобен равному отблеску солнца на хмуром небе. Далекие века и отдаленные пространства столь же реальны для нее, как то, что существует сегодня и рядом. В сфере мысли она поднимается над жизнью чувств, всегда в поисках общего и понятного всем людям. В сфере желаний и воли она нацелена на благо как таковое, а не на «мое» или «твое» благо; в сфере чувств — дает любовь всем, а не только тем, кто ее желает ради себя. В отличие от конечной жизни, она беспристрастна; и беспристрастность приводит к истине в мышлении, справедливости в действии и всеобщей любви в чувстве. В отличие от природы, одинаковой у человека и животных, бесконечная жизнь беспрепятственно охватывает весь универсум существования и сущности. В ней нет ничего личного, ее мысли и желания могут быть общими для всех, ибо они не зависят от исключительности «здесь», «теперь» и «я». Таким образом, бесконечное начало является принципом единства мира, а конечное начало — принципом, его разделяющим. Между бесконечным естеством в одном человеке и бесконечным естеством в другом человеке не может возникнуть серьезного конфликта: если их воплощения и несовершенны, то они дополняют друг друга. Различие бесконечного естества у разных людей случайно, и бесконечное, присутствующее во всех людях, образует единую всеобщую природу. Имеется, таким образом, союз всех бесконечных натур, принадлежащих различным людям, но не существует союза конечных натур. По мере того как бесконечное в нас возрастает, мы начинаем полнее жить той жизнью единого всеобщего естества, которое обнимает бесконечное в каждом из нас.

Конечное «я», движимое желанием самосохранения, возводит тюремные стены вокруг бесконечной части нашей природы и стремится оградить ее от свободной цельной жизни, которая составляет бытие бесконечного. Конечное «я» нацелено на господство: оно видит мир как концентрические круги, идущие от «здесь» и «теперь», а себя — как божество желанного рая. Всеобщая душа смеется над этим взглядом, но конечное «я» все же сохраняет надежду на осуществление своей мечты и избавление от назойливого критика. Для многих людей конечное «я» навсегда остается тюремщиком всеобщей души; другие имеют возможность — изредка и ненадолго — устроить себе побег; очень немногие разрушают тюремные стены полностью и освобождают всеобщую душу на всю жизнь. Побег из тюрьмы придает отдельным жизненным моментам и мыслям бесконечность, пробивающуюся, подобно свету, из какого-то иного, высшего мира. Неожиданная красота среди вражды, нерассуждающая любовь или ночной ветер, шумящий в листве, — все это может сообщать нам, что возможна жизнь, свободная от конфликтов и суеты повседневности, жизнь, полная бестревожного покоя. Знание вещей бесконечных, безусловно, дает более глубокое проникновение, чем самое подробное знание обычной жизни. Жизнь, проникнутая этим видением, свободна от борьбы, это — жизнь, находящаяся в гармонии с целым, жизнь, выходящая за тюремные стены, возведенные инстинктивными желаниями конечного «я».

Именно ощущение внезапной мудрости является источником того существенного, что имеется в религии. Мистицизм истолковывает это ощущение как встречу с миром более глубоким, истинным и единым, чем мир наших обыденных верований. За тонким покровом он видит славу божью — видит, как правило, смутно, но иногда ошеломляюще ярко. Все зло в нашей повседневной жизни мистицизм считает просто тенями, иллюзиями, пустяками, исчезающими перед взором тех, кто видит за ними сияющий мир. Но тем самым мистицизм преуменьшает ценность опыта, к которому сам апеллирует. Ощущаемую нами бесконечность нельзя объяснить тем, что мы начинаем воспринимать новые объекты, отличные от тех, которые обычно кажутся конечными. Она объясняется скорее другим способом видения тех же самых объектов — созерцанием более безличным и широким, исполненным большей любви, чем фрагментарный и беспокойный взгляд на вещи, рассматривающий их как средства, которые помогают либо

препятствуют достижению наших непосредственных целей. Красота и покой находятся не в каком-то потустороннем мире — они в действительном, повседневном мире, в самой гуще дел и событий. Но это — повседневность, на которую взирает всеобщая душа, это — действия и события, вдохновленные ею. Зло и суета — не иллюзии, просто всеобщая душа обнаруживает в себе любовь, для которой несовершенство не служит препятствием, и приводит мир в согласие единством своего собственного созерцания.

Переход от жизни конечного «я» к бесконечной целостной жизни требует абсолютной самоотдачи, когда личная воля исчезает и душа чувствует себя в полном подчинении у Вселенной. Бывает, что после страстной борьбы за какое-нибудь частное благо ощущается нужда — внутренняя или внешняя — отказаться от этой борьбы, поглощавшей все наши желания. И если никакого другого желания наготове нет, может возникнуть состояние воздержания от воли, когда душа более не хочет навязывать себя миру и в то же время открыта любому воздействию, которое мир на нее оказывает. Именно в такой момент впервые зарождается созерцательное видение, приносящее с собой всеобщую любовь и всеобщее поклонение. Из всеобщего поклонения возникает радость, из всеобщей любви — новое желание; и рождается тот поиск всеобщего блага, на который направлена воля нашего бесконечного естества. Таким образом, из самоотречения — этого подобия смерти для конечного «я» — возникает новая жизнь, с более широким взглядом, новым счастьем и большими надеждами.

Решиться на самоотречение, порождающее бесконечную жизнь, для некоторых людей нетрудно, потому что они верят во всеведущего бога и подчиняются ему из чувства долга. Но по своей сути оно не связано ни с этой верой, ни с какой бы то ни было другой. Правда, все религии прошлого зависели в большей или меньшей степени от догм — своего рода теорий о природе и цели Вселенной. Крушение традиционной веры заставило усомниться во всякой догматической религии; оно сделало религию невозможной для многих людей, религиозных по самой своей природе. Поэтому те, кто не принимают верований прошлого и вместе с тем полагают, что религиозное мировоззрение не может обойтись без догм, теряют бесконечное в жизни, а их мысли ограничиваются заботами одного дня. Они теряют ощущение цельности жизни, теряют то необъяснимое чувство единства, которое порождает сочувствие и всемерное служение человечеству. Они не видят, что красота отмече-

на славою, которую пронизательный взор различает во всех вещах. Они не видят, что любовь ведет в тот преображенный мир, где мы едины со Вселенной. Поэтому их воззрения бедны, а жизнь мелочна. Чтобы правильно поступить, они обращаются к чистой морали, но мотивы чистой морали явно недостаточны для тех, кто жаждет бесконечного. Поэтому дело первостепенной важности — сохранение религии, не зависящей от догм, принять которые не позволяет интеллектуальная честность.

В христианстве кое-что хотелось бы сохранить: это — поклонение, смирение, любовь. Поклоняются в этой религии богу; смиряются перед неизбежным, этой волей божьей; любовь испытывают к ближним своим, врагам и вообще ко всем людям. Любовь, проповедуемая христианством, да и всякая любовь, которая хочет быть всеобщей и одновременно подлинной, видимо, как-то зависит от поклонения и смирения. А они, в той форме, какую принимают в христианстве, в свою очередь, зависят от веры в бога и потому неприемлемы для тех, кого эта вера не устраивает. Наверное, в поклонении что-то теряется, когда мы перестаем верить в существование пребывающих вместе высшего блага и высшей силы. Но многое можно сохранить, и этого, видимо, достаточно для истинно религиозной жизни. Смирение также становится более трудным, когда нет веры в бога, поскольку нет оснований для уверенности, что очевидное зло в мироустройстве на самом деле является благом. Но все же оно возможно, и когда его достигают, преодолевая величайшие затруднения, оно оказывается более благородным, глубоким и проникновенным, чем любое христианское смирение. Поэтому религия, лишенная догм, в некоторых отношениях может быть величественнее и религиознее, чем религия, основанная на вере в то, что в конце концов наши идеалы осуществляются во внешнем мире.

1. *Поклонение* трудно определить, потому что оно развивалось и изменялось по мере изменения и развития человека. В неразвитых религиях оно могло быть вызвано одним лишь страхом — поклонялись всему, что обладало могуществом. Этот элемент присутствует и в поклонении богу, которое в значительной мере вызывается страхом и почтением к силе. Но затем страх все более и более вытесняется любовью, и во всяком развитом культе он уже полностью отсутствует. Как только страх преодолевается, приходит радость созерцания. Но поклонение — это не только радость: рядом с ним должны быть благоговение и ощущение тайны, которые тоже не просто определить. Эти три

вещи, видимо, существенны для любых высших форм поклонения.

У поклонения, в этом широком смысле, имеются разновидности, которые необходимо различать. Существует избирательное поклонение, которое требует, чтобы его объект был добрым, и не приемлет злого объекта; с другой стороны, существует бесстрастное поклонение всему существующему, независимо от того, доброе оно или злое. Важно еще различать следующее: есть поклонение только существующим в действительности объектам, и есть поклонение только тому, что принадлежит миру идеалов. Их можно назвать поклонением действительному и поклонением идеальному. Они соединяются в поклонении богу, поскольку бог существует в действительности и воплощает в совершенном виде идеальное.

Поклонение богу избирательно, поскольку имеет в виду доброту божью. Таково также поклонение великим людям или великим делам, вообще всему, что обладает какой-то исключительностью и вызывает наше восхищение. Поклонение такого рода, хотя оно и может относиться к большей части того, что существует в действительности, не порождает религиозного отношения ко всей Вселенной в целом, разве что у тех, кто верит во всемогущего творца или в пантеистическое ¹ всепроникающее единство. Для тех же, кто не обладает такой верой, избирательное поклонение находит свой настоящий объект только в идеальном благе, создаваемом в созерцании. Идеальное благо вообще важно для религиозной жизни, поскольку оно мотивирует действия и наделяет содержанием стремление ко всеобщему благу, которое чувствует всеобщая любовь. Без знания и без поклонения идеальному благу человеческая любовь слепа; она не видит, где искать блага для любимых. Всякое воплощение добра в действительном мире несовершенно, хотя бы в силу своей краткости. Полностью утолить нашу жажду совершенства может только идеальное благо. Только оно не требует подчиняться власти и приносить стремление в жертву возможности; только оно не заставляет мышление рабски прислуживать фактам. Образ идеального блага сообщает бесконечную перспективу деятельному поиску тех фрагментов блага, которые мир позволяет нам создавать. Однако поклонение идеальному благу, принося радость, возникающую из созерцания совершенства, несет с собою и боль, причиняемую несовершенством действительного мира. Если поклоняться только идеальному благу, то возникает ощущение одиночества среди враждебных

сил. Поэтому такое поклонение, хотя и необходимо всякому религиозному действию, недостаточно само по себе; оно не вызывает того чувства единения с действительным миром, которое заставляет нас оставить мир созерцания и — как ни мала надежда на успех — творить благо здесь, на земле.

Для этого необходимо поклоняться существующему. Такое поклонение, если есть вера в бога, может быть избирательным, поскольку бог существует и совершенно благ. Если веры в бога нет, поклоняться можно великим людям и великим свершениям, однако это всегда трудно из-за несовершенства и ограниченности таких объектов. Поклонение всему, что существует, не должно быть избирательным и заключать суждений о благом характере того, чему поклоняются; оно должно быть непосредственным и беспристрастным чувством. Такого рода поклонению способствует созерцательное видение, находящее в существующем тайну и радость, а с ними любовь ко всему живому. Всегда считалось, что беспристрастное поклонение основано на вере в бога, так как заключает в себе мнение о благом характере всего существующего. На самом деле оно не предполагает никаких вообще мнений и по этой причине не может быть ошибочным и зависеть от догм. Сочетание этого поклонения с идеальным благом дает нам веру, не зависящую от мнений о действительном мире и, следовательно, неуязвимую для аргументов, которые поколебали принципы традиционной религии.

Религия, таким образом, есть результат соединения двух различных видов поклонения — избирательного поклонения благу, поскольку оно является благим, и беспристрастного поклонения всему существующему. Первое является источником теизма, второе — пантеизма; но ни в том, ни в другом случае вера не является необходимым следствием поклонения, которое ее порождает. Объект избирательной веры — идеальное благо, принадлежащее миру всеобщего. Забыв о всеобщем, люди стали полагать, что идеальное благо не обладает бытием, не принадлежит действительному миру и поэтому не может служить объектом поклонения; они думали, что без веры в бога нет и поклонения. Однако изучение мира всеобщего показывает, что это не так: объект поклонения не обязательно должен существовать, хотя в то же время для поклонения очень важно желать, чтобы объект существовал в возможно более совершенном виде. Объект беспристрастного поклонения — это все существующее; в данном случае, хотя мы

и знаем, что объект существует, неизвестно, благ ли он. Однако для поклонения очень важно желание, чтобы он был возможно более благим. Пантеизм из созерцательной радости беспристрастного поклонения и из единства воззрений последнего на Вселенную ошибочно заключает, что такое поклонение предполагает веру в доброту и единство Вселенной. Эта вера не более необходима для беспристрастного поклонения, чем вера в бога для избирательного поклонения. То и другое поклонение существуют рядом друг с другом и не нуждаются в догмах: одному нужна доброта, но не существование объекта; другому — его существование, но не доброта. Религиозное действие постоянно стремится преодолеть разрыв между этими двумя видами поклонения, осуществляя все больше блага и делая все более благим существующее. И лишь в полном единении того и другого душа обретает истинный покой.

2. *Смирение.* Хотя в мире, где много зла и много несвершенного добра, никакая правдивая религия не дает душе желанного покоя и не освобождает ее от необходимости действовать, она все же может дать смирение перед злом, устранить которое не в нашей власти. Христианство верит, что существующее зло, поскольку оно находится в согласии с волей божьей, на самом деле не может быть злом. Это воззрение, однако, требует изменения наших критериев добра и зла, ведь значительная часть существующего на любой непредубежденный взгляд является злом. Больше того, доведенная до логического конца, такая вера оставляет действие без мотива, ибо предлагаемое ею основание для смирения, а именно: все, что ни происходит, происходит к лучшему, — делает наше стремление к лучшему излишним. Если же, пытаясь избежать этого заключения, мы ограничиваем всемогущество или благодать божьи, смирение лишается основания, так как происходящее может и не быть в согласии с волей бога, оно может не быть благим даже вопреки его воле. По этой причине, несмотря на то что христианство часто и с успехом способствует смирению и придает действию религиозный мотив, эти его «успехи» — результат путаницы в мыслях; они рассеиваются по мере того, как люди начинают яснее видеть.

Проблема, которую должны разрешить мы, труднее, чем проблема, стоящая перед христианством. Мы должны научиться смирению перед неизбежным, воздерживаясь от суждений, доброе оно или злое; мы должны сдерживать чувство, которое заставляет христиан говорить: «Да будет воля твоя», — и в то же время признавать, что происходящее может быть злом.

Смирение — какой бы религии мы ни придерживались — неизменно требует высокой моральной дисциплины. Однако религия облегчает следование этой дисциплине и оправдывает причиняемую ею боль. Есть два различных, хотя и взаимосвязанных, вида смирения: одно — перед нашими личными горестями, другое — перед фундаментальным злом, существующим в мире. Смирение перед личными невзгодами наступает в момент подчинения, приводящего к рождению беспристрастной воли. Когда личная жизнь поглощает все наши мысли и желания, она становится тюрьмой, из которой страдающему человеку нет выхода — он должен покориться. Покорность освобождает мысли и направляет волю на новые цели, которые ранее были скрыты за суетно желаемыми личными благами. Тогда возвышенное созерцание и всеобщая любовь заставляют нас устыдиться нашей жизни, а воля отвращается от протеста против неизбежного и направляется на более общие блага, которые в какой-то мере, видимо, достижимы. Таким образом, смирение перед личными горестями существенно важно для всеобщей любви и беспристрастной воли.

Смирение не в том, чтобы судить о вещах хорошо, когда они плохи: оно — в свободе от гнева, возмущения и вечных сожалений. Если всеобщая любовь сильна в нас, мы не чувствуем гнева и возмущения, когда кто-то причиняет нам боль. Где есть желание достигнуть созерцательной свободы, там нет места вечным сожалениям. Человек, для которого созерцание привычно, не позволяет себе надолго отвлечься от мыслей, дающих ему свободу в жизни, ибо в отсутствие таких мыслей он будет чувствовать что-нибудь мелкое и недостойное — то, что привязывает бесконечное к конечному. Так созерцание и всеобщая любовь порождают смирение перед личными невзгодами.

Однако протест может привести не к смирению, а к прометеевскому негодованию в отношении Вселенной. Созерцание может придать нашим страданиям всеобщий характер; оно покажет нам трагичность жизни, которая наполнена болью — такой сильной, что лучше бы сознанию вообще исчезнуть из мира, чем ее терпеть. Желательность последнего нельзя опровергнуть, хотя нельзя доказать и его необходимости. Но даже это можно совместить со смирением. Несовместимы с ним негодование и поглощенность злом, делающие благо невидимым или трудноразличимым. Нет смысла возмущаться злом, за которое никто не ответствен; те, кто возмущен фундаментальным злом

Вселенной, возмущаются богом, дьяволом или же судьбой в человеческом обличье. Когда начинаешь понимать, что фундаментальное зло есть результат слепого действия материи и совершенно необходимое следствие сил, не имеющих сознания и потому ни хороших, ни плохих самих по себе, негодование становится абсурдным, как абсурден Ксеркс, приказавший высечь Геллеспонт². Таким образом, понимание необходимости происходящего освобождает нас от возмущения. Одно это, однако, не избавляет от поглощенности злом. Очевидно, что некоторые вещи из существующих хороши, некоторые плохи, и невозможно узнать, что же преобладает — добро или зло. Совершая действие, мы должны понимать, что такое добро и что — зло: во всем, что зависит от нашей воли, нам следует считаться с вопросом о добре и зле. Но в отношении того, что выходит за пределы нашей власти, вопрос о добре и зле (хотя знание об этом, как всякое знание, стоит того, чтобы к нему стремиться) не обладает фундаментальной религиозной значимостью, придававшейся ему в дискуссиях теизма и оптимизма. Дуализм добра и зла, когда его слишком подчеркивают, мешает беспристрастному созерцанию, всеобщей любви и поклонению. Есть что-то ограниченное и слишком человеческое в наделении добром и злом вещей, не относящихся к человеческим действиям. Таким образом, беспристрастность созерцания, всеобщая любовь и поклонение порождают смирение перед фундаментальным злом, как и смирение перед личными горестями. И смирение должно уже в какой-то мере существовать, чтобы они были возможны. Смирение одновременно причина и следствие веры, как в том случае, когда вера обходится без догм, так и тогда, когда она опирается на веру в бога. Вера, основанная на смирении, предполагает моральную дисциплину, подавление «я» и его требований; это необходимо для жизни, пребывающей в согласии со Вселенной, и для любого перехода от конечного к бесконечному. Такая дисциплина более строга, если нет какой-либо оптимистической догмы, но тем значительнее результат — непоколебимость, способность к такому расширению границ «я», когда оно начинает встречать любовью все — доброе и злое.

3. *Любовь.* Любовь бывает двух родов: избирательная, земная любовь к тому, что приносит радость, что прекрасно или хорошо; и беспристрастная, небесная любовь, изливающаяся на все без различия. Земной любви противоположна ненависть: друзьям противостоят враги, святым — грешники, богу — дьявол. Поэтому земная любовь

с ее враждебными лагерями и яростными войнами вносит в мир раздор. Небесная любовь не требует, чтобы ее предмет вызывал восхищение, был прекрасен или добр, — она изливается на все живое, самое хорошее и самое плохое, самое великое и самое ничтожное. Она не только сочувствие, ибо не просто желает облегчить невзгоды, но находит радость в том, что любит, и даруется не только счастливым, но и неудачникам. Хотя такой любви и свойственно благоговение, она больше чем благоговение: она не только созерцательна, но и деятельна; ее можно подарить тем, кто не может даже надеяться на милость. По своему происхождению любовь созерцательна, но она становится деятельной, когда это возможно. И у такой любви нет противоположной ей ненависти.

Для божественной любви разделение мира на добро и зло, хотя оно и остается правильным, видимо, лишено глубины — оно кажется конечным и ограниченным, ведь любовь беспредельна. Раскол на два враждебных лагеря кажется нереальным, реально лишь единение мира в любви.

Когда рождается божественная любовь, всеобщая душа начинает жить жизнью чувств. Божественная любовь для эмоций — то же, что созерцание для интеллекта всеобщей души. Больше чем что-либо другое, божественная любовь освобождает душу и разрушает тюремные стены вокруг «я», не дающие соединиться с миром. Если любовь сильна, обязанности кажутся нетрудными и служение исполнено радости. Горести, конечно, остаются, и быть может, даже глубже и безысходнее, чем раньше, поскольку жизнь большинства людей трагична. Но горечь от личных неудач проходит, а цели становятся столь высокими, что полное крушение надежд оказывается невозможным. Любовь мира природного сохраняется, но только в гармонии со всеобщей любовью. Она больше не возводит стен, разделяющих любимых и нелюбимых. И кроме того, во всеобщей любви душа находит убежище от того одиночества, в котором она рождена и полное освобождение от которого невозможно, пока душа окружена тюремными стенами.

Для христианства любовь к богу и любовь к человеку — две великие заповеди. Любовь к богу, однако, отличается от любви к человеку, поскольку богу мы помочь не в силах, а человека не можем считать совершенно благом. Поэтому любовь к богу созерцательна и полна почитания, тогда как любовь к человеку более деятельна и полна служения. В религии не-теистической любовь к богу заменяется пок-

лонением идеальному благу. Это поклонение столь же необходимо, как любовь к человеку в христианстве, поскольку без него любовь лишается ориентира в своем желании делать добро. Поклонение благу, конечно, более великая заповедь, поскольку именно благодаря ей мы знаем, что любовь к человеку — это благо; и знание помогает нам любить. Кроме того, она дает представление о том, какой могла бы быть человеческая жизнь, и напоминает о разрыве между возможным и действительным; отсюда возникает бесконечное сочувствие, которое тоже принадлежит к любви и, быть может, является главной ее причиной. Смирение тоже помогает любви, ибо когда его нет, гнев, возмущение и вражда встают между душой и миром, мешая единению, в котором эта любовь зарождается. Три элемента религии — поклонение, смирение и любовь — тесно взаимосвязаны: каждый из них способствует появлению другого, а все вместе они образуют целое, о котором невозможно сказать, что в нем начало, а что идет следом. Все три могут существовать без догм и в то же время способны руководить жизнью, придавая ей бесконечность в действии, мысли и чувстве. А жизнь в бесконечном, сочетающая эти три элемента, содержит все существенно важное для религии и при этом не опирается на догматические верования.

Религия черпает силы в чувстве единства со вселенной — чувстве, которое способна вызывать в человеке. Вначале единство достигалось тем, что вселенную подчиняли нашему собственному понятию блага; единение с богом было легким делом, потому что бог был любовью. Но крушение традиционной религии заставило усомниться, можем ли мы довериться этому способу единения. Необходимо найти такое единение, когда мы ничего не просим у мира и опираемся только на себя. Оно возможно в беспристрастном поклонении и всеобщей любви, которые игнорируют различие добра и зла и даны всем в равной мере. Чтобы освободить религию от догм, надо воздерживаться от требований, чтобы мир соответствовал нашим стандартам. Каждое такое требование есть стремление навязать себя миру, и религия, которая хочет пережить крушение догм, должна освободиться от него. Тем самым она избавится от элемента, чуждого ее духу и мешающего ее беспрепятственному развитию. Религия ищет единения со вселенной, подчиняя потребности «я»; но если при этом считают, что вселенная способна удовлетворить хотя бы некоторые из требований «я», то это подчинение неполно. Поэтому в интересах самой религии, а также в силу явной

неосновательности подобного мнения, важно найти такую форму единения с миром, которая не зависела бы от взглядов на природу вселенной. Жизнь в бесконечном создает возможность единения; для тех, кто его достигает, она дает практически все, что давали религии прошлого, а в каком-то смысле даже больше.

Сущность религии, следовательно, состоит в подчинении конечной части нашей жизни. Из двух начал в человеке частичное, или животное, существо живет инстинктом и ищет блага для тела и его потомков, а всеобщее, или божественное, существо ищет единения со вселенной и свободы от всего, что мешает этим поискам. Животное существо ни доброе, ни злое само по себе; оно доброе или злое, когда помогает или мешает божественному существу в его поисках единения. В единении с миром душа обретает свободу. Есть три вида свободы: единство в мысли, единство в чувстве, единство в воле. Единство в мысли — это знание, единство в чувстве — любовь, единство в воле — служение. Есть три вида разобщения: ошибка, ненависть, вражда. Разобщению способствует инстинкт, принадлежащий животной части человека, а единению — сочетание знания, любви и следующего из них служения, равное мудрости, высшему благу человека.

Инстинктивная жизнь видит в мире средство для достижения своих целей, поэтому считается с миром меньше, чем с собой. Она сводит знание к пользе, любовь — к союзу в борьбе соперничающих инстинктов и служит только тем, с кем связана инстинктивно. Она находит себе пристанище в узком мирке, окруженном чуждыми и, вероятно, враждебными силами; находясь в осажденной крепости, она знает, что рано или поздно должна будет сдаться.

Жизнь мудрая ищет беспристрастной цели, в ней нет соперничества и никакой серьезной вражды. Единение, которого она ищет, беспредельно: она желает знать все, любить все и служить всему. Поэтому ее дом везде и ничто не может ограничить ее развитие. В знании она не делает различий между полезным и бесполезным, в любви — между другом и врагом, в служении — между достойным и недостойным.

Животная часть человека, понимая, что жизнь коротка и бессильна, страшится смерти и, не желая признавать, что борьба безнадежна, требует другой жизни, в которой ее неудачи обернулись бы триумфами. Божественная его часть, чувствуя незначительность отдельной жизни, думает о смерти мало, и надежды ее не связаны с личным бессмертием.

Для животной части человека, преисполненной важности собственных желаний, нестерпима мысль, что вселенной нет до нее дела; полнейшее равнодушие к надеждам и опасениям людей слишком болезненно для самолюбия и потому считается неприемлемым. Божественная часть человека не требует, чтобы мир укладывался в схемы: она принимает его таким, какой он есть, и обнаруживает мудрое согласие, которое ни на что не притязает. Ее энергия не сдерживается враждебными силами, она проникает в них и с ними объединяется. Не сила наших идеалов, а их слабость заставляет нас страшиться признания, что это именно наши идеалы, а не идеалы мира. Мы с нашими идеалами одиноки, и мы должны устоять перед этим мировым безразличием. Инстинкту это кажется трудным, он содрогается при мысли об одиночестве, которое его ожидает. Мудрость не чувствует одиночества и поэтому может достигнуть согласия даже с тем, что кажется совершенно чуждым. Настоятельное требование, чтобы наши идеалы были осуществлены в действительном мире,— последняя тюрьма, из которой мудрости следует освободиться. Каждое требование — это тюрьма, и мудрость лишь тогда свободна, когда ничего не требует.

МИСТИЦИЗМ И ЛОГИКА

Метафизика, или стремление постичь мыслью мир в целом, всегда развивалась в единстве и конфликте двух противоположных человеческих импульсов: один из них побуждал к мистицизму, другой — к науке. Некоторые люди достигли величия, следуя первому импульсу, некоторые — следуя только второму. У Юма ¹, например, научный импульс властвует безраздельно, а у Блейка ² сильная неприязнь к науке сосуществует с глубоким мистическим проникновением. Но величайшие люди, те, кого мы называем философами, ощущали нужду одновременно и в науке и в мистицизме: в попытке гармонического соединения того и другого состояла цель их жизни. Именно преодоление изнуряющей неопределенности этой альтернативы превращает философию в более высокое занятие, чем наука или религия.

Прежде чем дать подробную характеристику научного и мистического импульсов, проиллюстрирую их на примере двух философов, несомненное величие которых определяется тем, что им удалось достичь органичного соединения того и другого. Я имею в виду Гераклита ³ и Платона ⁴.

Гераклит, как известно, веровал во всеобщее изменение: время созидает и разрушает все вещи. Из немногих сохранившихся фрагментов непросто понять, как он пришел к своим взглядам, но некоторые его высказывания заставляют предположить, что источником их было научное наблюдение.

«Все то, что доступно зрению, слуху и изучению,— говорит он,— я предпочитаю». Это — язык эмпирика, для которого наблюдение — единственная гарантия истины. «Не только ежедневно новое солнце, но солнце постоянно обновляется»,— гласит другой фрагмент. И это суждение, несмотря на свой парадоксальный характер, является

очевидным результатом научной рефлексии; в нем разрешается трудность, связанная с вопросом: каким образом солнце за ночь проделывает под землей путь с запада на восток? Непосредственное наблюдение, должно быть, породило и центральное положение в учении Гераклита — что огонь есть единая неизменная субстанция, преходящими фазами которой являются все видимые вещи. В самом деле, наблюдая горение, мы видим, как вещи полностью изменяют свой вид, а языки пламени и жар поднимаются в воздух и исчезают.

«Этот мировой порядок, тождественный для всех,— говорит он,— не создал никто из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живущим огнем, мерами вспыхивающим и мерами угасающим».

«Превращения огня — во-первых, море: море же наполовину есть земля, наполовину — воздушный вихрь».

Несмотря на то что эта теория неприемлема для современной науки, она тем не менее является научной по своему духу. Наука, должно быть, вдохновила и известное изречение, на которое ссылается Платон: «На того, кто входит в ту же самую реку, каждый раз текут новые воды». Однако мы находим и еще один фрагмент: «В одни и те же воды мы погружаемся и не погружаемся; мы существуем и не существуем».

Сравнение этого утверждения, которое является мистическим, с тем, которое приводит Платон и которое научно, показывает, насколько органично слиты эти две тенденции в системе Гераклита. Мистицизм по сути своей близок к тому напряженному и глубокому чувству, которым отличается вера в наши представления о Вселенной; именно чувство заставляет Гераклита, опирающегося на науку, весьма странно и резко высказаться о жизни и мире: «Вечность есть играющее дитя, которое расставляет шашки: царство над миром принадлежит ребенку».

Не наука, а только поэтическое воображение может видеть во времени деспотичного господина мира, наделенного всей безответственной игривостью ребенка. И именно мистицизм приводит Гераклита к утверждению, что противоположности тождественны. «Добро и зло суть одно»,— говорит он. И еще: «У бога все прекрасно, хорошо и справедливо; люди же считают одно справедливым, другое несправедливым».

Немало мистицизма и в основе этики Гераклита. Вполне возможно, что утверждение «Характер человека есть его демон» вдохновлено исключительно научным детерми-

низмом; но только мистик мог сказать: «Всякое пресмыкающееся бичом гонится к корму», и еще: «Трудно бороться с сердцем. Ибо каждое из своих желаний оно покупает ценою души», и еще: «Мудрость заключается в одном: познавать мысль как то, что правит всем во всем».

Примеры можно умножить, однако и приведенного достаточно, чтобы понять характер этого человека: факты науки, как они ему виделись, питали пламя в его душе, и он всматривался в глубины мира, направляя на него отблеск своего внутреннего, проникающего и пожирающего, огня. В такой натуре мы встречаемся с истинным единением мистика и ученого, что является высочайшим из достижений, возможных в сфере мышления.

У Платона — тот же двойственный импульс, хотя мистический элемент явно сильнее и всегда одерживает победу в ситуациях острого конфликта. Его описание пещеры — классическая формулировка веры в знание и в реальность более истинные и реальные, чем знание и реальность чувств:

«...— Посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная — глянь-ка — невысокой стеной, вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

— Это я себе представляю,

— Так представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

— Станный ты рисуешь образ и странных узников!

— Подобных нам.

...— Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх —

в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную мелькающую перед ним вещь и задавать вопрос, что это такое, и вдобавок заставят его отвечать! Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

— Конечно, он так подумает...

...— Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет.

— Несомненно.

— И наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других, ему чуждых, средах.

— Конечно, ему это станет доступно.

— И тогда уж он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве, и оно же каким-то образом есть причина всего того, что этот человек и другие узники видели раньше в пещере.

— Ясно, что он придет к такому выводу после тех наблюдений.

...— Так вот, дорогой мой Главкон⁵, это уподобление следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого. Если ты все это допустишь, то постигнешь мою заветную мысль — коль скоро ты стремишься ее узнать, — а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашива-

ется вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она... сама — владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни».

В этом отрывке, как и во всем почти платоновском учении, мы находим отождествление истинно реального с благом, вошедшее в философскую традицию и все еще широко распространенное сегодня. Признав за благом законодательную функцию, Платон породил тот разрыв между философией и наукой, от которого, на мой взгляд, обе они пострадали и продолжают до сих пор страдать. Ученый, в чем бы ни состояли его надежды, должен отвлекаться от них, когда изучает природу; то же самое должен сделать и философ, если он желает достичь истины. Этические соображения оправданны тогда только, когда истина уже установлена: они могут и должны возникнуть при определении наших чувств в отношении истины и как способ организации нашей жизни сообразно с истиной; но не они должны диктовать, какой будет эта истина.

У Платона есть места — из тех, что иллюстрируют научную сторону его ума, — где он, по-видимому, ясно сознает это. Самым примечательным является в этом плане отрывок, в котором молодой еще Сократ⁶ излагает теорию идей Пармениду⁷.

После того как Сократ объясняет, что существует идея блага, но не идеи таких вещей, как волосы, грязь и нечистоты, Парменид советует ему «не относиться пренебрежительно даже к самым низким вещам», и совет этот обнаруживает подлинно научный склад ума. Если философия желает реализовать величайшие свои возможности, мистическое проникновение в высшую реальность и скрытое благо должно сочетаться с беспристрастием. Неумение достичь этого сочетания сделало идеалистическую философию по большей части столь худосочной, безжизненной и иллюзорной. Только в брачном союзе с миром наши идеалы могут принести плоды — в одиночестве они остаются бесплодными. Но союз этот не состоится, если идеал страшится факта или требует, чтобы мир заранее подчинился его желаниям.

Парменид является родоначальником весьма интересного мотива в мистицизме, проходящего через все платоновское мышление. Это мистицизм, который можно назвать «логическим», ибо он воплощен в теориях, касающихся логики. Данная форма мистицизма играет главную

роль в рассуждениях всех великих метафизиков мистического направления, начиная с самого Парменида и кончая Гегелем и его новейшими учениками⁸. Реальность, говорит Парменид, несотворена, неразрушима, неизменна, неделима; она «лежит неподвижно в пределах великих оков, не имея ни начала ни конца, так как возникновение и гибель откинута от нее весьма далеко истиной доказательства». Фундаментальный принцип выражен в изречении, которое может показаться принадлежащим Гегелю. «Нельзя знать того, чего нет, — это невозможно, — нельзя и выразить этого; ибо это одно и то же — что можно помыслить и что может быть». И еще: «Необходимо и должно, что то, о чем можно помыслить и что можно сказать, есть; ибо возможно, чтобы это было, и невозможно, чтобы то, чего нет, было». Из этого принципа следует невозможность изменения; ибо о том, что прошло, говорить можно, и, следовательно, согласно принципу, оно еще есть.

Мистическая философия во все времена и во всех частях света опиралась на ряд убеждений, присутствующих и в двух рассмотренных нами учениях.

Это, во-первых, вера в способность интуитивного проникновения, как нечто противоположное дискурсивному аналитическому познанию; вера в путь мудрости — путь внезапных озарений, имеющих принудительный характер, — противопоставляемый медленному и изобилующему ошибками научному пути познания внешних явлений, для которого характерна опора на чувства. Всякий, кто способен к концентрации на внутреннем переживании, должно быть, испытывал когда-нибудь странное ощущение нереальности окружающего; теряется контакт с повседневными вещами, пропадает ощущение надежности внешнего мира, и кажется, что душа — в полном одиночестве — извлекает из своих глубин безумно пляшущих фантастических призраков, которые до сих пор были реально существующими и живущими независимо от нас. Это — негативная сторона мистического посвящения: сомнение в обыденном знании подготавливает путь к восприятию того, что является высшей мудростью. Многие люди, знакомые с таким негативным опытом, не идут дальше, но для мистика это лишь врата в более широкий мир.

Мистическое проникновение начинается с ощущения, что тайна раскрыта, что истинная мудрость внезапно стала очевидной. Чувство очевидности, открытости истины приходит раньше, чем какое-либо конкретное понимание. Последнее — уже результат рефлексии над неартикулируемым

опытом, полученным в момент откровения. Убеждения, в действительности не связанные с этим моментом, нередко попадают впоследствии в поле его притяжения; поэтому в дополнение к мнениям, которые разделяют все мистики, мы находим у многих из них и другие мнения — частные и преходящие, — которые приобрели субъективную достоверность благодаря слиянию с тем, что было действительно мистическим. Мы можем не обращать внимания на такие несущественные наслоения и ограничиться убеждениями, которые разделяют все мистики.

Первым и непосредственным результатом мистического просветления является вера в возможность самого этого способа познания, который можно назвать откровением, или интуицией, и который противоположен чувству, рассуждению и анализу — слепым проводникам в трясину иллюзий. Тесно связано с этой верой и представление о реальности, существующей «по ту сторону» мира явлений и совершенно от него отличной. Восхищение этой реальностью часто доходит до поклонения ей; считается, что она всегда и везде рядом, прикрытая тонкой вуалью из чувственных представлений, готовая — для восприимчивого ума — блистать во всем великолепии даже сквозь несомненную глупость и порочность человека. Поэт, художник и любящий ищут этого сияния: красота, которую они хотят увидеть, — это лишь слабое его отражение. Но мистик живет при полном свете знания: он ясно видит то, что другие только смутно ощущают, и знание его таково, что рядом с ним всякое другое знание выглядит невежеством.

Второй чертой мистицизма является вера в единство и отказ признать в чем-либо противоположность или различие. Гераклит говорил, что «добро и зло суть одно»; он говорил также, что «путь вверх и вниз один и тот же». Этот подход обнаруживается и в одновременном утверждении противоречащих друг другу суждений: «В одни и те же воды мы погружаемся и не погружаемся; мы существуем и не существуем». Утверждение Парменида, что реальность едина и неразделима, исходит из того же импульса к единству. У Платона этот импульс менее заметен, он сдерживается его теорией идей; но он вновь появляется, насколько это позволяет платонова логика, в учении о первенствующем значении блага.

Третьим признаком почти всей мистической метафизики является отрицание реальности времени. Это результат отрицания различий: если все есть одно, различие прошлого и будущего должно быть иллюзией. Мы видели,

что у Парменида это учение выступает на первый план; а среди философов Нового времени оно фундаментально для систем Спинозы⁹ и Гегеля.

Последнее из убеждений мистицизма, которое мы должны рассмотреть, состоит в том, что всякое зло объявляется иллюзией, порожденной «различиями» и «противоположностями» аналитического интеллекта. Мистицизм не считает, что такие вещи, как, например, жестокость, — это благо, но отрицает, что они реальны: они принадлежат к тому низшему миру призраков, от которых нас должно освободить проникающее видение. Иногда — например, у Гегеля и (по крайней мере, на словах) у Спинозы — не только зло, но и добро считается иллюзорным; в то же время эмоциональное отношение к тому, что считается реальностью, естественным образом ассоциируется с верой в благодать реального. Во всех случаях для этики мистицизма характерны радость и благорасположение, отсутствие негодования или протеста, неверие в полную неизбежность разделения на два враждебных лагеря — добра и зла. Такой подход является прямым результатом мистического опыта: с мистическим чувством единства связано чувство бесконечного покоя. Возникает даже подозрение, что чувство покоя и вызывает — как это происходит во сне — всю систему связанных друг с другом воззрений, составляющих мистическое учение. Но это трудный вопрос, и в ответе на него человечество вряд ли достигнет согласия.

Обсуждение истинности либо ложности мистицизма поднимает, таким образом, четыре вопроса:

I. Существуют ли такие два способа познания, которые можно назвать соответственно разумом и интуицией? И если существуют, то можно ли одному из них отдать предпочтение?

II. Иллюзорны ли всякая множественность и всякое различие?

III. Является ли время нереальным?

IV. К какого рода реальностям принадлежат добро и зло?

И хотя последовательно проведенный мистицизм кажется мне ошибочным, я все же думаю, что в мистическом мироощущении есть определенный элемент мудрости, не достигаемый никаким иным способом. Если истина в этом, мистицизм окажется отношением к жизни, а не системой воззрений на мир. На мой взгляд, метафизическое верование — ошибочный результат, порожденный эмоциями, несмотря на то что оно вдохновляет мысли и чувства че-

ловека, питает его самые светлые идеалы. Даже осторожное и терпеливое исследование истины наукой, которое представляется прямой антитезой мгновенно схватываемой мистиком достоверности, можно выращивать и лелеять с помощью того самого духа благоговения, в котором живет и развивается мистицизм.

1. РАЗУМ И ИНТУИЦИЯ

Мне ничего не известно о том, реален или нереален мир мистика. У меня нет желания ни отрицать его реальность, ни доказывать, что его откровение не является подлинным откровением. А хотел бы я сказать следующее (и как раз здесь научный подход становится обязательным): не проверенный и не подкрепленный фактами инсайт является недостаточной гарантией истинности, несмотря на то что многие важнейшие истины находят с его помощью. Обычно говорят о противоположности инстинкта и разума; в XVIII веке предпочтение отдавали разуму, но под влиянием Руссо и романтиков ¹⁰ стали склоняться к инстинкту: сначала его предпочитали те, кто восставал против искусственных форм правления и мышления, а затем — по мере того как чисто рационалистическая защита традиционной теологии становилась все более трудным занятием — все, кто чувствовал в науке угрозу воззрениям на жизнь и мир, связанным со спиритуализмом. Бергсон ¹¹, назвав инстинкт «интуицией», поднял его на высоту единственного критерия метафизической истинности. Но на самом деле противоположность инстинкта и интеллекта иллюзорна. Инстинкт, интуиция, или инсайт, — это то, что первоначально приводит к идеям, подтверждаемым или опровергаемым последующим рассуждением; однако подтверждение, если оно возможно, в конечном счете состоит в совместимости с другими идеями, которые имеют, в свою очередь, не менее интуитивный характер. Разум — это не творческая, а скорее гармонизирующая, контролирующая сила. Даже в самой что ни на есть чистой логической сфере именно инсайт добывает новое знание первым.

Где инстинкт и разум действительно иногда вступают в конфликт, так это в области отдельных убеждений, которых люди придерживаются инстинктивно, однако с такой решимостью, что никакая степень несоответствия с другими воззрениями не может привести к отказу от них. Инстинкт, как и остальные человеческие способности, легко ошибается. Те, в ком разум слаб, часто не желают этого

признавать, хотя признают это в отношении других. Менее всего инстинкт подвержен ошибкам в практических делах, где правильное суждение помогает выжить; например, дружелюбие или враждебность в других людях часто распознаются с необычайной проникательностью, несмотря на самые искусные маски. Но даже в такого рода вещах можно произвести обманчивое впечатление, будучи скрытым или прибегая к лести; а в вопросах не столь непосредственно практических, таких, с которыми имеет дело философия, самые твердые инстинктивные убеждения иногда совершенно ошибочны, о чем мы узнаем из их явной несовместимости с другими столь же твердыми убеждениями. Именно эти соображения вызывают необходимость в гармонизирующем посредничестве разума, который испытывает наши воззрения на совместимость и изучает в сомнительных случаях возможные источники ошибок. В этом нет никакого неприятия инстинкта в целом, отрицается лишь слепое доверие к одним аспектам инстинкта в ущерб другим — более тривиальным, но заслуживающим не меньшего доверия. Разум нацелен на то, чтобы исправить односторонность, а не уничтожить сам инстинкт.

Эти более или менее банальные максимы можно проиллюстрировать на примере бергсоновской защиты «интуиции» в противовес «интеллекту». Существуют, говорит он, «два глубоко различных способа познания вещи. Первый состоит в том, что мы движемся вокруг объекта; второй — что мы входим в него. Первый зависит от позиции, с которой мы смотрим, и от символов, с помощью которых себя выражаем. Второй не зависит ни от точки зрения, ни от каких-либо символов. Можно сказать, что познание первого рода останавливается на относительном; познание второго рода, в тех случаях, где оно возможно, стремится достигнуть абсолютного». Второй тип познания, интуиция, — это, как он говорит, «своего рода интеллектуальная симпатия, с помощью которой мы помещаем себя внутрь объекта, чтобы совпасть с тем, что в нем уникально и потому невыразимо». В качестве примера он приводит самопознание: «...есть по крайней мере одна реальность, которую мы все схватываем изнутри, с помощью интуиции, а не простого анализа. Это наша собственная личность в ее протекании во времени — наше «я», которое длится». Все остальное в философии Бергсона состоит в передаче с помощью несовершенного посредничества слов этого добытого интуицией знания, а затем — в полном осуждении всех претензий того знания, которое установлено наукой и здравым смыслом.

Предпочтение, оказываемое Бергсоном интуитивному способу познания, следовало бы как-то оправдать. Необходимо доказать, что интуитивные убеждения заслуживают большего доверия, чем интеллектуальные. Бергсон пытается дать двоякое оправдание, сначала объясняя, что интеллект — чисто практическая способность, обеспечивающая биологический успех, а затем рассказывая о замечательных достоинствах инстинкта у животных и тех чертах мира, которые сбивают с толку объясняющий интеллект, но не интуицию.

Что касается положения теории Бергсона, что интеллект — чисто практическая способность, развитая в борьбе за выживание, а не источник истинных верований, то мы должны сказать, во-первых, что узнали о борьбе за существование и о биологических предках человека только благодаря интеллекту; если интеллект заблуждается, то вся эта чисто гипотетическая история неверна. Если же, с другой стороны, мы согласимся, что эволюция происходила по Дарвину, то тогда не только интеллект, но и все наши способности развивались под влиянием практических нужд. Интуиция в полной мере проявляется там, где она непосредственно полезна, например в оценке характеров и настроений других людей. Бергсон, видимо, считает, что борьбой за выживание объяснить способность к такого рода познанию труднее, чем, например, способность к чистой математике. Однако дикарь, обманувшись ложным дружелюбием, скорее всего, заплатит за ошибку своей жизнью, в то время как даже в самых цивилизованных странах людей не осуждают на смерть за математическую некомпетентность. Все наиболее впечатляющие из его примеров интуиции у животных имеют самую прямую связь с выживанием. Фактически же как интуиция, так и интеллект развились потому, что они полезны. И вообще говоря, они полезны, когда сообщают истину, а если лгут, то вредны. Интеллект у цивилизованного человека, подобно художественным способностям, иногда развивался до такой степени, что переставал быть полезным для этого индивида; интуиция же, судя по всему, в целом ослабевает с ростом цивилизованности. Она, как правило, сильнее у детей, чем у взрослых, у людей необразованных, чем у образованных. Вероятно, у собак она превосходит все, что может встретиться у человеческих существ. Но тем, кто видит в этих фактах похвалу интуиции, следует вернуться к дикой жизни в лесах, раскрасить свои тела краской и жить на подножном корму.

Теперь посмотрим, так ли уж непогрешима интуиция, как считает Бергсон. Лучшим примером служит, по его мнению, наше познание самих себя. Однако известно, что самопознание — трудное занятие и встречается редко; большинство людей, например, по натуре низки, тщеславны и завистливы, но не осознают этих своих черт, видных даже лучшим друзьям. Верно, что интуиция обладает убедительностью, которой нет у интеллекта: когда интуиция есть, почти невозможно усомниться в ее истинности. Но если в результате проверки окажется, что интуиция столь же погрешима, как и интеллект, ее более сильная субъективная достоверность превращается в недостаток, делает интуицию просто труднопреодолимым обманом. Кроме самопознания, один из самых известных примеров интуиции — это знание, которым, как люди думают, они обладают о тех, кого любят; считается, что стену между различными людьми любовь делает прозрачной, что души других становятся при этом такими же понятными, как свои собственные. И все же обман в таких случаях постоянно и с успехом практикуют; но даже если намеренного обмана нет, опыт постепенно доказывает, что инсайт, принимавшийся за истину, был иллюзией и что более медленные и осторожные методы интеллекта в конечном счете надежнее.

Бергсон считает, что интеллект только тогда может иметь дело с вещами, когда они обладают сходством с чем-то уже испытанным в прошлом, в то время как интуиция способна схватывать присущие каждому новому моменту времени уникальность и новизну. То, что каждый следующий момент в чем-то уникален и нов, конечно, верно; верно и то, что это нельзя полностью выразить с помощью интеллектуальных понятий. Только непосредственное знакомство с явлением может дать понимание его уникальности. Но непосредственное знакомство такого рода сполна дается ощущением и не требует, насколько я понимаю, какой-то специальной способности интуиции. Не интеллект и не интуиция, но ощущение снабжает нас новыми данными. И когда данные новы и сколько-нибудь примечательны, интеллект гораздо более способен к тому, чтобы иметь с ними дело, чем интуиция. Когда курица выращивает утят, она, несомненно, обладает интуицией, которая позволяет ей быть как бы внутри каждого из птенцов, а не просто иметь о них аналитическое знание; но когда утята лезут в воду, вся интуиция оказывается иллюзорной, и клуша на берегу беспомощна. Интуиция на деле есть аспект и продолжение инстинкта и, как всякий ин-

стинкт, вызывает восхищение лишь в том окружении, которое сформировало привычки животного. Однако она становится совершенно беспомощной, как только окружение изменяется и требует какого-то непривычного способа действий.

Теоретическое понимание мира, являющееся задачей философии, не имеет большой практической значимости для животных, дикарей и даже для весьма цивилизованных людей. Поэтому вряд ли стоит предполагать, что скорые, грубые и сподручные методы инстинкта или интуиции найдут в этой области благодатную почву для применения. Интуиция лучше всего работает в рамках самых старых видов деятельности, в которых обнаруживается родство с отдаленными поколениями наших животных и получеловеческих предков. В таких вопросах, как самосохранение и любовь, интуиция срабатывает иногда (хотя и не всегда) с поразительной быстротой и точностью, которые недоступны критическому интеллекту. Но философия не относится к числу занятий, иллюстрирующих наше родство с прошлым: это весьма утонченное, весьма цивилизованное занятие, требующее для своего успешного выполнения определенной свободы от инстинктивной жизни и даже, в некоторых случаях, определенной отстраненности от всех земных надежд или опасений. Лучшие проявления интуиции мы видим, таким образом, не в философии. Напротив, поскольку истинные объекты философии и привычка к мышлению, необходимая для их постижения, имеют странный, необычный и удаленный от жизни характер, именно здесь — в большей степени, чем где-либо, — интеллект превосходит интуицию, а поспешные и непродуманные оценки меньше всего заслуживают безусловного одобрения.

Проповедуя научную сдержанность и осторожность в противовес самоутверждению уверенной в себе интуиции, мы только призываем — в сфере познания — к той широте созерцания, той безличной незаинтересованности и той свободе от практических пристрастий, которые проповедовались всеми великими религиями мира. Таким образом, наш вывод, как бы он ни противоречил взглядам многих мистиков, в сущности своей не вступает в конфликт с их духом. Это, скорее, следствие деятельности того же духа в царстве мысли.

II. ЕДИНСТВО И МНОЖЕСТВЕННОСТЬ

Одна из самых убедительных сторон мистического просветления заключена в откровении, показывающем несомненное единство всех вещей. Это откровение порождает пантеизм в религии и монизм в философии. Логика, начинающаяся с Парменида и достигающая у Гегеля и его последователей своей кульминации, разрабатывалась ради того, чтобы доказать, что Вселенная есть единое, неделимое целое, а то, что кажется его частями и считается субстанциальным и самосущим, просто иллюзия. Концепция реальности, совсем иной, нежели мир явлений, реальности единой, неделимой и неизменной, была введена в западную философию Парменидом, и — по крайней мере номинально — не по мистическим или религиозным основаниям, но как результат логической аргументации, доказывающей невозможность небытия. Большинство появившихся в дальнейшем метафизических систем представляют собой следствия этой фундаментальной идеи.

Логика, используемая для защиты мистицизма, ошибочна в качестве логики и может быть подвергнута критике в том, что касается технических деталей. Эта критика проведена мною в другой работе, и я не буду ее здесь воспроизводить, поскольку она длинна и трудна; вместо этого я попробую проанализировать то состояние ума, которое порождает мистическую логику.

Вера в реальность, отличную от той, о которой говорят чувства, возникает с неодолимой силой при определенных настроениях, по большей части и являющихся источником мистицизма и метафизики. Пока эти настроения преобладают, нужды в логике нет. Поэтому наиболее последовательные из мистиков ею не пользуются, апеллируя непосредственно к результатам инсайта. Но такой последовательный мистицизм редко встречается на Западе. Когда эмоциональная напряженность ослабевает, привыкший к рассуждению человек начинает искать логические основания для той веры, которую в себе находит. И поскольку вера уже есть — будет приветствовать любое из предлагаемых оснований. Парадоксы, которые, кажется, разрешает его логика, на самом деле являются парадоксами мистицизма и той целью, которая, как он чувствует, должна быть достигнута, если логика желает согласия с инсайтом. Полученная в результате логика привела к тому, что многие философы оказались совершенно неспособными

хоть как-то объяснить существование мира науки и повседневной жизни. Если бы они стремились к такому объяснению, то, вероятно, нашли бы ошибки в своей логике; но большинство из них стремились не понять, а обвинить мир науки и повседневной жизни в нереальности, защищая интересы сверхчувственного «реального» мира.

Именно так логика разрабатывалась теми из великих философов, которые были мистиками. Но поскольку они обычно принимали без доказательства интуицию мистического чувства, их логические учения преподносились с некоторой сухостью и полагались совершенно независимыми от того внезапного озарения, из которого возникли. Тем не менее эти учения несли на себе печать своего происхождения и оставались — если воспользоваться выражением Джорджа Сантаяны¹² — «злокозненными» по отношению к миру науки и здравого смысла. Только так можно объяснить спокойствие, с которым философы воспринимали несовместимость своих учений со всеми теми обыденными и научными фактами, которые кажутся общепринятыми и в высшей степени заслуживающими доверия.

Логика мистицизма обнаруживает — что естественно — недостатки, присущие всему злокозненному. Импульс к логике, слабо ощущаемый, когда преобладает мистическое настроение, вновь заявляет о себе, когда это настроение ослабевает и возникает желание сохранить исчезающий инсайт или, по крайней мере, доказать, что это был подлинный инсайт, а все ему противоречащее лишь иллюзия. Возникающая таким образом логика обладает чертами предубеждения или лицемерия, поскольку питается ненавистью к обыденному миру, к которому должна прилагаться. Такая установка не может, естественно, приводить к позитивным результатам. Всякому ясно, что чтение книг с единственной целью их опровергнуть вряд ли будет способствовать пониманию; и читать книгу природы, заранее зная, что она иллюзорна, точно так же бессмысленно. Если логика хочет, чтобы обыденный мир был познаваем, она не должна относиться к нему с неприязнью, ей следует вдохновляться искренним к нему расположением — а этого-то мы обычно и не находим у метафизиков.

III. ВРЕМЯ

Нереальность времени — одно из главных положений многих метафизических систем. Зачастую оно номинально основано, как учение Парменида, на логических аргумен-

тах, но в действительности извлечено, по крайней мере основателями этих систем, из достоверности, порожденной моментом мистического инсайта. По словам суфийского поэта ¹³:

Прошлое и будущее закрывают божество от нашего взора.
Сожги их в огне! Долго ли еще
Будешь ты подобно тростнику разделен ими на части?

Вера в то, что подлинно реальное должно быть недвижимым, очень распространена; она способствовала возникновению метафизического понятия субстанции и даже сегодня получает незаконное удовлетворение от таких научных идей, как сохранение энергии и массы.

Трудно разобраться, где истина и где ложь в этом воззрении. Аргументы в пользу того, что время нереально и мир чувств иллюзорен, следует, я думаю, считать ошибочными. Тем не менее есть какой-то смысл — который легче почувствовать, чем выразить, — в том, что время является незначительной и поверхностной характеристикой реальности. Прошлое и будущее должны быть признаны столь же реальными, как настоящее, и какое-то освобождение от рабства времени существенно важно для философского мышления. Значимость времени носит скорее практический, чем теоретический характер, относится в большей степени к нашим желаниям, чем к истине. Более правильная картина мира, я думаю, получится, если мы изобразим время как поток, в который входят вещи из лежащего во вне вечного мира, а не как беспощадного тирана, пожирающего все существующее. И в мышлении, и в чувстве осознать незначительность времени, даже если бы оно было реальным, означает войти во врата мудрости.

Что это действительно так, можно понять, как только мы спросим себя, почему наши чувства по отношению к прошлому так отличаются от чувств по отношению к будущему. Основание для этого совершенно практическое: наши желания могут воздействовать на будущее, но не на прошлое; будущее в какой-то степени нам подвластно, в то время как прошлое не поддается изменению. Но всякое будущее станет когда-нибудь прошлым; если мы правильно видим прошлое сейчас, оно должно было, когда еще было будущим, быть точно таким, каким мы его увидим, когда оно станет прошлым. Качественное различие между прошлым и будущим, следовательно, есть не внутреннее различие, но лишь различие по отношению к нам: для бесприст-

растного созерцания оно не существует. А беспристрастность созерцания в интеллектуальной сфере является той самой добродетелью незаинтересованности, которая в сфере действия проявляется как справедливость и бескорыстие. Тот, кто желает увидеть мир в истинном свете и подняться в мысли над тиранией практических желаний, должен научиться преодолевать различное отношение к прошлому и будущему и обозревать течение времени единым, всеохватывающим взглядом.

Способ, каким, как мне кажется, времени не следовало бы входить в теоретическое философское мышление, можно проиллюстрировать на примере философии, связавшей себя с идеей эволюции; ее представители — Ницше, прагматизм ¹⁴, Бергсон. Опираясь на факт развития жизни от низших ее форм до человека, эта философия усматривает в прогрессе фундаментальный закон Вселенной; тем самым различие между «раньше» и «позже» проникает в саму цитадель созерцательного взгляда. С предлагаемой эволюционистами картиной прошлой и будущей истории мира, имеющей предположительный характер, у меня нет желания спорить. Но думаю, что в опьянении, вызванном быстрым успехом, было забыто многое из того, что требуется для истинного понимания Вселенной. Что-то от эллинизма, что-то также и от восточной резиньяции должно соединиться с торопливостью западного самоутверждения, для того чтобы эта философия избавилась от юношеского пыла и достигла мудрости зрелого мужа. Хотя она и апеллирует к науке, действительно научная философия, я полагаю, — это что-то более напряженное и отстраненное, обращающееся к менее заземленным надеждам и требующее более суровой дисциплины.

«Происхождение видов» Дарвина убедило мир, что видовые различия животных и растений не являются жесткими и неизменными. Учение о естественных видах хранилось и защищалось аристотелевской традицией и своей «необходимостью» для ортодоксальной догмы; однако, несмотря на то что позволяло проводить простую и ясную классификацию, оно было однажды и навсегда отвергнуто биологией. Было показано, что различие между человеком и низшими животными, которое человеческому разумению кажется невероятно большим, есть достижение постепенное, предполагающее существование промежуточных существ, которых нельзя без колебаний ни включить в человеческую семью, ни исключить из нее. Лаплас ¹⁵ показал к тому времени, что Солнце и планеты, по всей вероятно-

сти, возникли из первоначальной более или менее недифференцированной туманности. Таким образом, старые жестко закрепленные границы стали колебаться и потеряли ясность, а все бывшие ранее четкими контуры оказались размытыми. Вещи и виды потеряли свои пределы, и ни о чем нельзя уже было сказать, где что начинается и где кончается.

Но если человеческое тщеславие и пошатнулось на мгновение, узнав о родстве с обезьяной, то вскоре нашло способ восстановить себя в собственных глазах — с помощью «философии» эволюции. Путь от амебы к человеку казался философам очевидным прогрессом — хотя неизвестно, согласилась бы с этим мнением амеба или нет. Поэтому те изменения, которые произошли в прошлом и считались правдоподобными с точки зрения науки, были с радостью восприняты как способствующие пониманию закона развития в направлении вселенского блага — эволюции или развертывания идеи, постепенно воплощающей себя в действительном. Но такой взгляд, хотя он удовлетворял Спенсера ¹⁶ и тех, кого мы называем эволюционистами гегельянского толка, более искренние сторонники развития считали неадекватным. Для них идеал, к которому мир постоянно приближается, слишком мертв и статичен, чтобы можно было в него уверовать. Изменяться и развиваться в ходе эволюции должно не только стремление, но и идеал: должна быть не раз и навсегда установленная цель, а постоянное формирование новых потребностей тем импульсом, который есть жизнь и который только и придает единство всему процессу.

В этой философии жизнь — непрерывный поток, в котором все разделения искусственны и нереальны. Отдельные вещи, начала и концы — просто удобные фикции: существует лишь спокойный, ничем не нарушаемый переход. Мнения сегодняшнего дня могут считаться истинными сегодня, если помогают нам плыть в потоке; но завтра они станут ложными и должны быть заменены новыми, отвечающими новой ситуации. Все наше мышление состоит из удобных фикций, воображаемых сгущений потока: реальность протекает независимо от всех наших фикций и может лишь переживаться, но не постигаться в мышлении. Каким-то образом нам дают понять — хотя и не утверждают этого открыто, — что будущее, которое непредсказуемо, будет лучше, чем прошлое или настоящее, — из читателя делают ожидающего конфету ребенка, которому сказали открыть рот и закрыть глаза. Логика, математика, физика

не существуют для этой философии, потому что слишком «статичны»; подлинно реален импульс и движение к цели, которая, подобно радуге, отступает по мере нашего к ней приближения, и каждое место, когда мы его достигаем, становится иным, чем казалось на расстоянии.

Я не собираюсь подробно разбирать эту философию. Хочу только сказать, что мотивы и интересы, которые ее вдохновляют, столь исключительно практические, а проблемы, которые она решает, столь специальные, что она вряд ли касается хотя бы одного из вопросов, образующих, на мой взгляд, подлинную философию.

Преимущественный интерес эволюционизм проявляет к вопросу о человеческой судьбе или, по крайней мере, о судьбе жизни. Его больше интересуют мораль и счастье, чем знание как таковое. Нужно признать, что это может быть сказано и о многих других философиях; желание обладать того рода знанием, которое дает философия, встречается редко. Но если философия хочет достигнуть истины, необходимо прежде всего, чтобы философы обрели незаинтересованное интеллектуальное любопытство, характеризующее настоящего ученого. Знание о будущем — относящееся к тому роду знания, которое нам следует искать, если мы желаем знать человеческую судьбу, — в определенных узких границах возможно. Трудно сказать, насколько раздвинет эти границы прогресс науки. Но очевидно, что любое суждение о будущем принадлежит по своему предмету какой-то частной науке и устанавливается, если это вообще возможно, лишь с помощью методов этой науки. Философия — не некий кратчайший путь к тем же результатам; если она желает быть подлинным исследованием, то должна определить собственный предмет и стремиться к результатам, которые другие науки не могут ни доказать, ни опровергнуть.

Эволюционизм, опираясь на прогресс, означающий изменение от худшего к лучшему, позволяет времени стать тираном, вместо того чтобы сделать его своим слугой. Из-за этого эволюционизм теряет беспристрастность созерцания, являющуюся источником всего лучшего в философском мышлении и переживании. Метафизики, как мы видели, часто полностью отрицали реальность времени. Я не желаю этого делать; но я хотел бы сохранить умственное расположение, которое питало это отрицание, подход, который мысленно рассматривает прошлое как имеющее ту же реальность, что и настоящее, и столь же значимое, как будущее. «Поскольку душа представляет вещи по внуше-

нию разума, она подвергается одинаковому эффекту, все равно, будет ли это идея вещи будущей или прошедшей, или же настоящей», — говорит Спиноза. Именно этого «представления вещей по внушению разума» не хватает философии, которая основана на идее эволюции.

IV. ДОБРО И ЗЛО

Согласно мистицизму, все зло иллюзорно; иногда это утверждается и в отношении добра; однако чаще говорится, что вся реальность есть добро. И то и другое мы можем найти у Гераклита. «Добро и зло суть одно», — говорит он. И еще: «У бога все прекрасно, хорошо и справедливо; люди же считают одно справедливым, другое несправедливым». Похожей позиции придерживается и Спиноза, который, однако, употребляет слово «совершенство», когда говорит о добре, не являющемся только человеческим. «Под реальностью и совершенством я разумею одно и то же», — говорит он; но в другом месте мы находим определение: «Под добром я понимаю то, что, как мы наверное знаем, для нас полезно». Таким образом, совершенство принадлежит реальности в ее собственной природе, а добро соотносительно с нами и нашими нуждами и исчезает под беспристрастным взором. Подобное различие, я думаю, необходимо для понимания этической позиции мистицизма: имеется низший, земной род добра и зла, который делит мир явления на то, что кажется враждующими частями; но существует еще и высший, мистический род добра, который принадлежит реальности и которому не противостоит никакой соответствующий род зла.

Трудно дать логически приемлемое объяснение этой позиции, не признав, что добро и зло субъективны, что добро — просто то, к чему у нас одно чувство, а зло — то, к чему у нас другое чувство. В деятельной жизни, где мы должны осуществлять выбор и предпочитать из двух возможных действий одно, различать добро и зло (или по крайней мере лучшее и худшее) необходимо. Но это различие, как все принадлежащее действию, входит в то, что мистицизм считает миром иллюзии, хотя бы только потому, что оно внутренне связано с временем. В нашей созерцательной жизни, где действия не обязательны, можно быть беспристрастным и преодолевать этический дуализм, которого требует действие. До тех пор, пока мы остаемся беспристрастными, мы можем спокойно говорить, что добро и зло, присущие действию, суть иллюзии. Но когда — что

обязательно должно произойти, если у нас мистическое видение, — мы обнаруживаем, что весь мир достоин любви и поклонения, когда мы видим, что

Земля и все простые вещи...
Облачены в небесный свет,

мы говорим, что есть более высокое благо, чем благо действия, и что это высшее благо принадлежит всему миру, каков он есть в реальности. Этим можно объяснить и оправдать двойственную позицию и очевидные колебания мистицизма.

Возможность этой всеобщей любви и радости во всем, что существует, в высшей степени значима для поведения и счастья в жизни, она придает неизмеримую ценность мистической эмоции, независимо от того, какие представления затем над ней выстраивают. Но если мы не хотим обманываться, необходимо ясно понять, что именно открывает мистическая эмоция. Она открывает возможности человеческой природы — возможности более достойной, счастливой, свободной жизни, не достижимой никаким другим способом. Но она ничего не открывает в мире вне человека или в природе Вселенной в целом. Добро и зло, и даже высшее благо, которое мистицизм находит везде, суть отражения наших собственных эмоций в других вещах, а не субстанция вещей, как они есть сами по себе. И поэтому беспристрастное созерцание, освобожденное от поглощенности собою, не станет судить, хороши вещи или плохи, хотя с радостью присоединится к тому чувству всеобщей любви, которое заставляет мистика говорить, что весь мир добр.

Философия эволюции связана через понятие прогресса с этическим дуализмом худшего и лучшего, и потому ей недоступен не только тот взгляд, который совершенно не замечает добра и зла; она лишена и мистической веры во всеобщую благодать. Таким образом, различение добра и зла становится, подобно времени, тираном в этой философии и навязывает мышлению беспокойную избирательность действия. И все же добро и зло, как и время, суть не общее и фундаментальное в мире мышления, но лишь последние и высокоспециализированные понятия интеллектуальной иерархии.

Хотя, как мы видели, мистицизм можно интерпретировать так, чтобы он был совместим со взглядом, согласно которому добро и зло не являются интеллектуально фун-

даментальными, следует признать, что здесь мы расходимся с большинством великих философов и религиозных учителей прошлого. Я убежден, однако, что устранение этических соображений из философии необходимо как с научной точки зрения, так и — хотя это звучит парадоксально — с точки зрения интересов этики. Оба утверждения следует кратко обосновать.

Надежда на удовлетворение нашей по-человечески понятной слабости — доказать, что мир обладает той или иной этической характеристикой, — не относится, по моему, к числу тех, которые научная философия способна хоть как-то оправдать. Различие мира доброго и мира злого является различием в отдельных характеристиках вещей, существующих в этих мирах: это различие недостаточно абстрактно, чтобы сделаться предметом философского рассмотрения. Любовь и ненависть, к примеру, — этические противоположности, но для философии это весьма похожие друг на друга отношения к объектам. Общая форма и структура данных отношений, которые конституируют ментальные феномены, является проблемой для философии, но различие между любовью и ненавистью не есть различие в форме или структуре и потому принадлежит не философии, а частной науке — психологии. Таким образом, этические интересы, часто вдохновлявшие философов, должны отойти на задний план: какой-то этический интерес может, конечно, вдохновлять все исследование в целом, но ни один не должен касаться деталей или результатов, которые мы желаем получить.

Если такая точка зрения вначале покажется неутешительной, мы должны вспомнить, что перемены подобного рода были признаны необходимыми во всех науках. От физика или химика не требуют сегодня доказательств этической значимости ионов и атомов; биолог не должен доказывать полезность растений и животных. В донаучные эпохи было иначе. Астрономия, например, изучалась потому, что люди верили в астрологию: считалось, что движения планет оказывают самое прямое влияние на жизнь человеческих существ. Возможно, что, когда такие взгляды стали угасать и появилось незаинтересованное изучение астрономии, многие, для кого именно астрология была захватывающе интересна, решили, что астрономия имеет слишком отдаленное отношение к человеку, чтобы стоило ею заниматься. Физика — например, в «Тимее»¹⁷ Платона — изобиловала этическими понятиями: к числу важнейших ее задач относилось доказательство того, что Земля

заслуживает восхищения. Современного физика, напротив,— хотя он вовсе не отрицает, что Земля восхитительна,— совершенно не заботят, как физика, ее этические атрибуты: он стремится разыскивать факты, а не рассуждать, хороши они или плохи. В психологии научный подход установился позднее и с большими трудностями, чем в физической науке: естественно было полагать, что человеческая природа либо добра, либо зла и что различие между добром и злом, столь фундаментальное в сфере практической деятельности, должно иметь значение также и в теории. И только в прошлом столетии сформировалась этически нейтральная психология; и здесь точно так же этическая нейтральность оказалась существенно важной для научного прогресса.

В философии до сих пор к этической нейтральности стремились редко и еще реже ее достигали. Люди помнили о своих желаниях и судили о философиях, примеряя их к себе. Вытесненное из частных наук убеждение, что понятия добра и зла дают ключ к пониманию мира, обрело пристанище в философии. Но даже из своего последнего убежища эта вера должна быть изгнана, если философия не хочет оставаться просто приятным мечтанием. То, что счастье раньше находит тот, кто его не ищет,— тривиальная истина; вполне возможно, что это верно и в отношении добра. В сфере мышления, во всяком случае, те, кто забывают о добре и зле и ищут только факты, найдут добро скорее, чем те, для кого мир искажен их собственными желаниями.

Мы возвращаемся, таким образом, к парадоксу: философия, не стремящаяся навязать миру свое собственное понимание добра и зла, не просто ближе к истине; она — следствие более высокой этической позиции, чем та, которая — подобно эволюционизму и более традиционным системам — непрерывно оценивает Вселенную и хочет найти в ней воплощение сегодняшних идеалов. В религии и во всяком глубоком и серьезном воззрении на мир и человеческую судьбу есть какое-то смирение, осознание того, что человеческая власть имеет пределы,— и этого-то как раз не хватает современному миру, с его быстрыми успехами в материальной сфере и его дерзкой верой в безграничные возможности прогресса. Тот, кто любит свою жизнь, тот ее и потеряет: есть опасность, что из-за слишком самонадеянного жизнелюбия сама жизнь потеряет многое из того, что придает ей наивысшую ценность. Смирение, которое религия внушает действию, в сущности, близко по

духу к тому смирению, которому учит наука; и этическая нейтральность, с помощью которой достигались научные победы, есть результат именно этого смирения.

Добро, о котором нам нужно помнить,— это добро, творить которое в нашей власти; добро в нашей собственной жизни и в нашем отношении к миру. Настойчивое требование осуществлять благо во внешнем мире является формой самоутверждения, которая, не принося желаемого внешнего блага, может серьезно навредить подвластному нам внутреннему благу и разрушить то уважение к факту, которое соединяет в себе одновременно и все ценное, что есть в смирении, и все полезное, что есть в научном складе ума.

Человеческие существа не могут, конечно, полностью выйти за пределы человеческой природы; что-то субъективное, хотя бы сам направляющий наше внимание интерес, всегда остается в нашем мышлении. Но научная философия подходит к объективности ближе, чем любое другое человеческое стремление, и дает нам, следовательно, самую тесную, постоянную и интимную связь с внешним миром, какой только можно достигнуть. Для примитивного ума всякая вещь либо друг, либо враг; но опыт доказывает, что с помощью только дружелюбия или вражды мир понять невозможно. Научная философия, таким образом, представляет собой — пусть сама она находится пока что в зародышевом состоянии — форму мышления более высокую, чем любая донаучная вера или воображение; как всякая попытка самотрансценденции, она получает в качестве вознаграждения более широкий взгляд на мир. Эволюционизм, хотя и обращается к отдельным научным фактам, не способен быть истинно научной философией, потому что он раб времени, поглощен этическими вопросами и интересуется преимущественно земными делами и человеческой судьбой. Истинно научная философия скромнее, она требует большего усилия и постепенности, меньше предлагает внешнего обманчивого блеска, не льстит ложным надеждам; она безразличнее к судьбе и способна принимать мир таким, каков он есть, не тираня его нашими почеловечески изменчивыми требованиями.

Наше представление о средних веках — пожалуй, больше, чем о других периодах истории, — искажено предрассудками. Иногда оно чересчур мрачное, иногда слишком возвышенное. Не сомневавшийся в себе XVIII век считал средневековье просто варварством — для Гиббона ¹ люди того времени были «грубыми предками». Реакция на французскую революцию породила романтическое восхищение абсурдом, которое обосновывалось тем, что разум привел к гильотине. Это вызвало и восславление так называемой «эпохи рыцарства», ставшее популярным в англоязычной среде благодаря сэру Вальтеру Скотту. Мальчики и девочки до сих пор увлекаются романтикой средних веков: они воображают время, когда рыцари были закованы в латы, вооружены пиками, говорили «Сказал» или «Во имя святости!» и неизменно были любезны либо разгневаны; все дамы были прекрасны, нуждались в помощи, и в конце концов их непременно спасали. Имеется и третья точка зрения, отличающаяся от первых двух, хотя, подобно второй, выражающая восхищение средними веками: это — церковный взгляд, порожденный нелюбовью к Реформации. Здесь подчеркиваются благочестие, ортодоксия, схоластическая философия и единение христианского мира под эгидой церкви. Подобно романтическому воззрению, это тоже реакция против разума, но не такая наивная. Она рядится в одежды того же разума, настаивает на великой системе мышления, которая когда-то правила миром и может еще вернуть свое господство.

Во всех этих взглядах есть элемент истины: средние века были грубыми, они были рыцарственными, они были благочестивыми. Но если мы хотим видеть эпоху в истинном свете, мы не должны противопоставлять ее нашему собственному времени, независимо от того, в чью пользу

это противопоставление: мы должны попытаться увидеть ее такой, какой она виделась современникам. Кроме всего прочего следует помнить, что в любую эпоху большинство людей заняты добытыванием хлеба насущного, а не высокими темами, о которых пишут историки. Такие простые смертные описаны Эйлин Пауэр в ее прекрасной книге «Средневековые люди», охватывающей период от Карла Великого² до Генриха VII³. Единственная известная личность в ее галерее — это Марко Поло⁴; остальные пятеро в большей или меньшей степени неизвестны: это люди, жизнь которых реконструирована по случайно сохранившимся документам. Рыцарство, бывшее занятием аристократов, в этих демократических анналах не упоминается; благочестие представлено крестьянами и британскими торговцами, но гораздо менее заметно в церковных кругах; и все они гораздо в меньшей степени варвары, чем полагал XVIII век. В книге есть, правда, одно очень яркое противопоставление, говорящее в пользу «варварской» точки зрения: это, с одной стороны, венецианское искусство позднего средневековья, а с другой — китайское искусство XIV века. Репродуцированы две картины: одна — сделанная в Венеции иллюстрация, на которой изображено отплытие Марко Поло, другая — китайский пейзаж XIV века, написанный Чао Менг Фу. Мисс Пауэр говорит: «Одна [картина Чао Менг Фу], очевидно, является продуктом высокоразвитой цивилизации, а другая — цивилизации наивной и незрелой». Если сравнить картины, то с этим нельзя не согласиться.

Другая недавно вышедшая книга — «Осень средневековья» — профессора Хейзинги из Лейдена рисует чрезвычайно интересную картину XIV и XV веков во Франции и Фландрии. В этой книге рыцарству уделяется должное внимание, но не с романтической точки зрения; оно рассматривается как сложная игра, которую придумали высшие классы, чтобы приукрасить свою невыносимо скучную жизнь. Существенной чертой рыцарства была удивительно изысканная концепция любви, как чего-то такого, что приятно оставить неудовлетворенным. «Когда в двенадцатом столетии неутоленное желание было поставлено трубадурами Прованса в центр поэтической концепции любви, произошел поворот в истории цивилизации. Изысканная поэзия... делает самое желание существенным мотивом и таким способом создает концепцию любви с отрицательным знаком». И далее: «Существование высшего класса, интеллектуальные и моральные понятия которого были

вложены в *arg amandi*, остается совершенно исключительным историческим фактом. Ни в одну другую эпоху идеал цивилизации не был до такой степени сплавлен с идеалом любви. Подобно тому как схоластика представляет собой великую попытку средневекового духа объединить всю философскую мысль вокруг одного центра, так теория изысканной любви, в менее возвышенной сфере, стремится охватить все, что принадлежит благородной жизни».

Многое в средних веках можно интерпретировать как конфликт между романской и германской традициями: с одной стороны, церковь, с другой — государство; с одной стороны, теология и философия, с другой — рыцарство и поэзия; с одной стороны, закон, с другой — удовольствие, страсть и все анархические побуждения очень своевольных людей. Романская традиция шла не от великих дней Рима, а от Константина ⁵ и Юстиниана ⁶; но даже в таком виде она содержала нечто такое, в чем нуждались бурлящие нации и без чего цивилизация не могла бы возродиться после веков мрака. Люди были свирепы, и усмирить их можно было лишь при помощи ужасающей жестокости: террор применялся до тех пор, пока не стал привычным и не утратил силы своего воздействия. После описания Пляски Смерти — любимого сюжета средневекового искусства, где скелеты пляшут вместе с живыми людьми, — доктор Хейзинга рассказывает о кладбище Невинных в Париже, по которому прогуливались ради удовольствия современники Вийона ⁷: «Череп и кости были навалены в гробах, которые стояли вдоль окружавших место с трех сторон галерей и были открыты для обозрения тысячам людей, преподавая всем урок равенства... В галереях Пляска Смерти представала в ее образах и позах. Никакое другое место не было лучше приспособлено для обезьянней фигуры ухмыляющейся Смерти, волочащей за собой папу и императора, монаха и шута. Герцог Беррийский, пожелавший, чтобы его похоронили в этом месте, повелел вырезать на портале историю трех мертвых и трех живых. Столетием позже эту выставку погребальных символов завершила огромная статуя Смерти, находящаяся сегодня в Лувре, — единственная вещь, сохранившаяся из этого собрания. Таким было мрачное место, которое парижане XV века посещали подобно тому, как они посещали Пале Рояль в 1789 году. День за днем толпы людей гуляли по галереям, смотрели на фигуры и читали простые вирши, напоминавшие о приближавшемся конце. Несмотря на

постоянно происходившие там похороны и эксгумации, это было место публичного времяпрепровождения и встреч. Перед гробами устроены магазинчики, по галереям прохаживаются проститутки. Женщина-затворница замурована в одну из церковных стен. Монахи приходят сюда проповедовать, здесь устраиваются процессии... Здесь даже устраиваются пиры. До такой степени страшное стало привычным».

Как и следует ожидать, жестокость была одним из любимейших удовольствий населения. Господа покупали разбойников только для того, чтобы посмотреть на пытки, «которым люди радовались больше, чем восставшему из мертвых святому». В 1488 году нескольких судей из Буржа, заподозренных в измене, неоднократно подвергали пыткам на рыночной площади ради того, чтобы сделать народу приятное. Они просили о смерти, однако мольба была отклонена, говорит доктор Хейзинга, «чтобы люди могли еще раз порадоваться их мучениям».

Вероятно, кое-что все же говорит в пользу точки зрения XVIII века.

В книге доктора Хейзинги есть несколько очень интересных глав, посвященных искусству позднего средневековья. Изящную живопись нельзя было и сравнить с архитектурой и скульптурой, которые стали излишне цветистыми из-за любви к пышности и феодальной помпе. Например, когда герцог Бургундский нанял Слютера⁸, чтобы тот изваял роскошное Шанмольское распятие, на кресте появились изображения армий Бургундии и Фландрии. Еще более удивительно, что на Иеремии⁹, который входил в скульптурную группу, были очки! Автор книги создает трогательный образ великого художника, помыкаемого хозяином-филистером, а затем разрушает его, предположив, что, возможно, «Слютер сам считал очки для Иеремии счастливой находкой». Мисс Пауэр упоминает о столь же удивительном факте: в XIII веке итальянский Бодлер превзошел Теннисона¹⁰ в викторианской утонченности, опубликовав свою версию легенд о короле Артуре, в которой были опущены всякие упоминания о любви Ланселота и Гwineверы¹¹. История изобилует удивительными событиями. Например, в Москве в XVI веке был казнен японский иезуит. Хотелось бы, чтобы какой-нибудь историк-эрудит написал книгу под названием «Факты, которые меня изумили». В такой книге очки Иеремии и итальянский Бодлер непременно заняли бы свое законное место.

ВО ЧТО Я ВЕРЮ

I. ПРИРОДА И ЧЕЛОВЕК

Человек — часть природы, а не что-то ей противоположное. Его мысли и движения следуют тем же законам, что и движения звезд и атомов. По сравнению с человеком физический мир велик — он больше, чем считали во времена Данте¹; впрочем, он не так велик, как это казалось еще сто лет назад. Как вширь, так и вглубь, как в большом, так и в малом наука, видимо, достигает пределов. Считается, что Вселенная имеет ограниченную протяженность в пространстве и свет может пропутешествовать вокруг нее за несколько сотен миллионов лет. Считается, что материя состоит из электронов и протонов, которые имеют конечные размеры, и что их число в мире конечно. Вероятно, их движения не непрерывны, как раньше думали, а происходят скачками, каждый из которых не меньше некоторого минимального скачка. Законы этих движений, судя по всему, суммируются в нескольких очень общих принципах, с помощью которых можно рассчитать прошлое и будущее мира, если дана любая малая часть его истории.

Физическая наука, таким образом, приближается к этапу, когда она будет завершена и станет поэтому неинтересной. Если мы знаем законы, управляющие движениями электронов и протонов, то все остальное — просто география, собрание конкретных фактов, говорящих о распределении частиц по каким-то отрезкам мировой истории. Общее число фактов географии, необходимых для того, чтобы рассчитать мировую историю, видимо, не слишком велико. Теоретически их можно было бы записать в большую книгу, а книгу поместить в Сомерсет Хаусе вместе с вычислительной машиной: поворот рычага позволил бы исследователю найти новые факты, принадлежащие другому времени, нежели то, к которому относятся факты уже зарегистрированные. Трудно представить себе что-либо

более скучное и непохожее на ту радость, которую вызывало до недавней поры даже самое небольшое открытие. Кажется, будто мы штурмуем неприступную гору, но на покоренной вершине работает ресторан, в котором подают пиво и работает радио. Но во времена Ахмеса² даже таблица умножения, вероятно, вызывала восторг.

Человек тоже частица этого скучного физического мира. Его тело, подобно всей остальной материи, состоит из электронов и протонов, которые, как мы знаем, подчиняются тем же законам, что и электроны и протоны, составляющие животных или растения. Некоторые ученые считают, что физиологию никогда не удастся свести к физике, но их аргументы не очень убедительны — разумнее даже было бы считать их неверными. То, что мы называем «мыслями», зависит, видимо, от организации извилин в мозгу — точно так же, как путешествия зависят от дорог и иных путей сообщения. Явно химического происхождения используемая для мышления энергия. К примеру, недостаток иода в организме превращает разумного человека в идиота. Феномены сознания, вероятно, связаны с материальной структурой. Если это так, то единичный электрон или протон не могут «мыслить» — точно так же, как один человек не может сыграть футбольный матч. У нас нет также оснований полагать, что индивидуальное мышление продолжает существовать после смерти тела, ведь смерть разрушает организацию мозга и рассеивает потребляемую извилинами энергию.

Бог и бессмертие — эти центральные догмы христианской религии — не находят поддержки в науке. Нельзя сказать, что они существенны для религии вообще, поскольку в буддизме их нет. (Что касается бессмертия, это суждение может показаться неточным, но по существу оно правильно.) Однако на Западе их привыкли считать обязательным минимумом теологии. Люди будут и впредь верить в бога и бессмертие, потому что это приятно — так же приятно, как считать самих себя добродетельными, а врагов своих погрязшими в пороках. Но, по-моему, эти догмы необоснованны. Не знаю, смогу ли я доказать, что бога нет или что сатана — это фикция. Христианский бог, быть может, и существует, а может быть, существуют боги Олимпа, Древнего Египта или Вавилона. Но каждая из этих гипотез не более вероятна, чем любая другая: они даже не могут быть отнесены к вероятностному знанию; поэтому нет смысла их вообще рассматривать. Я не буду входить в детали, так как уже разбирал этот вопрос в другой работе.

Вопрос о личном бессмертии носит несколько иной характер, и здесь можно найти свидетельства в пользу различных мнений. Люди принадлежат окружающему нас миру, с которым имеет дело наука, и факторы, определяющие их существование, можно легко обнаружить. Капля воды не бессмертна, она разлагается на кислород и водород. Поэтому, если бы капля воды считала, что обладает неким свойством водянистости, которое сохраняется после ее разложения, мы, наверное, отнеслись бы к этому скептически. Подобно этому, мы знаем, что мозг не бессмертен и что организованная энергия живого тела как бы уходит после смерти и становится непригодной для действия. Все свидетельствует о том, что наша умственная жизнь связана с мозговой структурой и организованной телесной энергией. Разумно было бы предположить поэтому, что когда прекращается жизнь тела, вместе с ней прекращается и умственная жизнь. Данный аргумент апеллирует к вероятности, но в этом он ничем не отличается от аргументов, на которых строится большинство научных заключений.

Этот вывод может быть оспорен с разных сторон. Психологическое исследование располагает некоторыми данными о жизни после смерти, и с научной точки зрения соответствующая процедура доказательства может быть в принципе корректной. В этой области существуют факты столь убедительные, что ни один человек с научным складом ума не станет их отрицать. Однако несомненность, которую мы приписываем этим данным, основывается на каком-то предварительном ощущении, что гипотеза выживания правдоподобна. Всегда имеется несколько способов объяснения явлений, и из них мы предпочтем наименее невероятное. Люди, считающие вероятным, что мы живем после смерти, готовы и к тому, чтобы рассматривать данную теорию в качестве лучшего объяснения психических явлений. Те же, кто по каким-то причинам считают эту теорию неправдоподобной, ищут других объяснений. По моему мнению, данные о выживании, которые пока что доставила психология, гораздо слабее свидетельств физиологии в пользу противоположной точки зрения. Но я вполне допускаю, что они могут стать сильнее, и тогда не верить в жизнь после смерти было бы ненаучно.

Выживание после смерти тела, однако, отличается от бессмертия и означает лишь отсрочку психической смерти. А люди хотят верить именно в бессмертие. Верующие в него не согласятся с физиологическими аргументами, вро-

де тех, что я приводил, — они скажут, что душа нечто совсем иное, чем ее эмпирическое проявление в наших телесных органах. Думаю, что это — метафизический предрассудок. Сознание и материя — удобные в некоторых отношениях термины, но никак не последние реальности. Электроны и протоны, как и душа, — логические фикции, которые имеют свою историю и представляют собой ряды событий, а не какие-то неизменные сущности. Что касается души, это доказывают факты развития. Любой человек, наблюдающий рождение, выкармливание и детство ребенка, не может всерьез утверждать, что душа есть нечто неделимое, прекрасное и совершенное на всем протяжении процесса. Очевидно, что душа развивается подобно телу и берет что-то и от сперматозоида, и от яйцеклетки. Так что она не может быть неделимой. И это не материализм, а просто признание того факта, что все интересное в мире — вопрос организации, а не первичной субстанции.

Чтобы доказать бессмертие души, метафизики выдвигают бесчисленные аргументы. Есть одно простое возражение, которое их опровергает. Они доказывают, что душа стремится заполнить все пространство, — но ведь мы не стремимся к полноте так же страстно, как к тому, чтобы жить вечно. И никто из метафизиков не замечал этой стороны своих рассуждений — пример поразительной силы желания, ослепляющего даже очень способных людей и заставляющего их совершать очевидные ошибки. Не думаю, что идея бессмертия вообще возникла бы, если бы мы не боялись смерти.

В основе религиозных догм, как и в основе многого другого в человеческой жизни, лежит страх. Страх перед человеческими существами (индивидуальный или групповой) во многом управляет нашей общественной жизнью, однако религию порождает страх перед природой. Различие ума и материи является, видимо, иллюзорным; но есть другое, более важное, различие — между вещами, на которые можно воздействовать, и вещами, на которые воздействовать невозможно. Граница между теми и другими не является ни вечной, ни непреодолимой — с развитием науки все больше вещей подпадают под власть человека. Тем не менее что-то все время остается по ту сторону границы, например все великие факты нашего мира, которыми занимается астрономия. Только событиями на поверхности Земли или рядом с ней мы можем как-то управлять, хотя и здесь наши возможности очень ограничены. И не в нашей власти предотвращать смерть; мы можем только отсрочить ее.

Религия пытается преодолеть эту антитезу. Если миром управляет бог, а бога можно тронуть молитвой, то и люди наделены всемогуществом. Раньше в ответ на молитву свершались чудеса. Они до сих пор случаются в католической церкви, а вот у протестантов этого больше нет. Однако можно обойтись и без чудес, ибо провидение предписало действию природных законов производить наилучшие результаты. Таким образом, вера в бога все еще служит очеловечению природного мира — люди думают, что силы природы им друзья. Подобно этому, вера в бессмертие рассеивает ужас перед смертью. Люди, верующие в вечное блаженство, скорее всего, будут относиться к смерти без страха; к счастью для медиков, это происходит не всегда. Однако если вера и не избавляет от страха полностью, то она немного утешает людей.

Религия, имея своим источником страх, возвысила некоторые его проявления и заставила думать, что в них нет ничего позорного. Этим она оказала человечеству плохую услугу: всякий страх является злом. Думаю, что когда я умру, то превращусь в труху, и ничего от моего «я» не останется. Я уже не молод и люблю жизнь. Но я бы не стал унижаться и дрожать от страха при мысли о смерти. Счастье не перестает быть счастьем, когда оно кратко, а мысли и любовь не лишаются своей ценности из-за того, что преходящи. Многие люди держались с достоинством на эшафоте; эта гордость должна научить нас видеть истинное место человека в мире. Даже если ветер, ворвавшийся в распахнутые окна науки, заставляет нас поначалу дрожать, после уютного домашнего тепла традиционных гуманных мифов, в конце концов прохлада все же приносит бодрость, а открывающиеся перед наукой просторы великолепны.

Одно дело — философия природы, совершенно другое — философия ценностей. Когда их смешивают, ничего, кроме вреда, из этого не выходит. То, что мы считаем добром, что соответствует нашим желаниям, не имеет никакого отношения к тому, что есть на самом деле, — последний вопрос задает только философия природы. С другой стороны, нельзя запретить что-либо оценивать на том основании, что нечеловеческий мир этого не оценивает; нельзя также заставить восхищаться чем-то потому лишь, что это некий «закон природы». Мы, несомненно, часть природы, породившей наши желания, наши надежды и страхи — по законам, до которых физики только начинают добираться. В этом смысле мы дети природы, мы подчинены

природе, мы порождение природных законов, а в конечном счете — их жертва.

Философия природы не должна быть слишком земной, для нее Земля — лишь одна из малых планет, вращающаяся вокруг одной из малых звезд Млечного Пути. Нелепо понуждать философию природы к выводам, которые ублажали бы крошечных паразитов, населяющих эту незначительную планету. Философия витализма и эволюционизм выказывают в этом отношении недостаток чувства пропорции и логической сообразности. Они полагают, что интересные лично нам явления жизни имеют не земное, а космическое значение. Оптимизм и пессимизм, в качестве «космических» философий, страдают тем же наивным гуманизмом. Великий мир, насколько мы его знаем, ни добр, ни зол, и он не заботится о нашем счастье или несчастье. Все философии такого рода вырастают из самомнения, и элементарные астрономические данные подействовали бы на них самым отрезвляющим образом.

В философии ценностей ситуация противоположная. Природа — лишь часть того, что можно вообразить. Люди оценивают все, что существует реально или в воображении, и нет никакого внешнего стандарта, который показал бы ошибочность этих оценок. Они сами последние и непогрешимые арбитры, ведь природа является лишь частью мира ценностей, и здесь мы превосходим ее в величии. В мире ценностей природа сама по себе нейтральна, она ни добра, ни зла, не заслуживает ни восхищения, ни порицания. Ценности создаются нами: именно наши желания придают ценность чему-либо. В этом королевстве царит человек, и он унизил бы свое царское достоинство, склонившись перед природой. Что такое благо, следует определить не для природы, пусть даже она выступает в божьем обличье, а для самих себя.

II. БЛАГАЯ ЖИЗНЬ

В различные времена и у разных народов взгляды на благую жизнь отличались. Иногда вопрос о благе является спорным — например, когда люди расходятся в мнениях о том, какими средствами должна быть достигнута какая-нибудь цель. Некоторые люди считают верным средством предотвращения преступления тюрьму, другие полагают, что лучшее средство — образование. О том, что лучше, можно судить, имея достаточное количество фактических данных. Но некоторые вопросы не поддаются проверке.

Толстой осуждал всякую войну; другие считали, что солдат, воюющий за правое дело, ведет весьма достойную жизнь. Вероятно, здесь налицо реальное различие в целях. Те, кто восславляют солдата, обычно также полагают, что наказание грешников — благо. Толстой так не думал. О подобных вещах вообще трудно спорить. Я не способен поэтому доказать, что мои воззрения на благую жизнь верны, а могу только высказать их и надеяться, что многие люди с ними согласятся. На мой взгляд, благая жизнь — это жизнь, вдохновляемая любовью и направляемая знанием. И знание и любовь бесконечны. Следовательно, какой бы благой ни была жизнь, она может быть еще лучше. Ни любовь без знания, ни знание без любви не могут привести к благой жизни. В средние века, когда в стране появлялась чума, священнослужители советовали собираться в церквях и молиться об избавлении. В результате инфекция распространялась среди молящихся с чрезвычайной быстротой. Это — пример любви без знания. Последняя война дает пример знания без любви. В том и другом случае результатом была гибель многих людей.

Хотя необходимы и любовь и знание, любовь в каком-то смысле более фундаментальна: она направляет умных людей на поиски знания, которое помогло бы принести благо любимым. Глупцы довольствуются тем, что им известно, и, несмотря на всю свою благожелательность, могут даже повредить ближнему. Медицина, вероятно, лучший тому пример. Умелый врач для больного полезнее самого преданного друга, а прогресс медицинского знания делает для здоровья общества неизмеримо больше, чем невежественная филантропия. И все же элемент благожелательности важен и здесь, если мы хотим, чтобы выгоду от научных открытий получали не одни только богачи.

Любовь — такое слово, за которым скрываются очень разные чувства; в них следовало бы разобраться. Любовь как эмоция — а именно об этом речь, поскольку любовь «из принципа» не кажется мне подлинной, — движется между двумя полюсами: с одной стороны, это чистая радость созерцания, с другой — чистая благожелательность. Неодушевленные объекты доставляют одну только радость — нельзя быть благожелательным к пейзажу или сонате. Этот тип любования является, по-видимому, источником искусства. Как правило, он сильнее у детей, чем у взрослых, склонных рассматривать предметы с точки зрения их пользы, и играет огромную роль в наших чувствах к людям: в качестве объектов эстетического созерцания

одни из них нас очаровывают, другие, напротив, вызывают отвращение.

Другой полюс любви — благожелательность. Люди жертвовали собой, помогая прокаженным, и любовь, которую они при этом испытывали, не могла содержать никакого эстетического наслаждения. Любящие родители обычно радуются, когда их дети хорошо выглядят, однако их чувства к детям неизменны и тогда, когда об этом говорить не приходится. Было бы странно называть чувства матери к больному ребенку благожелательностью, потому что мы привыкли обозначать этим словом весьма слабую эмоцию, состоящую на девять десятых из притворства. Однако трудно найти какое-то другое слово, чтобы описать желание блага для другого человека. Это желание может быть сколь угодно сильным в случае родительской любви. В других случаях оно менее интенсивно; весьма вероятно, что всякая альтруистическая эмоция является своего рода всплеском родительской любви, а иногда ее сублимацией. За неимением лучшего слова назову эту эмоцию «благожелательностью». Хочу подчеркнуть, что речь идет именно об эмоции, а не о принципе; я не вкладываю в это слово чувства превосходства, которое иногда с ним ассоциируют. Слово «симпатия» отчасти выражает то, что я имею в виду, однако оно не передает важный в данном случае оттенок — активность.

Любовь в самом полном своем выражении соединяет два взаимосвязанных начала — радость и благожелание. Наслаждение, которое получают родители от красивого и удачного ребенка, соединяет в себе оба начала. То же и с половой любовью, в лучших ее проявлениях. Но в половой любви благожелательность существует лишь при условии полного обладания, в противном случае она разрушается ревностью; впрочем, ревность иногда даже усиливает радость созерцания. Радость без желания блага может быть жестокой, желание блага без радости легко становится холодным и чуть высокомерным. Желающий любви человек хочет, чтобы она содержала оба начала. Это не относится к случаям крайней слабости, таким, как детство и серьезная болезнь. И наоборот, в случаях крайней силы нуждаются скорее в восхищении, чем в благожелательности. Так обстоит дело с властителями и красавицами. Мы желаем, чтобы другие люди относились к нам хорошо: пропорционально тому, насколько сами нуждаемся в помощи или опасаемся, что нам будет причинен вред. По крайней мере, такова биологическая логика ситуации — пусть она и не

всегда оправдывается в жизни. Мы желаем любви, чтобы избежать чувства одиночества, чтобы быть понятыми. Это скорее симпатия, а не благожелательность; человек, чувство которого нас удовлетворяет, не просто хорошо к нам относится — он знает, в чем состоит наше счастье. Но это уже принадлежит к другому элементу благой жизни, а именно к знанию.

В совершенном мире каждое существо является для любого другого существа объектом самой полной любви, состоящей из сплавленных воедино радости, благожелательности и понимания. Из этого не следует, что в нашем, действительном мире мы должны стараться испытывать такого рода чувства ко всем существам, которых встречаем. Многие не вызовут у нас чувства радости, потому что отвратительны. Если мы совершим насилие над своей природой, чтобы увидеть в них красоту, это будет просто притуплением нашей чувствительности к естественно прекрасному. Кроме человеческих существ, есть еще мухи, тараканы и вши. Мы должны быть закалены, как Старый Моряк³, чтобы почувствовать радость от их созерцания. Некоторые святые, правда, называли их «жемчугом божьим», но при этом радовались скорее возможности продемонстрировать собственную святость.

Быть благожелательным к возможно большему числу людей легче, но и благожелательность имеет пределы. Если мужчина хочет жениться, но, обнаружив, что у него есть соперник, добровольно уступает ему место, мы будем очень удивлены: считается, что вопрос о женитьбе — поле честного соперничества. В данном случае, однако, чувства к сопернику не могут быть очень уж благожелательными. Думаю, что во всех описаниях благой жизни здесь, на Земле, мы должны признать в качестве ее подосновы животную витальность и животный инстинкт. Без них жизнь становится серой и неинтересной, и цивилизация должна не подменять их, а скорее служить своего рода дополнением. С этой точки зрения аскетический святой и отрешенный мудрец — уже несовершенные человеческие существа. Когда их немного, они разнообразят общество, но, если бы мир состоял только из них, можно было бы умереть со скуки.

Высказывая эти соображения, мы подчеркиваем значение радости как составной части наилучшей любви. Радость в этом действительном мире неизбежно избирательна, и это спасает от одинаковых чувств ко всем людям. Когда между благожелательностью и радостью возникают

конфликты, они должны, как правило, решаться с помощью компромисса, а не через подчинение одного другому. У инстинкта свои права, и, если мы совершаем над ним чрезмерное насилие, он начинает мстить нам исподволь. Поэтому, стремясь к благой жизни, следует иметь в виду пределы человеческих возможностей. И здесь мы опять наталкиваемся на вопрос о необходимости знания.

Когда я говорю о знании как составной части благой жизни, то имею в виду знание не этическое, а научное — знание конкретных фактов. Не думаю, что такая вещь, как этическое знание, вообще существует. Если мы желаем достигнуть какой-то цели, знание может указать средства ее достижения, и такое знание можно условно назвать этическим. Но я считаю, что мы не способны решить, правильны некоторые действия или неправильны, не обращаясь к их вероятным последствиям. Когда цель поставлена, дело науки — разобраться, какими путями до нее дойти. Все моральные правила проверяются тем, способствуют они достижению желаемых целей или нет. Я говорю именно «желаемых целей», а не «целей, которых мы должны желать». Когда мы «должны» желать, это означает, что от нас чего-то хотят; обычно это люди, наделенные властью, — родители, школьные учителя, полицейские и судьи. Если вы говорите мне «ты должен сделать то-то и то-то», сила ваших слов обусловлена только моим собственным желанием получить от вас одобрение и поощрение и, возможно, избежать наказания. Поскольку всякое поведение возникает из желания, ясно, что этические понятия имеют только то значение, что влияют на желание, причем именно на желание получить одобрение или избежать страха перед неодобрением. Это мощные социальные силы, и мы, естественно, стремимся ими воспользоваться, когда решаем какие-либо социальные задачи. Когда я говорю, что о моральности поведения следует судить по его вероятным последствиям, то имею в виду желательность того, чтобы поведение, которое служит осуществлению желаемых социальных задач, одобрялось, а поведение противоположного характера встречалось неодобрением. Сегодня это не делается — существуют некоторые традиционные правила, согласно которым одобрение и неодобрение санкционируются независимо от учета последствий. Но этой темой мы займемся в следующем разделе.

Поверхностность теоретической этики можно продемонстрировать на самых простых примерах. Предположим, что ваш ребенок болен. Любовь заставляет вас желать,

чтобы его вылечили, а наука указывает, как это сделать. Здесь нет какого-то промежуточного звена в виде этической теории, специально доказывающей, что вашего ребенка хорошо было бы вылечить. Ваше действие возникает непосредственно из желания достигнуть цели, а также из знания средств. Это верно в отношении всех действий, хороших и плохих. Цели различаются, и знание может быть более или менее точным. Но нет способа заставить людей делать вещи, которые они не желают делать. Можно изменить их желания какой-то системой поощрений и штрафов, среди которых социальное одобрение и неодобрение играли бы не последнюю роль. Вопрос для моралиста-законодателя, следовательно, в том, как организовать эту систему поощрений и наказаний, чтобы обеспечить максимум желательного для законодательной власти. Если кто-то говорит, что у законодательной власти дурные желания, это означает, что ее желания противоречат желаниям той части общества, к которой этот человек принадлежит. Вне человеческих желаний морального стандарта не существует.

Таким образом, этика отличается от науки не тем, что обладает особым знанием, а просто наличием желания. Знание, в котором нуждается этика, ничем не отличается от любого другого знания; особенность в том, что для нее некоторые цели более желанны, и поэтому этически правильным оказывается такое поведение, которое способствует их достижению. Разумеется, для того чтобы определение морального поведения нашло поддержку, цели должны отвечать желаниям каких-то больших групп людей. Если я скажу, что правильным будет такое поведение, которое увеличит мой доход, читатели вряд ли захотят со мной согласиться. Убедительность любого этического аргумента заключена в его научной части — в доказательстве того, что одни действия, а не другие являются средством достижения желанной для всех цели. Однако есть различие между этическим доказательством и этическим воспитанием. Последнее направлено на усиление одних желаний и ослабление других. Это процесс совершенно иного рода, и я разберу его позднее.

Мы можем теперь уточнить смысл того определения благой жизни, с которого я начал данную главу. Когда я сказал, что благая жизнь состоит в любви, направляемой знанием, за этим определением стояло желание самому жить такой жизнью как можно дольше и видеть, как живут ею другие люди. Логическое же содержание моего опреде-

ления в том, что общество, ведущее такой образ жизни, удовлетворит больше желаний, чем общество, в котором меньше любви или меньше знания. Я не хочу сказать, что такая жизнь «добродетельна», а противоположная ей жизнь «греховна», ибо эти понятия, на мой взгляд, не имеют научного оправдания.

III. МОРАЛЬНЫЕ ПРАВИЛА

Практическая нужда в морали возникает вследствие конфликта желаний различных людей или конфликта желаний в одном человеке, появляющихся в разное время или даже одновременно. Человеку хочется выпить, и в то же время он хочет не потерять работоспособность на следующий день. Если он выбирает линию поведения, не позволяющую ему удовлетворять максимум возможных желаний, мы считаем его аморальным. Мы осуждаем людей экстравагантных или безрассудных, даже если они не причиняют вреда никому, кроме самих себя. Бентам полагал, что всю мораль можно вывести из «просвещенного эгоистического интереса» и что человек, неизменно поступающий так, чтобы максимально удовлетворить свои желания, в конечном счете всегда ведет себя правильно. Я не могу согласиться с этим. Тираны получали утонченное наслаждение, наблюдая пытки, но я не одобряю их действия, несмотря на то что они из благоразумия сохраняли жизнь своим жертвам, дабы на следующий день мучения могли быть продолжены. Хотя при прочих равных условиях благоразумие — составная часть благой жизни. Даже у Робинзона Крузо была возможность проявлять предприимчивость, самоконтроль и предвидение, которые следует признать моральными качествами, поскольку они увеличивали сумму его удовлетворенных желаний, никому при этом не причиняя вреда. Благоразумие играет большую роль в воспитании детей, не склонных много размышлять о будущем. Если бы оно больше практиковалось, мир очень скоро превратился бы в рай: войны, вызываемые страстью, а не разумом, можно было бы предотвращать. Однако, несмотря на важную роль, которую играет благоразумие, это не самое интересное в морали. Благоразумие не ставит интеллектуальных вопросов, поскольку не обращено к тому, что выходит за рамки эгоистического интереса.

Мораль, не сводящаяся к благоразумию, в сущности, аналогична закону или правилам клуба, которые позволяют людям жить вместе, несмотря на то что их желания

могут противоречить друг другу. Здесь имеются два очень разных метода. Существует метод уголовного права, нацеленный на чисто внешнюю гармонию и устанавливающий неблагоприятные последствия для действий, ущемляющих в чем-либо желания других людей. Сюда относится также метод социальной цензуры: иметь дурное мнение сообщества о себе — это форма наказания, и чтобы избежать его, большинство людей скрывают, что они нарушили кодекс своей группы. Но существует и другой метод, более фундаментальный и в случае успеха гораздо более удовлетворительный: изменение человеческих характеров и желаний в таком направлении, чтобы уменьшить количество случаев конфликтов, сделать так, чтобы желания одного человека находились в согласии, насколько это возможно, с желаниями других. Любовь лучше ненависти именно потому, что вносит в желания людей гармонию, а не конфликт. Люди, которые любят друг друга, вместе добиваются успеха и вместе терпят неудачу. Но когда люди ненавидят, успех любого из них является неудачей для другого.

Если благая жизнь действительно вдохновляется любовью и направляется знанием, ясно, что моральный кодекс любого сообщества не самодостаточен и не представляет собой истины в последней инстанции. Следует испытать его, чтобы убедиться, что он не таков, как это предписывают мудрость и благожелательность. Моральные принципы не всегда безупречны. Ацтеки считали своим нелегким долгом поедать человеческую плоть, опасаясь, что в противном случае померкнет Солнце. Они ошибались и, наверное, увидели бы эту ошибку своей науки, если бы хоть немного любили своих жертв. Некоторые племена держат в темноте девушек в возрасте от 10 до 17 лет, из опасения, что от лучей Солнца те забеременеют. Но неужели в наших современных моральных кодексах нет ничего похожего на эти дикие обычаи? Запрещаем ли мы только те вещи, которые действительно вредны, или, во всяком случае, столь отвратительны, что ни один достойный человек не станет их защищать? Не очень уверен, что это так.

Нынешняя мораль представляет собой любопытную смесь утилитаризма и суеверий, причем последние имеют большую силу, и это естественно, поскольку именно суеверия являются источником моральных правил. Когда-то считалось, что некоторые действия не нравятся богам, и они запрещались законом, так как божий гнев имел

обыкновение обрушиваться на всех, не ограничиваясь виновными. Так возникло понятие о грехе, как о том, что не нравится богу. Нет никакого разумного объяснения, почему некоторые действия стали считаться нежелательными. Например, очень трудно понять, почему богу неприятно, когда кожу ребенка помажут материнским молоком. Но в писании содержится именно такое откровение. Иногда веления бога толковали самым удивительным образом. Например, нам говорят не работать по субботам. Протестанты истолковывают это в том смысле, что мы не должны по воскресеньям играть. И этот запрет, подобно первому, освящается той же верховной властью.

Понятно, что человек с научным взглядом на мир не даст себя запугать текстами писания или церковным учением и не поверит, когда ему скажут: «Такое-то действие греховно, и все тут». Он поинтересуется, приносит ли это действие вред или же, наоборот, вредна вера в его греховность. И обнаружит — особенно в том, что касается взаимоотношений полов, — что наша нынешняя мораль в значительной мере опирается на предрассудки. Он обнаружит также, что эти предрассудки, как у ацтеков, излишне жестоки, и от них следовало бы избавиться, если бы люди руководились добрыми чувствами к своим ближним. Однако у защитников традиционной морали редко бывают добрые сердца, что видно из той любви к милитаризму, которую выказывают церковные сановники. Возникает подозрение, что для них ценность морали в узаконивании их собственного желания причинять другим людям боль. Грешник — законная добыча, и потому долой терпимость!

Посмотрим на обычную человеческую жизнь — от зачатия до могилы. В какие ее моменты основанная на предрассудке мораль вызывает ненужное страдание? Начну с зачатия, потому что здесь влияние предрассудка особенно заметно. Если родители не женаты, на ребенке будет лежать ничем не заслуженное клеймо позора. Если у кого-то из родителей венерическая болезнь, ребенок, скорее всего, унаследует ее. Если в семье слишком много детей, то результатом будут бедность, недоедание, теснота, часто кровосмешение. И все же большинство моралистов согласны в том, что родителям лучше не знать о том, как избежать всего этого, используя средства предотвращения рождаемости. И чтобы сделать приятное этим моралистам, миллионы человеческих существ обречены на жизнь столь мучительную, что лучше было бы им вовсе не появляться на свет. Полагают, что связь порочна, если не сопровож-

дается желанием иметь потомство, и беспорочна, если это желание налицо — даже в том случае, когда очевидно, что ребенок родится калекой. Быть внезапно убитым и затем съеденным — гораздо менее жестокая судьба, чем судьба ребенка, родившегося в нищете и страдающего венерической болезнью. Однако эти мучения причиняются епископами и политиками намеренно и во имя морали. Если бы у них в душе теплилось хоть малейшее чувство любви или жалости к детям, они не стали бы исповедовать этот дьявольски жестокий моральный кодекс.

При рождении и в раннем детстве ребенок больше страдает по причинам экономического порядка, чем из-за суеверий. У обеспеченных матерей лучшие врачи, лучшие няньки, лучшая диета, лучший отдых и лучший моцион. У женщин, принадлежащих к рабочему классу, нет этих преимуществ, и часто их дети из-за этого умирают. Власти очень мало заботятся о матерях, а то, что делают, делают неохотно. В то время как молоко для кормящих матерей сводится до минимума, власти тратят огромные суммы денег на мощение улиц с незначительным движением, на которых живут богачи. Они знают, что тем самым обрекают какое-то число детей рабочих на смерть, в наказание за их бедность. И однако же подавляющее большинство религиозных деятелей поддерживают правящие партии. Во главе с папой они собрали во всем мире огромные силы суеверия, чтобы выступить на стороне социальной несправедливости.

Влияние предрассудка губительно и на всех ступенях образования. Некоторые дети имеют привычку мыслить — одна из целей образования состоит в том, чтобы избавить их от нее. Неудобные вопросы замалчиваются, за них даже наказывают. Коллективные эмоции используются для того, чтобы привить нужные взгляды, особенно националистического толка. Капиталисты, милитаристы и церковники сотрудничают в деле образования, потому что всем им выгодно, чтобы у людей развивалось эмоциональное отношение к действительности, а не критическое мышление. С помощью худших черт человеческой природы образование потворствует наклонностям среднего человека и даже усиливает их.

Предрассудок вредит образованию и тем, что влияет на подбор учителей. По соображениям выгоды считается, что женщина-учитель не должна быть замужем. По моральным соображениям у нее не должно быть внебрачных связей. Однако все, кто взял на себя труд ознакомиться с пси-

хопатологией, знают, что пролонгированная девственность, как правило, чрезвычайно вредна для женщин — настолько вредна, что в здравомыслящем обществе ее ни в коем случае не стали бы поощрять в учителях. Ограничения все чаще и чаще приводят к тому, что энергичные и предприимчивые женщины отказываются от профессии учителя. Все это — следствие затянувшегося влияния суеверного аскетизма.

В школах, где учатся дети, принадлежащие к среднему и высшему классу, дела обстоят еще хуже. Там ведутся церковные службы, и забота о морали находится в руках священников, которые почти всегда оказываются плохими воспитателями, так как, во-первых, порицают поступки безвредные и, во-вторых, прощают поступки, наносящие огромный вред. Все они осуждают отношения между не состоящими в браке людьми, которые привязаны друг к другу, но пока не уверены, что хотели бы жить вместе всю жизнь. Большинство церковников выступают против контроля над рождаемостью. Но никто из них не осуждает зверство мужчины, который убивает свою жену, заставляя ее слишком часто рожать. Я знал одного модного священника, жена которого родила за девять лет девятерых детей. Врачи предупредили его, что если у женщины будет еще один ребенок, то она умрет. На следующий год у нее родился еще один ребенок, и она умерла. Никто не стал осуждать мужа: он остался при своем сани и вновь женился. Пока священники прощают жестокость и осуждают радость в человеческих отношениях, морали молодых людей будет наноситься только вред.

Другим отрицательным следствием предрассудка является отсутствие полового воспитания. О главных физиологических фактах следует говорить просто и естественно, еще до того, как наступает половое созревание, вызывающее у детей нездоровое возбуждение. С наступлением половой зрелости следует преподавать элементы морали, которая не была бы основана на предрассудках. Юношам и девушкам нужно внушить, что половая связь оправдана только в том случае, если есть обоюдная склонность. Это противоположно учению церкви, которая учит, что, если люди состоят в браке и мужчина желает еще одного ребенка, его желание оправдано, независимо от того, насколько сильно ему противится женщина. Юношей и девушек следует учить уважению к личной свободе, они должны понять, что человеческое существо не имеет никаких прав на другое человеческое существо и что рев-

ность и чувство собственности убивают любовь. Их нужно учить тому, что рождение ребенка — очень серьезное дело, и решиться на него можно только тогда, когда у ребенка есть перспектива здоровой, обеспеченной жизни и родительской заботы. Их следует также обучить методам контроля над рождаемостью, чтобы дети рождались только в том случае, когда родители хотят этого. Наконец, им нужно рассказать об опасностях венерических болезней и способах их предотвращения и лечения. От воспитания, не уклоняющегося от решения этих вопросов, можно ожидать очень многого для человеческого счастья.

Важно также понять, что, когда детей нет, отношения мужчин и женщин — это их личное дело, не касающееся ни государства, ни соседей. Некоторые формы половых отношений, не приводящие к рождению детей, в настоящее время наказуемы в уголовном порядке: это безусловный предрассудок, поскольку такие вещи касаются только тех, кто вступает в эти отношения. Когда есть дети, ошибочно полагать, что в интересах последних полезно в любых случаях затруднять развод. Постоянное пьянство, жестокость, сумасшествие — основания, по которым развод так же необходим для детей, как и для родителей. Неразумно было бы придавать сегодня особое значение супружеской измене. Очевидно, что многие другие формы поведения более губительны для семейного счастья, чем случайная неверность. Требование мужчин, чтобы жены рожали по ребенку в год, которое не считается отклонением или жестокостью, — самая губительная из этих форм.

Моральные правила не должны мешать инстинктивному счастью. Однако именно это происходит в результате строгой моногамии в обществе, где количество мужчин и женщин неодинаково. Конечно, в таких условиях моральные правила нарушаются. Но если правила значительно уменьшают уровень счастья в сообществе, если лучше их нарушать, чем соблюдать, то очевидно, что их пора изменить. Пока это не сделано, многие люди, поступки которых не противоречат общественным интересам, вынуждены выбирать в качестве альтернативы лицемерие или позор. Церковь не возражает против лицемерия, лъстиво признающего ее власть, однако для всех остальных лицемерие — зло, и его не следовало бы так легко причинять людям.

Еще более вреден предрассудок национализма, долга перед своим — и никаким другим — государством. Но я не хотел бы обсуждать здесь данный вопрос. Укажу лишь,

что довольствоваться только своими согражданами противно принципу любви, составляющему, как мы видели, благую жизнь. Это, несомненно, противоречит и просвещенному эгоистическому интересу, поскольку узкий национализм не идет на пользу даже нациям-победителям.

Наше общество страдает от теологического понятия «греха» и в том случае, когда последнее влияет на обращение с преступниками. Рациональная мораль не может согласиться со взглядом, что преступники «порочны» и потому «заслуживают» наказания. Безусловно, некоторые люди совершают вещи, которые обществу нежелательны, и оно вправе предотвращать их по мере возможности. Возьмем убийство, как самый очевидный пример. Ясно, что, если общество хочет быть сплоченным, а люди желают пользоваться преимуществами и удовольствиями, возможность которых оно создает, нельзя разрешать им убивать друг друга по первому побуждению. Но давайте подойдем к проблеме с научной точки зрения и просто спросим: какой метод предотвращения убийства является наилучшим? Из двух одинаково эффективных методов следует предпочесть тот, который причиняет убийце наименьший вред. Ведь об этом вреде можно только сожалеть, как о боли, вызываемой хирургической операцией. Вред может быть столь же необходим, как и боль, но радоваться здесь нечему. Мстительное чувство, называемое «моральным негодованием», является просто формой жестокости, а понятие карающего возмездия никак не оправдывает страдания, которые испытывает преступник. Если образование и доброе отношение столь же эффективны, их следует предпочесть наказанию. Тем более их следует предпочесть, когда они эффективнее последнего. Конечно, предотвращение преступления и его наказание — вещи разные. Цель наказания, видимо, состоит в том, чтобы вызвать страх перед болью. Если бы тюрьмы были гуманны и заключенный мог бесплатно получать образование, то преступления совершались бы ради успешного прохождения вступительных экзаменов. Конечно, тюрьма — это не свобода, и находиться в ней не слишком приятно. Но чтобы в тюрьме стало хуже, чем на свободе, необходимо добиваться улучшения самой свободы. У меня нет желания обсуждать реформу уголовного права. Я просто предложил бы обращаться с преступниками так же, как обращаются с больными чумой. И те и другие опасны для общества, и их свободу следует ограничивать до тех пор, пока она не перестанет представлять опасность. Человеку, страдающему от чумы,

симпатизируют и сочувствуют, в то время как преступника проклинаят. Весьма неразумно. Именно из-за этого наши тюрьмы гораздо менее успешно исправляют преступные наклонности, чем клиники вылечивают болезни.

IV. СПАСЕНИЕ: ИНДИВИДУАЛЬНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ

Одним из недостатков традиционной религии является ее индивидуализм, и этот изъян присущ также связанной с нею морали. По традиции религиозная жизнь была чем-то вроде диалога между душой и богом. Подчинение воле божьей считалось добродетелью, и последняя была доступна каждому отдельному человеку, независимо от состояния общества. Протестантские секты развили идею «спасения» — всегда, впрочем, присутствовавшую в христианском учении. Индивидуализм представлял ценность на определенных этапах истории, но в современном мире мы нуждаемся скорее в социальной, чем в индивидуальной концепции блага. Давайте посмотрим, что следует из этого для концепции благой жизни.

Христианство возникло в Римской империи среди народов, лишенных политической власти. Разрушенные национальные государства слились в огромный безличный конгломерат, и на протяжении первых трех столетий христианской эры люди, принявшие христианство, не могли изменить социальных и политических институтов, под властью которых жили, хотя были глубоко убеждены в их порочности. Естественно, в этих условиях возникла вера, что отдельный человек может стать совершенным и в несовершенном мире и что благая жизнь не имеет с этим миром ничего общего. Возьмем платоновское «Государство»⁴. Когда Платон описывал благую жизнь, то имел в виду не индивида, но все общество в целом, и делал это для того, чтобы определить справедливость, которая по сути — концепция социальная. Для него гражданское состояние республики было привычным, а политическая ответственность — чем-то само собой разумеющимся. С утратой греческой свободы связано возникновение стоицизма, который, подобно христианству и в отличие от Платона, проповедовал индивидуалистическую концепцию благой жизни.

Мы живем в демократическом обществе и поэтому находим более подходящую мораль в свободных Афинах,

а не в деспотичном имперском Риме. В Индии, стране с политической ситуацией, очень напоминающей Иудею времен Христа, мы видим Ганди⁵, проповедующего весьма близкую к христианству мораль. И мы обнаруживаем, что его преследуют за это христианизированные преемники Понтия Пилата⁶. Однако индийские националисты более крайнего толка не довольствуются индивидуальным спасением: они хотят спасения национального. В этом они восприняли взгляды свободных демократий Запада. Я хотел бы обратить внимание на некоторые стороны этих взглядов, которые, все еще находясь под влиянием христианства, остаются несмелыми, застенчивыми — им все еще мешает вера в индивидуальное спасение.

Благая жизнь, как мы ее себе представляем, предполагает множество социальных предпосылок и без них неосуществима. Благая жизнь, говорили мы, — это жизнь, вдохновляемая любовью и руководимая знанием. Необходимое для нее знание может существовать только там, где правительства или миллионеры проявляют заботу о науке и ее применении. К примеру, сегодня вызывает тревогу рост раковых заболеваний — как мы можем ему воспрепятствовать? Ответить на этот вопрос пока некому, поскольку нужного знания нет. И оно может появиться лишь в результате значительной финансовой поддержки научных исследований в этой области. Кроме того, наука, история, литература и искусство должны быть доступны всем, кто ими интересуется; и это требует не религиозных проповедей, а значительных усилий со стороны властей. Наконец, есть внешняя торговля, без которой половине населения Великобритании пришлось бы голодать, а если мы будем голодать, очень немногие смогут жить благой жизнью. Нет нужды умножать примеры. Важно, что при всех различиях между благой жизнью и жизнью неблагой мир остается единым, и человек, делающий вид, что живет независимо от него, является — сознательно или неосознанно — просто паразитом.

Идея индивидуального спасения, которой ранние христиане утешали себя за политическое угнетение, становится невозможной, как только мы выходим за рамки узкой концепции благой жизни. Согласно ортодоксальному христианскому взгляду, благая жизнь — это жизнь добродетельная: добродетель состоит в подчинении воле божьей, а волю божью каждый человек слышит в голосе совести. Человек в этой концепции — это человек, который угнетен чуждой деспотией. Ведь благая жизнь включает кроме

добродетели и многие другие вещи — к примеру, ум. А совесть очень ненадежный советчик, поскольку состоит из смутных воспоминаний о наставлениях, услышанных в ранней юности; и она никогда не бывает умнее няньки или матери. Чтобы жить благой жизнью в полном смысле слова, человек должен быть хорошо образован, должен иметь друзей, любовь, детей (если он их хочет), определенные материальные средства, предохраняющие от нужды и серьезного беспокойства, он должен быть здоров и заниматься интересным делом. Все эти вещи в той или иной мере зависят от общества, и политические события способствуют или затрудняют обладание ими. Благая жизнь существует лишь в благом обществе, а вне его в полной мере невозможна.

В этом смысле аристократический идеал имеет серьезный изъян. Некоторые благие вещи, такие, как искусство, наука и дружба, вполне могут процветать в аристократическом обществе. Они существовали в Греции на базе рабства, сегодня они существуют среди нас на базе эксплуатации. Но любовь — в форме симпатии или благожелательности — не может быть свободной в аристократическом обществе. Аристократ убежден, что раб, пролетарий или цветной человек сделаны из второсортного материала, а страдания их не имеют никакого значения. В настоящее время лощеные английские джентльмены столь жестоко избивают африканцев, что те умирают через несколько часов после невыносимых мучений. Даже если эти джентльмены хорошо образованны, наделены тонким художественным вкусом и прекрасные собеседники, вряд ли можно сказать, что они ведут благую жизнь. Человеческая природа, конечно, не позволяет проявлять симпатию ко всем, но в обществе, где сильны демократические унастроения, только маньяки стали бы так себя вести. Проявление чувства симпатии у аристократов доходит до того, что они ее вовсе отбрасывают. Спасение — это тоже аристократический идеал, потому что носит индивидуальный характер. По той же причине идея личного спасения, как бы ее ни интерпретировали и ни расширяли, не может войти в определение понятия благой жизни.

Еще одной отличительной чертой спасения является то, что оно происходит в результате некоторого революционного изменения, подобного обращению святого Павла⁷. Поэмы Шелли⁸ содержат иллюстрацию этой концепции, когда она принимается обществом. Настает час, когда все люди обращены, «вожди» бегут и «мир вступает в но-

вую эру». Могут сказать, что поэт — личность незначительная, идеи его не имеют последствий. Но я убежден, что немало революционеров придерживались взглядов, весьма схожих со взглядами Шелли. Они думали, что в нищете, жестокости и деградации виновны тираны, священники, капиталисты или немцы, и если эти источники зла уничтожить, все люди изменятся к лучшему и для всех и навсегда наступит счастливая жизнь. Придерживаясь такого воззрения, они желали начать войну, «которая положила бы конец всем войнам». Относительно удачливыми из них оказались те, кто потерпел поражение или погиб. Те, кому не повезло, победили и стали циничными и отчаявшимися людьми, а все их радужные мечтания потерпели крах. Источником же их надежд в конечном счете была христианская доктрина всеобщего и полного обращения как пути к спасению.

Я не хочу сказать, что перевороты никогда себя не оправдывают, однако они — не самый короткий путь к золотому веку. Нет пути напрямик к благой жизни, будь то жизнь индивидуальная или социальная. Чтобы построить ее, мы должны сформировать у людей ум, самоконтроль и симпатию. Это вопрос количества, постепенного улучшения, многолетних занятий с раннего возраста, воспитательного эксперимента. Вера в возможность мгновенного улучшения зиждется только на нетерпении. О возможности постепенного улучшения и его методах скажет свое слово наука будущего. Но кое-что мы знаем и сегодня. Частично я затрону данный вопрос в заключительной главе.

V. НАУКА И СЧАСТЬЕ

Цель моралиста заключается в том, чтобы улучшить человеческое поведение. Стремление к этому похвально, поскольку поведение людей по большей части вызывает сожаление. Но ни отдельные улучшения, которые моралист предлагает, ни выбираемые им методы похвалы не заслуживают. Показной метод — моральное увещевание; реальный — система экономических поощрений и наказаний (если моралист ортодоксален). Первый не воздействует ни на что постоянное или важное — влияние «возрожденцев», начиная с Савонаролы⁹, всегда было очень поверхностным. Воздействие же поощрений и наказаний весьма значительно. Мужчину, например, они заставляют предпочитать случайных проституток более или менее постоянной любовнице, потому что это легче скрыть, и, та-

ким образом, способствуют распространению этой очень опасной профессии и венерических болезней. Моралист не ставит своей целью достижение этих результатов, однако он и не замечает, чего в действительности добивается.

Нет ли чего-нибудь получше этой смеси проповеди и подкупа? Думаю, что есть.

Действия наносят вред вследствие людского невежества или злой воли. «Злые» желания с социальной точки зрения можно определить как такие, которые, скорее всего, будут мешать выполнению желаний других людей, или, точнее, как такие, из-за которых больше желаний будет подавлено, чем реализовано. Нет нужды разбирать вред от невежества: все, что здесь нужно, это побольше знания, так что путь к совершенствованию пролегает через науку и образование. Не столь ясен вопрос о вреде, наносимом «злыми» желаниями.

В людях обычно есть определенная доля недоброжелательства, проявляющегося и по отношению к врагам, и в повсеместном безличном удовольствии от чужих неудач. Принято обставлять это красивыми фразами — половина расхожей морали скрывает за собой недоброжелательство. И с этим надо считаться, если моралист хочет добиться своего и улучшить человеческое поведение. Недоброжелательство проглядывает из тысячи щелей, широких и узких: в гнусной ухмылке, с которой люди рассказывают о скандалах и готовы верить сплетням; в дурном обращении с преступниками, вопреки ясно доказанной истине, что лучшее обращение принесло бы лучшие результаты в деле их перевоспитания; в невероятном варварстве, с которым белая раса относится к неграм; и в том плохо скрываемом удовольствии, с которым старые леди и священники твердили во время войны о долге молодых людей взять в руки оружие. Даже дети могут быть объектом бессмысленной жестокости: Давид Копперфилд и Оливер Твист — персонажи отнюдь не вымышленные. Активное недоброжелательство — худшая черта человеческой природы, и именно ее более всего необходимо изменить, если мы хотим, чтобы мир стал счастливее. Быть может, одна эта причина влияет на возникновение войн больше, чем все экономические и политические причины, вместе взятые.

Итак, каким образом мы будем решать эту проблему, предупреждать недоброжелательство? Прежде всего попытаемся понять его причины. Думаю, что они отчасти социальные, а отчасти физиологические. Сегодня мир,

как и прежде, основан на борьбе жизни и смерти. Главный вопрос, на который должна была ответить прошедшая война, заключался в следующем: кто погибнет от нужды и голода — германские дети или дети союзников? (Ничем, кроме злобы с той и другой стороны, нельзя объяснить, почему немыслимо было, чтобы выжили те и другие.) Большинство людей опасаются в глубине души разорения, особенно те, у кого есть дети. Богатые боятся, что большевики конфискуют их капиталовложения. Бедные боятся, что потеряют работу или здоровье. Каждый лихорадочно ищет «безопасности» и воображает, что ее можно достигнуть, подавляя потенциальных врагов. В моменты паники жестокость становится наиболее распространенной и свирепой. Повсюду реакционеры используют страх в своих интересах: в Англии — страх перед большевизмом, во Франции — страх перед Германией, в Германии — страх перед Францией. И единственным результатом их призывов является увеличение опасности, от которой они ищут защиты.

Поэтому одной из главных задач моралиста, исповедующего научный подход, должна быть борьба со страхом. Ее можно вести двумя способами: увеличивая безопасность и воспитывая мужество. Речь идет о страхе как иррациональном чувстве, а не как о разумном предвидении возможного несчастья. Когда в театре начинается пожар, разумный человек предвидит дальнейшее так же ясно, как человек, охваченный паникой. Но он принимает решения, которые могут уменьшить масштабы бедствия, в то время как паникер увеличивает опасность. С 1914 года Европа стала напоминать охваченную паникой публику в горящем театре. А нужны спокойные, авторитетные указания, каким образом спастись, не растерзав при этом друг друга в клочья. Викторианское время, несмотря на все свои нелепости, было периодом быстрого прогресса, потому что люди жили надеждой, а не страхом. Если мы снова хотим стать на путь общественного прогресса, нам нужно жить надеждой.

Все, что повышает общую безопасность, способствует и уменьшению жестокости. Это относится к предотвращению войн, через посредничество Лиги Наций или другими способами; это относится к борьбе с нищетой, к улучшению здоровья благодаря прогрессу медицины, гигиены и санитарии и ко всем другим методам уменьшения страхов, затаенных в глубинах человеческого сознания и являющихся в ночных кошмарах. Но нельзя обеспечить бе-

зопасность одной части человечества за счет другой: безопасность французов — за счет безопасности немцев, капиталистов — за счет наемных рабочих, белых — за счет желтых и т. д. Это только усилит террор со стороны господствующего класса, который стремится не допустить, чтобы праведный гнев привел угнетенных к восстанию. Безопасности можно достигнуть лишь с помощью справедливости, под которой я разумею признание равных прав за всеми человеческими существами.

Помимо социальных изменений, призванных обеспечить безопасность, есть и другие, более прямые, средства уменьшения страха, а именно система, служащая воспитанию смелости. Смелость необходима в драке, поэтому люди давно разработали средства ее увеличения с помощью воспитания и диеты: к примеру, полезным считалось поедать человеческую плоть. Но военная доблесть оставалась привилегией господствующих каст: у спартанцев ее должно было быть больше, чем у илотов, у британских офицеров — больше, чем у рядовых индийцев, у мужчин — больше, чем у женщин, и т. д. На протяжении веков она считалась исключительным правом аристократии. Любое проявление смелости у представителей господствующей касты использовалось для увеличения бремени угнетенных, а следовательно, и для увеличения страха угнетателей. Причины жестокости поэтому сохранялись. Чтобы сделать людей более гуманными, смелость должна быть демократизирована.

В немалой степени это уже достигнуто, как показали последние события. Суфражистки¹⁰ продемонстрировали, что они столь же смелы, как самые храбрые мужчины; и это существенно повлияло на решение о предоставлении им избирательных прав. На войне рядовому солдату нужно было столько же мужества, как капитану или лейтенанту, и гораздо больше, чем генералу; и поэтому после демобилизации поведение рядовых не отличалось услужливостью. Большевики, объявляющие себя лидерами пролетариата, — очень мужественные люди, что бы о них ни говорили; это доказывает их деятельность до революции. В Японии, где совсем недавно только самураи обладали монополией на боевой дух, воинская повинность понудила к доблести все мужское население. Таким образом, во всех великих державах за последние 50 лет было много сделано, чтобы лишить аристократию монополии на смелость. Если бы этого сделано не было, демократия находилась бы сейчас в гораздо большей опасности.

Но смелость в битве ни в коем случае не единственная и даже, видимо, не самая важная форма смелости. Чтобы встречать лицом к лицу нищету, издевательства, враждебность со стороны своих соплеменников, нужно не меньшее мужество. Такое мужество, к сожалению, часто отсутствует у самых храбрых солдат. А кроме того, нужна смелость, чтобы спокойно и разумно мыслить перед лицом опасности и сдерживать панический страх или паническую ярость. Здесь должно помочь образование. Воспитание мужества облегчается также, если у людей хорошее здоровье, неплохие физические данные, полноценное питание, если они обладают свободой для выражения фундаментальных жизненных импульсов. Я думаю, что физиологические источники мужества можно обнаружить, сравнивая кровь кошки с кровью кролика, и, по всей вероятности, наука когда-нибудь безгранично увеличит смелость людей, используя силу примера, привычку к опасности, специальные физические упражнения и подходящую диету. Все эти вещи есть у мальчиков, принадлежащих к высшему классу. Но до сих пор это остается привилегией богатых людей. Мужество поощряется в беднейших слоях общества при выполнении приказов, а не в проявлении инициативы и лидерстве. Когда качества, которыми сегодня наделены только лидеры, станут всеобщими, не будет больше ни лидеров, ни ведомых, и демократия наконец осуществится.

Но страх — не единственный источник злобы; здесь замешаны также зависть и разочарование. Зависть калек и горбунов, этот источник злых козней, вошла в поговорку; однако и другие увечья дают те же результаты. Мужчина или женщина, испытывающие какие-либо затруднения в половой жизни, склонны к черной зависти, обычно принимающей форму морального осуждения счастливых людей. Немало переворотов двигалось завистью к богачам. Ревность, конечно, особая форма зависти — зависти к любви. Старые люди часто завидуют молодым и склонны к жестокости по отношению к ним.

Насколько мне известно, с завистью можно бороться только одним способом: сделать так, чтобы жизнь завистливых была счастливее и полнее, и поощрять в молодых людях не соревнование, а идеи коллективных начинаний. Самая злобная зависть у тех, кто не жил полной жизнью в браке, или не имел детей, или не сделал карьеры. Неудач такого рода можно было бы в большинстве случаев избежать с помощью более совершенных общественных учреждений. И все же зависть, скорее всего, останется.

В истории имеется множество примеров, когда генералы завидовали друг другу настолько сильно, что собственное поражение предпочитали помощи соратников. Политики из одной партии или художники, принадлежащие к одной школе, почти наверняка относятся друг к другу с ревностью. В таких случаях ничего не остается, как устроить по возможности, чтобы ни один из соревнующихся не мог причинить другому вреда, а побеждал бы только благодаря своим заслугам. Ревность художника обычно безвредна, потому что единственный эффективный путь утихомирить ее — это создавать картины, которые были бы лучше картин соперника. Ведь разделаться с последними возможности нет. Когда зависть неизбежна, ее следует использовать в качестве стимула для собственных усилий, а не для того, чтобы мешать другим.

Возможности науки не сводятся к воздействию на те стороны человеческой природы, которые направлены на взаимное уничтожение и которые мы по этой причине называем «злыми». Вероятно, наука может беспрельдно совершенствовать человека. Здоровье его уже значительно улучшено: вопреки сетованиям тех, кто идеализирует прошлое, мы живем сегодня дольше и у нас меньше болезней, чем у любого класса или любой нации XVIII столетия. Если бы мы чуть больше применяли имеющиеся научные открытия, наше здоровье могло быть еще лучше. Будущие научные достижения, видимо, ускорят и этот процесс.

До сих пор наибольшее воздействие на нашу жизнь оказывала физическая наука, но в будущем, видимо, более существенное значение будут иметь физиология и психология. Когда мы узнаем, как именно физиологические условия определяют характер, мы сможем по желанию производить те типы человеческих существ, которые нам нравятся. Ум, художественные способности, благожелательность — все это наука, несомненно, может дать человеку. Вряд ли есть предел тому, что можно сделать для создания благого мира, если только человек будет мудро распоряжаться наукой. В одной работе я высказал опасение, что люди могут неумно воспользоваться той силой, которую они черпают из нее. Однако здесь я хочу обратить внимание на добро, которое люди смогут творить, если захотят, и не касаюсь вопроса, не пожелают ли они скорее творить зло.

Существует один взгляд на роль науки в человеческой жизни, которому я симпатизирую, хотя до конца с ним не согласен. Это отношение к ней тех, кто испытывает страх

перед «неприродным». Великим поборником такого взгляда в Европе был конечно же Руссо. А Лао-цзы¹¹ высказал его еще более убедительно, и на 2400 лет раньше. Думаю, что в восхищении природой перемешаны истина и ложь, и важно отделить их друг от друга. Начнем с вопроса, что такое «природное». Грубо говоря, это все, к чему мы привыкли с детства. Лао-цзы возражает против дорог, повозок и лодок — всего, что, вероятно, не было известно в деревне, где он родился. Руссо уже привык к этим вещам и не считал их противными природе. Но он, несомненно, стал бы громогласно обличать железные дороги, если бы дожил до них. Одежда и кулинарное искусство имеют слишком древнее происхождение, чтобы можно было их обличать, хотя все апостолы природы возражают против новшеств в этой области. Контроль над рождаемостью считается злом теми людьми, которые терпимо относятся к девственности, потому что первое — это новейшее нарушение природы, а второе имеет древнее происхождение. Во всем этом проповедники «природы» непоследовательны, и есть даже соблазн считать их просто консерваторами.

Однако кое-что все же говорит в их пользу. Возьмем, например, витамины, открытие которых вызвало резкий поворот в отношении к «природной» пище. Впрочем, по-видимому, витамины можно получить при помощи рыбьего жира и электрического света, которые конечно же не входят в «природный» рацион человеческих существ. Из этого примера видно, что, не обладая знанием, мы можем ненароком причинить вред каким-нибудь отступлением от природы. Но когда причины вреда ясны, его, как правило, можно избежать с помощью какого-нибудь приспособления. Что касается нашей физической среды и физических средств удовлетворения наших желаний, то не думаю, что доктрина «природы» оправдывает что-либо, кроме определенной осторожности в экспериментах. Одежда, например, противна природе и должна дополняться другой, неприродной практикой, а именно стиркой, чтобы не вызывать болезней. Но оба средства вместе способствуют тому, что человек становится более здоровым, чем дикарь, который их лишен.

Многое можно сказать в пользу «природы» там, где это касается человеческих желаний. Заставлять мужчину, женщину или ребенка жить жизнью, которая подавляла бы самые сильные их побуждения, не только жестоко, но и опасно. В этом смысле, жизнь согласно «природе» можно с некоторыми оговорками даже рекомендовать. Нет

ничего более искусственного, чем подземная электрическая дорога, но природа ребенка не испытывает никакого насилия, когда его берут в путешествие по ней; наоборот, для всех детей это радостное событие. Искусственные приспособления, способствующие удовлетворению желаний обычных человеческих существ, являются — при прочих равных условиях — благом; этого не скажешь об образе жизни, который искусствен — в том смысле, что он навязывается властями или экономической необходимостью. Такой образ жизни, разумеется, в какой-то мере необходим сегодня: путешествие по морю стало бы очень трудным делом, если бы на пароходах не было кочегаров. Но о необходимости такого рода следует сожалеть, и мы должны всячески ее избегать. Не стоит жаловаться на то, что нам еще приходится немного трудиться. В самом деле, в девяти случаях из десяти не безделье, а именно труд делает человека счастливее. Но то количество и тот характер труда, который вынуждены выполнять сегодня большинство людей, приводят к большому злу: в особенности если это рутина, к которой вы привязаны на всю жизнь. Жизнь не должна быть слишком отрегулированной или слишком методичной. Нашим побуждениям, если они не являются губительными для других, надо по возможности давать выход: в жизни должно быть место для приключений. Мы должны относиться с уважением к человеческой природе, потому что наши импульсы и желания как раз тот материал, из которого создается счастье. Бесполезно давать людям абстрактное «благо». Если мы хотим прибавить им счастья, то должны дать то, что они желают или в чем нуждаются. Наука когда-нибудь научится так формировать желания, чтобы они не вступали в конфликт с желаниями других людей, во всяком случае не в такой степени, как это происходит сегодня. И тогда мы сможем полнее удовлетворять наши желания. В этом смысле — и только в этом — желания тогда станут «лучше». Отдельное желание само по себе ничем не лучше и не хуже другого. Но одна группа желаний лучше другой в том случае, когда все желания первой группы могут быть удовлетворены одновременно, а во второй группе выполнение одних желаний противоречит выполнению других. Именно поэтому любовь лучше ненависти.

Уважать физическую природу глупо — физическую природу следует изучать, чтобы заставить ее, насколько это возможно, служить человеческим целям; в этическом смысле она ни хороша, ни плоха. И когда физическая

природа и человеческая природа вступают во взаимодействие — скажем, в проблеме народонаселения, — нет нужды смотреть на это раскрыв рот и признавать, что война, эпидемии и голод — единственно возможные средства борьбы с перенаселением. Святоши говорят: грешно в этом деле применять науку, следует применять мораль и практиковать воздержание. Но, даже если отвлечься от того факта, что все, включая святош, знают, что их совету никто не последует, почему решать проблему перенаселения средствами контроля над рождаемостью — это грех? На этот вопрос никто не может ответить, а единственный имеющийся ответ основан на устаревших догмах. И понятно, что насилие над природой, проповедуемое святошами, во всяком случае, не менее велико, чем «насилие», предупреждающее рождаемость. Святоши предпочитают такое насилие, которое при успешном выполнении вызывает несчастье, зависть, стремление преследовать людей, часто безумие. Я предпочитаю «насилие» над физической природой, которое ничем не отличается от того насилия, которое заключено в паровой машине или даже в зонтике. Все это показывает, насколько двусмыслен и неочевиден принцип следования «природе».

Природа, даже если это человеческая природа, постепенно перестает быть каким-то абсолютом и все в большей степени становится тем, что из нее делает наука. Наука может, если пожелает, дать нашим внукам благую жизнь, наделить их знанием, самоконтролем и характерами, которые будут способствовать гармонии, а не вражде. В настоящее время наука учит наших детей убивать друг друга, потому что многие ученые приносят будущее человечества в жертву собственному мимолетному процветанию. Но этот период закончится, когда люди обретут такую же власть над своими страстями, какой они уже обладают над физическими силами внешнего мира. Тогда наконец мы завоюем нашу свободу.

ПОЧЕМУ Я НЕ ХРИСТИАНИН

Тема моей сегодняшней лекции вам уже известна из речи председателя — «Почему я не христианин». Пожалуй, с самого начала было бы хорошо сделать попытку разобраться в значении слова «христианин». Дело в том, что в наши дни великое множество людей пользуется этим словом в весьма неопределенном смысле. Некоторые люди имеют в виду под христианином всего лишь человека, старающегося вести добропорядочный образ жизни. В таком смысле, на мой взгляд, христиане нашлись бы во всех сектах и религиях; но мне кажется, что это неправильный смысл слова, хотя бы потому, что из него вытекает, будто люди, которые не являются христианами — все буддисты, конфуцианцы, мусульмане и так далее, — не стараются вести добропорядочный образ жизни. Для меня слово «христианин» вовсе не означает человека, старающегося в меру своих возможностей жить честно. Я полагаю, что, прежде чем получить право называться христианином, вы должны разделять известное количество определенных верований. Правда, ныне слово «христианин» утратило то полнокровное значение, какое оно имело во времена св. Августина и св. Фомы Аквинского¹. В те дни, когда человек заявлял, что он христианин, все знали, что именно он хочет этим сказать. Быть христианином значило принимать всю совокупность строжайшим образом определенных религиозных представлений и верить в каждую крупницу этих религиозных представлений со всей силой своего убеждения.

ЧТО ТАКОЕ ХРИСТИАНИН?

Ныне совсем не то. Нам приходится быть несколько более неопределенными в своем понимании христианства. И все-таки я полагаю, что можно назвать два разных

пункта, принятие которых совершенно обязательно для всякого, кто называет себя христианином. Первый пункт — догматического порядка — заключается в том, что вы должны верить в бога и бессмертие. Если вы не верите в эти две вещи, то, по моему мнению, вы не вправе называться христианином. Во-вторых, как явствует из самого слова «христианин», вы должны разделять известного рода веру в Христа. Ведь мусульмане, к примеру, тоже верят в бога и бессмертие, тем не менее христианами они называть себя не станут. Мне думается, что, как минимум, вы должны разделять веру в то, что Христос был если и не божественной личностью, то по крайней мере самым лучшим и мудрейшим из людей. Если вы не склонны разделять эту веру в Христа, то, на мой взгляд, вы не имеете никакого права называться христианином. Существует, конечно, и иной смысл слова «христианин», который вы находите в «Календаре» Уитекера² да в книжках по географии, где утверждается, что население земного шара делится на христиан, мусульман, буддистов, идолопоклонников и так далее; в этом смысле мы все христиане. Книжки по географии рассматривают нас скопом, но это чисто географический смысл слова, который, я полагаю, мы можем просто не принимать во внимание. Поэтому, задавшись целью объяснить вам, почему я не христианин, я считаю себя обязанным объяснить вам две разные вещи: во-первых, почему я не верю в бога и бессмертие и, во-вторых, почему я не считаю Христа самым лучшим и мудрейшим из людей, хотя я и признаю за ним весьма высокую степень нравственной добродетели.

Если я смог принять столь эластичное определение христианства, то этим я обязан исключительно тем плодотворным усилиям, которые были предприняты неверующими в прошлом. Как я уже указывал, в старину понятие христианства имело гораздо более полнокровный смысл. Например, оно включало в себя веру в ад. Вера в вечный адский огонь до самого недавнего времени составляла необходимую часть христианского вероучения. В нашей стране, как вы знаете, вера в ад перестала считаться необходимой частью христианского вероучения в силу постановления Тайного совета³. Правда, архиепископ Кентерберийский и архиепископ Йоркский не признали этого постановления, но в нашей стране официальная религия устанавливается законами, принимаемыми парламентом, и потому Тайному совету удалось взять верх над их светлостями и вера в ад перестала считаться

обязательной для христиан. Вот почему я не стану настаивать на том, что христианин непременно должен верить в ад.

СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА

Переходя к вопросу о существовании бога, я должен заметить, что это — большой и серьезный вопрос, и если бы я вздумал разобрать его хоть сколько-нибудь должным образом, то мне пришлось бы продержатъ вас здесь до второго пришествия. Так что вам придется извинить меня, если я коснусь его в несколько общей форме. Как вам, конечно, известно, католическая церковь установила в качестве догмы, что существование бога может быть доказано одним разумом, без помощи откровения. Это несколько странная догма, но тем не менее она является одной из ее догм. Ввести эту догму католическую церковь вынудило следующее обстоятельство. Одно время вольнодумцы завели привычку утверждать, что можно привести множество аргументов, при помощи которых один разум в состоянии опровергнуть существование бога; для католической же церкви существование бога, разумеется, было вопросом веры. Вольнодумцы принялись рьяно разрабатывать такие аргументы и доводы, и католическая церковь почувствовала, что этому надо положить конец. Оттого-то она и установила, что существование бога может быть доказано одним разумом, без помощи откровения, и ей пришлось выработать аргументы, которые, как она полагала, доказывают существование бога. Аргументов таких, понятно, довольно много, но я остановлюсь лишь на нескольких.

АРГУМЕНТ ПЕРВОПРИЧИНЫ

Пожалуй, проще и легче всего разобраться в аргументе первопричины. Приверженцы христианства утверждают, что все, что мы видим в этом мире, имеет причину; идя по причинной цепи все дальше и дальше вглубь, вы непременно должны прийти к первопричине, и этой-то первопричине вы и присваиваете имя бога. В наши дни, как мне представляется, аргумент первопричины не пользуется особенно большим авторитетом прежде всего потому, что само понятие причины стало далеко не таким, каким оно было в прошлом. Понятие причины подверглось атакам философов и людей науки и ныне уже не обладает той жизнен-

ностью, какой оно отличалось в прошлом; но и помимо этого вы можете убедиться в том, что аргумент, согласно которому должна существовать первопричина, является совершенно несостоятельным. Признаюсь, что, когда я был еще молодым человеком и весьма серьезно ломал себе голову над этими вопросами, я долгое время принимал аргумент первопричины, пока однажды (мне было тогда 18 лет) не прочел «Автобиографию» Джона Стюарта Милля⁴, где наткнулся на следующее место: «Отец объяснил мне, что на вопрос: «Кто меня сотворил?» — нельзя дать ответ, ибо это немедленно повлекло бы за собой новый вопрос: «А кто сотворил бога?» Это необычайно простое место убедило меня, и до сих пор я пребываю в убеждении, что аргумент первопричины является ложным. В самом деле, если все должно иметь причину, то должен иметь причину и бог. Если же может существовать нечто, не имеющее причины, то этим нечто сама природа может быть ничуть не хуже бога, так что аргумент первопричины абсолютно недействителен. По своей природе аргумент первопричины ничем не отличается от воззрения того индуса, который считал, что мир покоится на слоне, а слон — на черепахе; когда же индуса спрашивали: «А на чем же держится черепаха?» — тот отвечал: «Давайте поговорим о чем-нибудь другом». И впрямь, аргумент первопричины ничуть не лучше ответа, данного индусом. Ведь нет никаких оснований считать, что мир не мог возникнуть без причины; с другой стороны, нет никаких оснований считать, что мир не мог существовать вечно. Нет никаких оснований предполагать, что мир вообще имел начало. Представление о том, что вещи обязательно должны иметь начало, в действительности обязано убожеству нашего воображения. Поэтому, пожалуй, мне нет нужды более тратить время на разбор аргумента первопричины.

АРГУМЕНТ ЕСТЕСТВЕННОГО ЗАКОНА

Далее, весьма широкое распространение получил аргумент естественного закона. Особой популярностью этот аргумент пользовался на протяжении всего XVIII столетия, главным образом под влиянием сэра Исаака Ньютона и его космогонии. Люди заметили, что планеты вращаются вокруг Солнца в соответствии с законом тяготения. И люди решили, что происходит это вследствие того, что бог повелел планетам двигаться именно таким

образом, а не иначе. Это было, разумеется, в высшей степени удобное и простое объяснение, которое избавляло людей от заботы смотреть глубже, чтобы дойти до объяснения самого закона тяготения. В настоящее время мы объясняем закон тяготения довольно сложным способом, который был введен Эйнштейном. В мои намерения не входит читать вам лекцию о законе тяготения, как он был истолкован Эйнштейном, ибо это тоже отняло бы у нас много времени. Для наших целей достаточно сказать, что в нашем распоряжении нет больше понятия естественного закона в том виде, в каком оно существовало в ньютоновской системе, в которой по какой-то непостижимой причине природа вела себя всегда одинаково. Ныне мы обнаруживаем, что очень многое из того, что мы считали естественными законами, на самом деле оказывается человеческими условностями. Вы знаете, что даже в отдаленнейших глубинах звездного пространства три фута всегда составляют ярд. Это, вне всякого сомнения, весьма примечательный факт, но вы вряд ли назовете его законом природы. А к той же категории относится очень многое из того, что рассматривалось прежде в качестве законов природы. С другой стороны, в тех случаях, когда вам удастся получить какие-либо познания относительно того, как в действительности ведут себя атомы, вы обнаруживаете, что они в гораздо меньшей степени подчинены закону, чем это представлялось людям ранее, и что законы, к которым вы приходите, являются статистическими средними именно такого типа, в основе которого лежит случай. Всем вам известно, что существует закон, согласно которому при бросании костей двойная шестерка выпадает только в одном примерно случае из тридцати шести, и мы не усматриваем в этом доказательство того, что падение костей регулируется чьей-то волей; как раз наоборот, если бы двойная шестерка выпадала всякий раз, тогда мы сочли бы, что чья-то воля регулирует падение костей. К этому типу и принадлежат в своем большинстве законы природы. Они являются статистическими средними того типа, который выводится на основании законов случая; и данный факт делает всю эту историю с естественным законом гораздо менее убедительной, чем это представлялось в прошлом. Но и совершенно независимо от данного факта, отражающего преходящее состояние науки, которое может завтра измениться, вся идея о том, что естественные законы предполагают наличие законодателя, обязана своим возникновением смешению естественных

и человеческих законов. Человеческие законы являются предписаниями, повелевающими вам следовать определенной линии поведения, которую вы можете избрать для себя, но можете и отвергнуть; естественные же законы являются описанием того, как в действительности ведут себя вещи. И так как они являются просто описанием того, как в действительности ведут себя вещи, вы не можете утверждать, что должен существовать некто, предписавший им вести себя таким образом, ибо уже одно предположение об этом выдвигает перед нами вопрос: «А почему бог предписал именно эти законы, а не другие?» Если вы отвечаете, что он это сделал просто по своей доброй воле и без всякой причины, то тогда вы обнаруживаете, что существует нечто, не подчиненное закону, и, таким образом, ваша цепь естественного закона оказывается прерванной. Если же вы отвечаете, как отвечают более правоверные богословы, что во всех тех законах, которые бог предписал, он имел причину предписать именно эти законы, а не другие (причина эта, конечно, заключалась в том, чтобы сотворить наилучшую Вселенную, хотя вам никогда и в голову не придет, что она похожа на наилучшую Вселенную), — словом, если имелась причина для тех законов, которые бог предписал, то в таком случае сам бог был подчинен закону. Следовательно, вы ничего не выгадываете от того, что ввели бога в качестве посредника. Вы приходите, по существу, к признанию закона, независимого от божественных установлений и предшествующего им, и допущение бога бьет мимо цели, так как он не является конечным законодателем. Короче говоря, весь этот аргумент относительно естественного закона больше не имеет той силы, какой он обладал в прошлом. В своем обзоре аргументов я рассматриваю их во времени. С течением времени аргументы, используемые для доказательства существования бога, меняют свой характер. На первых порах они были незыблемыми интеллектуальными аргументами, воплощающими известные, вполне определенные заблуждения. Когда же мы подходим к Новому времени, они становятся менее почтенными в интеллектуальном отношении и все больше и больше отмеченными печатью своеобразной морализующей неопределенности.

Следующая ступень в указанном процессе приводит нас к аргументу целесообразности. Всем вам известно, в чем заключается этот аргумент: все в мире устроено таким образом, чтобы мы могли в нем жить; а если бы мир был устроен хоть немного иначе, то мы не смогли бы в нем жить. Именно в этом состоит аргумент целесообразности. Порой он принимает довольно курьезные формы; например, можно услышать, что кролики потому имеют белые хвосты, чтобы в них легче было целиться. Не знаю уж, как оценили бы этот аргумент сами кролики. Аргумент целесообразности является удобной мишенью для насмешек. Всем вам известна острота Вольтера, что, по-видимому, нос был предназначен для того, чтобы на нем могли держаться очки. Правда, позднее выяснилось, что подобные насмешки не так уж метки, как это могло казаться в XVIII столетии, ибо со времени Дарвина мы стали гораздо лучше понимать, почему живые существа приспособлены к окружающей их среде. Дело вовсе не в том, что среда была создана таким образом, чтобы соответствовать живым существам; наоборот, сами живые существа изменились так, чтобы соответствовать окружающей их среде, и именно это является основой приспособления. Никакой целесообразности это не доказывает.

Когда начинаешь вдумываться в аргумент целесообразности, то просто диву даешься, как люди могут поверить, будто наш мир, со всеми вещами, в нем находящимися, со всеми его изъянами, является самым лучшим, что только смогло создать всемогущество и всеведение на протяжении миллионов лет. Я действительно не могу поверить этому. Неужели вы думаете, что если бы вас наделили всемогуществом и всеведением да еще дали бы в придачу миллионы лет, чтобы совершенствовать созданный вами мир, то вы не смогли бы создать ничего лучшего, чем ку-клукс-клан, фашисты или м-р Уинстон Черчилль? Право, на меня не производят большого впечатления те люди, которые заявляют: «Взгляните на меня: я такое великолепное творение, что во Вселенной непременно должна существовать целесообразность». На меня великолепие этих людей не производит особенно большого впечатления. Вот почему я полагаю, что в действительности аргумент целесообразности является весьма и весьма убогим аргументом. К тому же если вы принимаете обычные законы науки, то вы должны допустить,

что в конце концов человеческая жизнь и вообще жизнь на нашей планете прекратится: земная жизнь — всего лишь вспышка; она — ступень в процессе упадка Солнечной системы; на определенной ступени упадка образуются такие температурные и иные условия, которые благоприятны для протоплазмы, и на короткое время в Солнечной системе возникает жизнь. Луна являет вам то состояние, к которому движется Земля,— нечто мертвое, холодное и безжизненное.

Мне возражают, что это угнетающий взгляд, а порой люди еще добавляют, что если бы они согласились с подобным взглядом, то после этого жизнь для них стала бы невыносимой. Не верьте этому; это совершеннейшая чепуха. На самом деле никто не станет особенно волноваться из-за того, что должно случиться через миллионы лет. Если даже иным и кажется, что они всерьез волнуются из-за этого, то на самом деле они обманывают сами себя. Люди волнуются из-за чего-то гораздо более земного, или они просто страдают несварением желудка; но в действительности никто не станет серьезно отчаиваться при мысли о чем-нибудь таком, что должно случиться с нашим миром через миллионы и миллионы лет. Вот почему, соглашаясь с тем, что предположение о неизбежности гибели жизни на самом деле является мрачным взглядом (по крайней мере, мне кажется, что мы вправе так утверждать, хотя порой, когда я принимаюсь размышлять над тем, какое употребление люди делают для своих жизней, этот взгляд представляется мне чуть ли не утешением), я не могу в то же время признать, что это такой взгляд, который делает жизнь невыносимой. Он просто побуждает вас обратить свое внимание на другие вещи.

НРАВСТВЕННЫЕ АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА

Теперь мы снижаемся еще на одну ступеньку в том, что я называю интеллектуальным сошествием (intellectual descent), проделанным теистами в их аргументации, и приходим к тому, что называют нравственными аргументами в пользу существования бога. Все вы, конечно, знаете, что в старину были в ходу три интеллектуальных аргумента в пользу существования бога и что все они были опровергнуты Иммануилом Кантом в его «Критике чистого разума»; но стоило ему опровергнуть эти аргументы, как он тут же сочинил новый аргумент, нравственного поряд-

ка, и совершенно уверовал в него. Кант был похож на многих людей: в интеллектуальных вопросах он был человеком скептического склада, но в вопросах нравственных он безоговорочно принимал на веру все понятия, усвоенные с молоком матери. Этот пример служит иллюстрацией настойчиво подчеркиваемого психоаналитиками факта, что идейные ассоциации, возникшие у людей в самом раннем детстве, оказывают на нас гораздо большее влияние, чем идейные ассоциации, возникшие в более поздние годы.

Итак, как я уже сказал, Кант сочинил новый, нравственный аргумент в пользу существования бога, и аргумент этот в различных формах пользовался необычайной популярностью на протяжении всего XIX столетия. Формы, которые принимает нравственный аргумент, весьма многообразны. Одной из них является утверждение, что если бы бога не существовало, то не было бы ни добра, ни зла. Меня в данный момент не интересует, есть ли вообще различие между добром и злом или такого различия нет: это вопрос другой. Меня интересует следующее. Если вы совершенно убеждены, что различие между добром и злом имеется, то тогда вы оказываетесь перед новой проблемой. Обязано ли это различие своим существованием божественному установлению или нет? Если оно обязано своим существованием божественному установлению, в таком случае для самого бога нет различия между добром и злом, и, следовательно, утверждение, что бог добр, утрачивает всякий смысл. Если же вы склонны утверждать, как утверждают богословы, что бог добр, тогда вам придется признать, что добро и зло имеют какое-то значение, которое не зависит от божественного установления, ибо божественные установления являются добрыми, а не злыми независимо от того обстоятельства, что они исходят от бога. Но если вы склонны признать это, тогда вам придется признать и то, что своим возникновением добро и зло обязаны не одному только богу. Разумеется, вы можете, если вам угодно, заявить, что существовало верховное божество, которое отдавало повеления богу, сотворившему этот мир; или вы можете принять воззрение, которого придерживались некоторые гностики,— воззрение, часто представлявшееся мне весьма убедительным,— что на самом деле известный нам мир был сотворен дьяволом в тот момент, когда бог спал. В пользу этого воззрения можно привести немало доводов, и не мое дело их опровергать.

АРГУМЕНТ ИСКУПЛЕНИЯ НЕСПРАВЕДЛИВОСТИ

Нравственный аргумент принимает и иную, весьма любопытную форму, которая сводится к следующему: приверженцы христианства утверждают, что существование бога необходимо для того, чтобы утвердить в мире справедливость. В известной нам части Вселенной царит великая несправедливость; часто праведные люди страдают, а порочные преуспевают, и не знаешь, по поводу чего больше сокрушаться; но если вы хотите, чтобы справедливость восторжествовала во всей Вселенной, то вы должны допустить существование загробной жизни, где равновесие жизни, прожитой здесь, на земле, окажется восстановленным. Таким образом, приверженцы христианства заявляют, что должен существовать бог и должны существовать рай и ад, чтобы в конечном счете справедливость могла восторжествовать. Это весьма любопытный аргумент. Если взглянуть на дело с научной точки зрения, то придется сказать: «В конце концов, я знаю только этот мир. Об остальной Вселенной я ничего не знаю, но, насколько вообще можно рассуждать о вероятном, следует заключить, что, наверное, этот мир является великолепным образцом, и раз здесь царит несправедливость, то, по всей вероятности, несправедливость царит и повсюду». Представьте себе, что вы получили корзину апельсинов, раскрыли ее и обнаружили, что весь верхний слой апельсинов сгнил; ручаюсь, что вы не станете рассуждать: «Внизу апельсины должны быть хорошими, чтобы восстановить равновесие». Нет, вы решите: «Наверное, вся корзина никуда не годится»; и именно таким в действительности будет ход рассуждений научно мыслящего человека о Вселенной. Он решит: «Здесь, в этом мире, мы обнаруживаем много несправедливого, и это дает нам основание предположить, что справедливость не правит в мире; следовательно, данный факт служит нравственным аргументом против существования божества, а не в пользу его существования». Я, конечно, знаю, что в действительности принимать христианство людей побуждают вовсе не те интеллектуальные аргументы, о которых я беседовал с вами. Причины, которые в действительности побуждают людей верить в бога, вообще не имеют ничего общего с интеллектуальными аргументами. Большинство людей верит в бога просто потому, что эту веру в них вдалбливали с младенческих лет, и это — главная причина.

Другой могущественнейшей причиной, на мой взгляд, является желание иметь ангела-хранителя, своеобразное чувство, что у тебя есть старший брат, который позаботится о тебе. Это чувство играет весьма серьезную роль в том, что оказывает влияние на стремление людей верить в бога.

ЛИЧНОСТЬ ХРИСТА

Теперь я хочу сказать несколько слов по теме, которой, как мне часто казалось, рационалисты уделяют явно недостаточное внимание, а именно по вопросу о том, был ли Христос самым лучшим и мудрейшим из людей. Обычно считается само собой разумеющимся, что в этом вопросе все мы должны быть согласны — да, был. Но я думаю иначе. Я полагаю, что найдется очень много пунктов, в которых я соглашаюсь с Христом гораздо больше, чем люди, исповедующие христианство. Не думаю, чтобы я смог следовать за Христом до конца, но я смог бы следовать за ним значительно дальше, чем может это сделать большинство людей, исповедующих христианство. Вы помните, что он сказал: «...не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую...» (Мф 5:39). Слова Христа не выражали какой-либо новой заповеди или нового принципа. Лао-цзы и Будда применяли этот принцип лет за 500 или 600 до Христа, но разве христиане принимают этот принцип на деле? Я несколько не сомневаюсь, например, что нынешний премьер-министр⁵ является самым искренним христианином, и все же я никому из вас не посоветовал бы пойти и ударить его по одной щеке. Вы смогли бы убедиться, я уверен, что, по его мнению, Христос придавал этим словам переносный смысл.

Имеется и другой пункт, который мне кажется прямо-таки великолепным. Вы помните, что Христос сказал: «Не судите, да не судимы будете» (Мф 7:1). А пользовался ли этот принцип популярностью в судах христианских стран? Не думаю, чтобы вам удалось это обнаружить. Я лично уже в свое время знал немало судей, которые являлись самыми ревностными христианами, но ни одному из них даже в голову не приходило, что в том, что они делали, они поступали вопреки христианским принципам. А потом Христос говорит: «Просящему у тебя дай и от хотящего занять у тебя не отвращайся» (Мф 5:42). Это очень хороший принцип.

Ваш председатель предупредил вас, что мы собрались

сюда не для того, чтобы заниматься обсуждением политических вопросов. И все же я не чувствую возможности удержаться от замечания, что на последних всеобщих выборах борьба разгорелась как раз по вопросу о том, как желательно было бы отвлечься от хотящего занять у тебя. Поневоле начинаешь думать, что партии либералов и консерваторов в нашей стране составлены из людей, которые не согласны с учением Христа, ибо они в этом случае, несомненно, самым решительным образом отвратились.

Я могу сослаться еще на одну заповедь Христа, которая, на мой взгляд, заслуживает всяческого одобрения, но я что-то не вижу, чтобы она пользовалась особой любовью среди некоторых из наших христианских друзей. Христос говорит: «...если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим...» (Мф 19:21). Это великолепнейшая заповедь, но, как я уже сказал, в жизни ей не очень-то следуют.

Все это, на мой взгляд, прекрасные заповеди, хотя жить согласно этим заповедям несколько трудновато. Я не хочу сказать, что сам живу согласно этим заповедям; но, в конце концов, я не ставлю перед собой подобной цели, да и спрос с меня другой, нежели с христианина.

ИЗЪЯНЫ В УЧЕНИИ ХРИСТА

Отдав должное этим великолепным заповедям, я перехожу к некоторым пунктам, в которых, на мой взгляд, нельзя усмотреть ни высочайшей мудрости, ни величайшей благодати Христа, которые ему приписываются в евангелиях. В данной связи я могу заметить, что мы не заняты исторической проблемой. Исторически вообще весьма сомнительно, существовал ли когда-либо Христос; если же он существовал, то о нем мы ничего не знаем. Таким образом, я не занимаюсь сейчас исторической проблемой, которая является необычайно трудной проблемой. Я занят тем Христом, который изображен в евангелиях, принимая евангельский рассказ, как он есть; и здесь мы находим ряд вещей, которые отнюдь не свидетельствуют об особой мудрости Христа. Начну с того, что Христос, несомненно, считал, что его второе пришествие произойдет в облаках славы еще до того, как смерть унесет всех людей, живших в его время. Это доказывают очень многие места из евангельских текстов. Например, Христос говорит: «...не успеете обойти городов израилевых, как придет сын челове-

ческий» (Мф 10:23). И еще он говорит: «...есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят сына человеческого, грядущего в царствии своем» (Мф 16:28); есть много и других мест, из которых совершенно ясно, что Христос верил в то, что его второе пришествие произойдет еще при жизни многих живших в то время людей. Веру эту разделяли и ранние последователи Христа, и она составляла основу многих элементов его нравственного учения. Когда Христос говорил: «Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне» (Мф 6:34) — и другие подобные вещи, им двигало в весьма значительной мере убеждение, что второе пришествие произойдет в самом скором времени и что все обыденные, мирские дела не стоят и ломаного гроша. Мне самому доводилось знать некоторых христиан, которые верили, что наступление второго пришествия близко. Так, я знал одного приходского священника, который до смерти напугал свою паству, сказав перед ней, что не сегодня-завтра непременно наступит второе пришествие; правда, его прихожане вполне утешились, когда увидели, что он сажает в своем саду деревья. Но ранние христиане на самом деле верили в это и воздерживались от таких вещей, как посадка деревьев в своих садах, ибо они действительно восприняли от Христа веру в близкое наступление второго пришествия. Ясно, что в данном отношении Христос не был столь мудр, как некоторые иные люди, а уж о высочайшей мудрости его и вовсе говорить не приходится.

МОРАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА

Вопрос о личности Христа надо рассмотреть и в нравственном плане. В нравственном облике Христа имеется, на мой взгляд, один весьма серьезный изъян, и заключается он в том, что Христос верил в ад. Я не могу представить себе, чтобы какой-нибудь человек, действительно отличающийся глубокой человечностью, мог верить в вечную кару. А Христос, как он изображен в евангелиях, несомненно, верил в вечное наказание, и мы неоднократно находим места, в которых он исполнен мстительной злобы против людей, не желавших слушать его проповеди,— отношение к инакомыслящим, которое отнюдь не является необычным у проповедников, но которое несколько умаляет величие такой исключительной личности, как Христос. Вы не обнаружите подобного отношения к инакомыслящим, например, у Сократа. Сократ относился к людям, не же-

лавшим его слушать, добросердечно и снисходительно; и такое отношение представляется мне гораздо более достойным поведением для мудреца, чем гнев. Вероятно, вы все помните, что говорил Сократ перед своей смертью и что он всегда говорил, обращаясь к людям, расходившимся с ним во мнениях.

А в евангелиях вы найдете, что Христос говорил: «Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну?» (Мф 23:33). Эти слова были обращены к людям, которые не приходили в восторг от его проповедей. Это никак нельзя, по-моему, признать наилучшим тоном, а в евангелиях есть очень много подобных мест об аде. И прежде всего, разумеется, известное место о прегрешении против святого духа: «...если же кто скажет на духа святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Мф 12:32). Это место причинило миру неисчислимые страдания, ибо люди всех состояний и положений вбили себе в голову, что они совершили грех против святого духа, который не простится им ни в сем мире, ни в будущем. Я отнюдь, действительно, не думаю, чтобы человек, по своей природе наделенный в какой-то мере добротой, стал сеять подобные страхи и ужасы в нашем мире.

Далее Христос говорит: «Пошлет сын человеческий ангелов своих, и соберут из царства его все соблазны и делающих беззаконие и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов» (Мф 13:41—42); и он еще долго продолжает говорить относительно плача и скрежета зубов. Это повторяется во многих стихах, и для читателя становится совершенно очевидным, что Христос предвещает плач и скрежет зубовой не без некоторого удовольствия, иначе он не заводил бы об этом разговор так часто. Затем все вы, конечно, помните место про овец и козлов; как он в свое второе пришествие собирается отделить овец от козлов и сказать козлам: «...идите от меня, проклятые, в огонь вечный...» (Мф 25:41). А далее он снова говорит: «И если соблазняет тебя рука твоя, отсеки ее: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый, где червь их не умирает и огонь не угасает» (Мк 9:43—44). Эта тема тоже повторяется много раз. Я вынужден заявить, что вся эта доктрина, будто адский огонь является наказанием за грехи, представляется мне доктриной жестокости. Это доктрина, которая посеяла в мире жестокость и принесла для многих поколений человеческого рода жестокие муки; и Христос евангелий, если принять то, что рассказывают о нем его

же собственные летописцы, несомненно, должен быть признан частично ответственным за это.

В евангелиях есть и другие, менее значительные вещи того же порядка. Возьмите пример с гадаринскими свиньями; вы, конечно, согласитесь со мной, что Христос не очень-то милосердно обошелся со свиньями, вселив в них бесов, так что стадо бросилось с крутизны в море. Вы должны помнить, что Христос был всемогущ и мог просто велеть бесам убираться на все четыре стороны; но он предпочел вселить их в свиней. А вот еще странный рассказ про смоковницу, который меня самого всякий раз совершенно озадачивал. Вы помните, что случилось со смоковницей. «Он взалкал; и, увидев издалика смоковницу, покрытую листьями, пошел, не найдет ли чего на ней; но, придя к ней, ничего не нашел, кроме листьев; ибо еще не время было собирания смокв. И сказал ей Иисус: отныне да не вкушает никто от тебя плода вовек! И... Петр говорит ему: Равви! посмотри, смоковница, которую ты проклял, засохла» (Мк 11:12—14, 21). Это действительно весьма странный рассказ, ибо дело происходило в такое время года, когда смоквы еще не созревают, и дерево было совершенно неповинным. Словом, я решительно отказываюсь признать, что в вопросах мудрости или в делах добродетели Христос занимает такое же высокое место, как некоторые другие люди, известные нам из истории. Мне думается, что я лично поставил бы Будду и Сократа в обоих этих отношениях выше Христа.

ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ ФАКТОР

Как я уже указывал, действительная причина того, почему люди принимают религию, на мой взгляд, не имеет ничего общего с доводами рассудка. Люди принимают религию из эмоциональных побуждений. Часто нас уверяют, что нападать на религию весьма пагубно, ибо религия делает людей добродетельными. Уверяли в этом и меня; но я что-то не примечал, чтобы дело происходило действительно так. Всем вам, несомненно, известно, как пародировал этот аргумент Сэмюэл Батлер⁶ в своей книге «Возвращение в Едгин». Вы помните, что в «Едгине» изображен некий Хиггс, который попадает в далекую страну, проводит здесь некоторое время, а потом бежит из этой страны на воздушном шаре. Двадцать лет спустя Хиггс возвращается в ту же страну и обнаруживает, что едгинцы исповедуют новую религию, в которой предметом пок-

лонения является он сам под именем Сына Солнца; и про него рассказывают, что он вознесся на небо. Хиггс прибывает как раз в канун торжеств по случаю праздника вознесения. Он подслушивает разговор профессоров Хэнки и Пэнки, рассказывающих друг другу, что они никогда и в глаза не видывали человека Хиггса и, надеются, никогда не увидят; однако именно они и являются первосвященниками религии Сына Солнца. Хиггс приходит в великое негодование, приближается к ним и заявляет: «А я возьму да и разоблачу все это шарлатанство и расскажу жителям Едгина, что Сын Солнца — это всего лишь я, человек Хиггс, и это я улетел на воздушном шаре». Но Хэнки и Пэнки отвечают ему: «Вы не должны этого делать, ибо на мифе о Сыне Солнца держится вся нравственность этой страны, и если только едгинцы узнают, что вы не возносились на небо, все они погрязнут в пороках». Довод этот убеждает Хиггса, и он мирно покидает страну.

Именно эту идею внушают нам приверженцы христианства — будто все мы погрязли бы в пороках, если бы не придерживались христианской религии. А я полагаю, что как раз те люди, которые придерживались христианской религии, и отличались в большинстве своем вопиющей порочностью. Вы признаёте, разумеется, тот любопытный факт, что, чем сильнее были религиозные чувства и глубже догматические верования в течение того или иного периода истории, тем большей жестокостью был отмечен этот период и тем хуже оказывалось положение дел. В так называемые века веры, когда люди действительно верили в христианскую религию во всей ее полноте, существовала инквизиция с ее пытками; миллионы несчастных женщин были сожжены на кострах как ведьмы; и не было такого рода жестокости, которая не была бы пущена в ход против всех слоев населения во имя религии.

Взгляните на мир вокруг себя — и вы обнаружите, что каждая крупница прогресса в человеческих чувствованиях, каждое улучшение в уголовном законодательстве, каждый шаг, направленный на то, чтобы в мире было меньше войн, каждый шаг, сделанный с целью улучшить отношение к цветным расам, или любое смягчение рабства, любой нравственный прогресс, имевший место в мире, — все это неизменно наталкивалось на противодействие организованных церквей мира. И с полной ответственностью за свои слова я заявляю, что христианская религия в своей церковной организации была и все еще продолжает оставаться главным врагом нравственного прогресса в мире.

КАК ЦЕРКВИ ЗАДЕРЖИВАЛИ ПРОГРЕСС

Вы можете подумать, что я хватил через край, когда заявил, что христианская религия все еще продолжает оставаться главным врагом прогресса. Я же полагаю, что я совершенно прав. Возьмите такой факт. Прошу вас извинить меня за то, что я его упоминаю. Факт этот не из приятных, но церкви вынуждают нас упоминать факты, не принадлежащие к разряду приятных. Представим себе, что в том мире, в котором мы живем ныне, неопытная девушка свяжет себя узами брака с сифилитиком; в подобном случае католическая церковь заявляет: «Это — нерасторжимое таинство. До конца своих дней вы обязаны оставаться вместе», и женщина не имеет права предпринимать никаких шагов, чтобы предотвратить появление на свет сифилитических детей. Вот что заявляет католическая церковь. Я же говорю, что это — дьявольская жестокость; и ни один человек, у которого естественные симпатии не оказались извращенными догмой или нравственная природа не омертвела совершенно для всякого чувства сострадания, не может утверждать, что продолжение подобного состояния вещей справедливо и правильно.

Сказанное — не более чем пример. Существует великое множество путей, при помощи которых церковь, настаивая на том, что ей угодно называть нравственностью, и в наше время причиняет различным людям незаслуженные и ненужные страдания. И как вам, разумеется, известно, церковь в лице большей части своих представителей все еще продолжает оставаться противником прогресса и улучшения во всем, что ведет к уменьшению страданий в мире, ибо ей угодно приклеивать ярлык нравственности к определенному узкому кодексу правил поведения, которые не имеют никакого отношения к человеческому счастью. А когда вы заявляете, что следует сделать то или другое, ибо сделанное вами будет содействовать человеческому счастью, церковники полагают, что это вообще не имеет никакого отношения к делу. «Какое отношение человеческое счастье имеет к нравственности? Ведь цель нравственности заключается вовсе не в том, чтобы сделать людей счастливыми. Цель нравственности — сделать их пригодными для неба». И, надо думать, непригодными для этого мира.

Религия основана, на мой взгляд, прежде всего и главным образом на страхе. Частью это ужас перед неведомым, а частью, как я уже указывал,— желание чувствовать, что у тебя есть своего рода старший брат, который стоит за тебя во всех бедах и злоключениях. Страх — вот что лежит в основе всего этого явления, страх перед таинственным, страх перед неудачей, страх перед смертью. А так как страх является прародителем жестокости, то неудивительно, что жестокость и религия шагали рука об руку. Потому что основа у них обеих одна и та же — страх. В этом мире мы начинаем ныне понемногу постигать вещи и понемногу подчинять их с помощью науки, которая шаг за шагом прокладывает себе дорогу, преодолевая вражду христианской религии, вражду церквей и сопротивление всех обветшалых канонов. Наука лишь может помочь нам преодолеть тот малодушный страх, во власти которого человечество пребывало в продолжение жизни столь многих поколений. Наука может научить нас — и этому, я думаю, нас могут научить наши собственные сердца — перестать озира́ться вокруг в поисках воображаемых защитников, перестать придумывать себе союзников на небе, а лучше положиться на собственные усилия здесь, на земле, чтобы сделать этот мир местом, пригодным для жизни, а не таким местом, каким его делали церкви на протяжении всех этих столетий.

ЧТО МЫ ДОЛЖНЫ ДЕЛАТЬ

Нам надо стоять на своих собственных ногах и глядеть прямо в лицо миру — со всем, что в нем есть хорошего и дурного, прекрасного и уродливого; видеть мир таким, как он есть, и не бояться его. Завоевывать мир разумом, а не рабской покорностью перед теми страхами, которые он порождает. Вся концепция бога является концепцией, перенятой от древних восточных деспотий. Это — концепция, совершенно недостойная свободных людей. Когда вы слышите, как люди в церкви уничижают себя и заявляют, что они несчастные грешники и все прочее, то это представляется унижительным и недостойным уважающих себя человеческих существ. Мы же должны стоять прямо и глядеть открыто в лицо миру. Мы должны взять от мира все, что он может дать; и если это окажется меньше того, что нам хотелось бы, то в конце концов на нашу долю достанется все же больше, чем удалось взять от мира на про-

тяжении всех минувших веков другим людям. Хорошему миру нужны знание, добросердечие и мужество; ему не нужны скорбное сожаление о прошлом или рабская скованность свободного разума словесами, пущенными в обиход в давно прошедшие времена невежественными людьми. Хорошему миру нужны бесстрашный взгляд и свободный разум. Ему нужна надежда на будущее, а не бесконечные оглядки на прошлое, которое уже умерло и, мы уверены, будет далеко превзойдено тем будущим, которое может быть создано нашим разумом.

ВНЕСЛА ЛИ РЕЛИГИЯ ПОЛЕЗНЫЙ ВКЛАД В ЦИВИЛИЗАЦИЮ?

Я держусь того же взгляда на религию, что и Лукреций¹. Я считаю ее болезнью, порожденной страхом, и источником неисчислимых страданий для человечества. Правда, я не могу отрицать, что религия внесла определенный вклад в цивилизацию. Она помогла на заре существования человеческого общества изобрести календарь, и она же заставила египетских жрецов так тщательно устанавливать время затмений, что впоследствии они оказались способны их предсказывать. Эти два добрых дела я готов признать, но никаких других за религией не знаю.

Слово «религия» используют в наши дни в весьма расплывчатом смысле. Некоторые, находясь под влиянием крайнего протестантизма, употребляют его для обозначения любого серьезного убеждения личного характера, касающегося нравственных вопросов или природы Вселенной. Такое словоупотребление совершенно неисторично. Религия — это прежде всего социальный феномен. Церкви, возможно, обязаны своим происхождением учителям, обладавшим сильными индивидуальными убеждениями. Но влияние учителей на основанные ими церкви было, как правило, слабым, в то время как церкви оказывали огромное влияние на общество, в рамках которого расцветали. Возьмем случай, который особенно интересен людям, принадлежащим к западной цивилизации: учение Христа, как оно изложено в евангелиях, имеет очень мало общего с этикой христиан. Самым важным в христианстве с социальной и исторической точек зрения является не Христос, а церковь, и, если мы хотим судить о христианстве как о социальном движении, нам незачем обращаться к евангелиям. Христос учил, что следует отдавать все, что у вас есть, бедным и что не следует воевать, ходить в церковь и наказывать за прелюбодеяние. Ни католики, ни протес-

танты не изъявили никакого желания последовать этому учению. Некоторые францисканцы, правда, пытались проповедовать доктрину апостольской бедности, но папа осудил их, и доктрина была объявлена еретической. Или возьмем, например, евангельские слова: «Не судите, да не судимы будете» — и спросим себя, какое влияние они оказали на инквизицию и ку-клукс-клан.

То же самое относится и к буддизму. Будда был милым и образованным человеком; на смертном одре он смеялся над учениками, полагавшими, что он бессмертен. Но буддийские жрецы, живущие, например, на Тибете, — это невежественные и в высшей степени жестокие тираны.

Нет ничего странного в этом различии между церковью и ее основателем. Стоит только предположить, будто в речах определенного человека заключена абсолютная истина, как тут же появляется когорта специалистов по истолкованию его речей. А так как специалисты эти держат в своих руках ключ к истине, то они неминуемо приобретают власть, которой пользуются, как и всякая другая привилегированная каста, ради собственной выгоды. В одном отношении, однако, они хуже всякой другой привилегированной касты, ибо миссия их заключается в разъяснении неизменной истины, возведенной раз и навсегда в совершенной и законченной форме, так что они неизбежно становятся врагами всякого умственного и нравственного прогресса. Церковь выступала против Галилея и Дарвина; в наши дни она выступает против Фрейда². Во времена наибольшего могущества церковь заходила еще дальше в своей враждебности к разуму. Папа Григорий Великий³ обратился к одному епископу с письмом, начинавшимся следующими словами: «Слуха нашего достигло, о чем мы и выговорить не можем без стыда, что ты растолковываешь грамматику кое-кому из своих друзей». Своей святейшей властью папа заставил епископа бросить это «мерзкое» занятие. Неудивительно, что знание классической латыни возродилось только с наступлением эпохи Ренессанса. Религия пагубна не только в умственном, но и в нравственном отношении. Под этим я имею в виду, что она проповедует этический кодекс, целью которого не является человеческое счастье. Когда несколько лет назад в Германии был проведен плебисцит по вопросу о том, можно ли разрешить свергнутым монархическим династиям сохранить свою частную собственность, немецкие церкви официально заявили, что лишать их этой собственности противно учению христианства. Церкви,

как известно, выступали против отмены рабства, пока у них хватало на это смелости, а в наше время, за малыми, раздутыми крикливой рекламой исключениями, они выступают против любого движения за экономическую справедливость. Папа официально осудил социализм.

ХРИСТИАНСТВО И ВОПРОС О ВЗАИМООТНОШЕНИИ ПОЛОВ

Худшей чертой христианской религии является, однако, ее позиция по вопросу о взаимоотношении полов — позиция настолько болезненная и противоестественная, что понять ее можно, только поставив в связь с тем недугом, которым был поражен цивилизованный мир в эпоху упадка Римской империи. Приходится иногда слышать, что христианство улучшило положение женщин. Это — одно из грубейших извращений истории, какие только возможно измыслить. Женщины не могут занимать сносного положения в обществе, которое считает в высшей степени важным, чтобы они не нарушали строгого морального кодекса. Монахи всегда видели в женщине прежде всего искусительницу; они считали, что она вызывает главным образом отвратительную похоть. Церковь проповедовала — и все еще продолжает это делать, — что женщине лучше всего оставаться девственной, но если для кого-то это невозможно, то позволительно выйти замуж. «Лучше вступить в брак, нежели разжигаться» — такова зверская формулировка св. Павла (I Кор 7:9). Установив нерасторжимость брака и вытравив всякое знание *ars amandi*⁴, церковь делала все, что было в ее силах, чтобы единственная разрешенная форма половой жизни приносила как можно меньше радости и как можно больше страдания. Запрет на средства контроля над рождаемостью опирается, по сути дела, на тот же мотив: ведь если женщина каждый год рождает по ребенку, пока не умирает от изнурения, то вряд ли можно предположить, что она получает большое удовольствие от супружеской жизни.

Концепция греха, неразрывно связанная с христианской этикой, необычайно вредна, ибо дает выход садизму, который люди начинают считать законным и даже благородным делом. Возьмем, например, вопрос о предупреждении сифилиса. Известно, что если принять заранее меры предосторожности, то опасность заразиться этой болезнью может быть сведена до минимума. Христиане, однако, возражают против распространения этих знаний, ибо

считают за благо, чтобы грешники понесли наказание. В наше время в мире много тысяч детей страдают от врожденного сифилиса — они никогда не появились бы на свет, если бы не желание христиан увидеть грешников наказанными. Невозможно понять, как доктрины, требующие такой дьявольской жестокости, могут считаться хоть в какой-то степени благотворными для морали.

Позиция христиан опасна для человечества не только в том, что касается поведения, но и в отношении к знаниям о взаимоотношениях полов. Всякий, кто потрудился изучить вопрос беспристрастно, знает, что искусственно навязываемое невежество крайне опасно для душевного и физического здоровья. У тех, кто получает знания в «неприличных» беседах — как это случается с большинством детей, — оно рождает взгляд, что отношения полов — сфера непристойная и смехотворная. Не думаю, что можно как-либо защитить точку зрения, что знание всегда нежелательно. Я бы не возводил барьеров на пути людей, стремящихся к знанию, а в случае знания о взаимоотношениях полов имеются гораздо более весомые аргументы в его пользу, чем в случае любого другого знания. Человек осведомленный, скорее всего, будет поступать более мудро, чем человек невежественный. Нелепо воспитывать в молодых людях чувство греха по той причине, что они обладают природным любопытством в отношении важных вещей.

Каждый мальчик интересуется поездами. Предположим, мы говорим ему, что его интерес порочен; предположим, мы завязываем ему глаза, когда он находится в поезде или на железнодорожной станции; предположим, мы никогда не позволяем себе произносить слово «поезд» в его присутствии и держим в глубокой тайне все, что касается железных дорог. В результате он вовсе не перестанет интересоваться поездами, наоборот, заинтересуется ими вдвойне, но будет испытывать при этом нездоровое чувство греха, потому что ему внушили, что сам этот интерес недостойн. Каждый мальчик, наделенный живым умом, может быть таким способом превращен в неврастеника. Именно это и делают с вопросом о взаимоотношениях полов; но поскольку он интереснее, чем вопрос о поездах, результаты оказываются более пагубными. Почти все взрослые, исповедующие христианство, являются в той или иной степени нервнобольными из-за табу, которое налагалось на знание о половых отношениях в то время, когда они были молоды. Искусственно насаждаемое таким образом чувство греха является одной из причин

их жестокости, забитости и тупости в дальнейшей жизни. Нет никакого рационального основания для того, чтобы держать ребенка в невежестве, если он хочет знать о чем-либо, будь то вопросы пола или какие-то другие вопросы. И мы никогда не будем иметь здорового населения, если не признаем этого факта. Но до тех пор, пока церкви контролируют политику в области образования, на перемены надеяться не приходится.

Даже если отставить в сторону эти сравнительно мелкие возражения, ясно, что фундаментальные доктрины христианства требуют изрядной доли этической извращенности, прежде чем могут быть приняты. Нам твердят, что мир сотворен богом — благим и всемогущим. Если еще до сотворения мира он провидел все несчастья и страдания, которые в нем будут заключены, то он и несет за все ответственность. Довод, будто существующие в мире несчастья порождены грехом, является просто уверткой. Во-первых, это вообще неверно; не грех же вызывает разливы рек или извержения вулканов. Но даже если бы это было верно, дело несколько не менялось бы. Если бы я задумал произвести на свет ребенка, заранее зная, что он будет маньяком, одержимым мыслью об убийстве, то я нес бы ответственность за его преступления. Раз бог знал наперед те грехи, в которых будет повинен человек, но решил все же его сотворить, он, несомненно, ответствен за все последствия этих грехов. Обычный христианский аргумент сводится к тому, что мирское страдание служит очищению от грехов и потому является благом. Аргумент этот, очевидно, является лишь рационализацией садизма: но в любом случае это очень слабый аргумент. Мне хотелось бы пригласить какого-нибудь христианина в детское отделение больницы, чтобы он своими глазами увидел страдания, которые выносят здесь дети. Стал бы он после этого упорствовать, будто дети эти настолько пали в нравственном отношении, что заслуживают своей участи? Чтобы дойти до подобных заявлений, человек должен убить в себе всякое милосердие и сострадание. Он должен, одним словом, стать таким же жестоким, как и бог, в которого верует. Ни один человек, верящий, что все в этом страждущем мире происходит к лучшему, не может сохранить своих этических идеалов, ибо ему всегда приходится выискивать оправдания для несчастий и страданий.

Существуют возражения против религии двоякого рода: интеллектуальные и моральные. Интеллектуальные возражения сводятся к тому, что нет оснований считать какую-либо религию истинной; моральные возражения — к тому, что религиозные предписания, восходящие к временам, когда люди были более жестокими, чем сегодня, стремятся увековечить бесчеловечные законы, которые в противном случае были бы преодолены моральным сознанием.

Рассмотрим вначале интеллектуальные аргументы. В наш практический век есть тенденция считать, что вопрос об истинности религиозного учения не имеет значения — гораздо важнее вопрос о его полезности. На эти вопросы, однако, нельзя отвечать по отдельности. Если мы придерживаемся христианской религии, наши представления о том, что является благом, будут отличаться от представлений, которые у нас были бы, если бы мы не верили. Поэтому для верующих практические выводы христианства представлялись бы благими, а для неверующих — злыми. Кроме того, точка зрения, что следует верить определенным суждениям, независимо от того, есть ли свидетельства в их пользу, порождает враждебное отношение к фактам и заставляет закрывать глаза на все, что противоречит этим предрассудкам.

Научная искренность — очень важное качество; и вряд ли она присуща человеку, воображающему, что есть вещи, верить в которые — его долг. Мы не можем, следовательно, решить, приносит ли религия благо, не изучив вопроса о ее истинности. Для христиан, магометан и иудеев наиболее фундаментальной проблемой является существование бога. В дни, когда религия еще была на подъеме, слово «бог» имело вполне определенный смысл; но в результате нападков рационалистов этот смысл постепенно истончался, пока не дошло до того, что стало очень трудно понять, что же имеют в виду люди, утверждающие, что веруют в бога. Возьмем в качестве примера определение Мэтью Арнолда⁵: «Сила, отличающаяся от нас и способствующая праведности». Пожалуй, формулировка могла бы стать еще более расплывчатой, если бы мы спросили себя, знаем ли мы хоть что-нибудь о цели Вселенной, которая отличается от целей живых существ, обитающих на поверхности нашей планеты.

Обычно религиозные люди говорят в ответ на это примерно следующее: «Я и мои друзья — мы люди удивительно умные и добродетельные. Очень трудно представить себе, что так много ума и добродетели могло возникнуть случайно. Следовательно, должен быть кто-то равный нам по уму и доброте, кто и привел машину космоса в действие с той целью, чтобы она произвела нас». Сожалею, но на меня этот аргумент не производит должного впечатления. Вселенная велика, и, если верить Эддингтону⁶, нигде больше нет существ, равных нам по разуму. Если прикинуть количество вещества в мире и сравнить его с тем количеством, которое составляют тела разумных существ, мы увидим, что последнее образует бесконечно малую величину. Поэтому, даже если совершенно невероятно, чтобы из случайного подбора атомов родился способный к мышлению организм, мы все же можем допустить, что во Вселенной существуют только те организмы, которые мы обнаруживаем. Кроме того, не настолько уж мы замечательные существа, чтобы считать себя вершиной этого великого процесса. Конечно, я сознаю, что многие божества — гораздо более замечательные существа, чем я, и что я не способен полностью оценить достоинства, которые многократно превосходят мои собственные. Тем не менее, даже с этими оговорками, мне остается только заключить, что всемогущество, действующее в масштабах вечности, могло бы произвести что-нибудь и получше. Мы должны поэтому считать этот результат просто неудачной попыткой. Земля не всегда будет обитаемой, человечество вымрет, и если космический процесс захочет потом себя оправдать, он должен будет сделать это не на нашей планете, а где-нибудь еще. Но и этому рано или поздно придет конец. Второй закон термодинамики не оставляет сомнений, что Вселенная погибает. Конечно, мы можем сказать, что к тому времени бог снова заведет свою машину; но такое утверждение может основываться только на вере, а не на научных данных. По данным науки, Вселенная медленно приползла к весьма жалким результатам на этой земле и собирается плестись дальше к еще более жалким ступеням развития, вплоть до состояния всеобщей смерти. Если это и следует считать свидетельством цели, то могу сказать, что она мне не очень нравится. Поэтому я не вижу оснований верить в какого-либо бога, пусть даже он будет расплывчатым и разжиженным. Я оставляю в стороне старые метафизические аргументы, поскольку апологеты религии отбросили их сами.

Внимание, которое христианство уделяет индивидуальной душе, оказало глубокое влияние на этику христианских общин. Эта доктрина очень близка стоическому учению и, подобно стоицизму⁷, возникла в обществе, лишенном политических надежд. Естественным побуждением человека энергичного и порядочного является желание делать добро, но, если у него нет политической власти и какой-либо возможности влиять на события, ему остается лишь свернуть с этого естественного пути и заняться самим собой. Именно это и случилось с ранними христианами; они пришли к представлению о личной святости как о чем-то совершенно независимом от деяния блага, поскольку святость — это то, чего могут достигнуть люди, беспомощные в практическом отношении. Тем самым социальная добродетель была исключена из христианской этики. Благочестивые христиане до сих пор считают, что прелюбодей более порочен, чем политический деятель, берущий взятки, хотя последний, вероятно, в тысячу раз вреднее для общества. Средневековая концепция добродетели, как можно заключить из картин того времени, была хлипкой, невыразительной и сентиментальной. Самым добродетельным считался ушедший от мира человек; единственными из практиков, считавшихся святыми, были те, кто, подобно св. Людовику⁸, не жалели жизни и имущества подвластных им людей в борьбе против турок. Церковь никогда не причислила бы к лику святых человека, который провел реформу в финансовой системе, уголовном или судебном праве. Такие очевидные вклады в благосостояние людей не считались важными. Думаю, что в церковном календаре нет ни одного персонажа, который стал святым, трудясь на благо общества. Вместе с этим разделением между социальной и моральной личностью существовало разделение между душой и телом, которое сохранилось в христианской метафизике и в философских системах, идущих от Декарта⁹. Можно сказать, что в широком смысле тело — это социальная и публичная часть человека, в то время как душа — часть личная. Подчеркивая значение души, христианская этика приобрела индивидуалистический характер. Думаю, что в результате многовекового господства христианства люди стали более эгоистичными, более сосредоточенными на себе, чем они являются по своей природе; ибо побуждения, которые естественным образом выводят человека за пределы его «я», — это побуждения пола, родительский инстинкт и патриотизм, или инстинкт племени. В отноше-

нии полового инстинкта церковь сделала все возможное, чтобы его осудить и принизить; родительскую привязанность осудил сам Христос, а за ним толпа его последователей; а патриотизм был неуместен среди угнетенных народов, населявших Римскую империю. Нападки на семью в евангелиях до сих пор не привлекли того внимания, которого заслуживают. Церковь почитает мать Христа, но сам Христос был не слишком почтительным сыном: «Что мне и тебе, жено?» — так он обычно разговаривал с матерью (Ин 2:4). Он говорил также, что пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее и что тот, кто любит отца или мать более, чем его, недостойн его (Мф 10:35—37). Все это означает ломку биологической семейной связи ради веры — учение, которое в значительной мере и вызвало нетерпимость, охватившую мир с распространением христианства.

Этот индивидуализм достигает кульминации в учении о бессмертии индивидуальной души, которая обречена испытывать или бесконечное блаженство, или бесконечное страдание — в зависимости от обстоятельств. Если, например, вы умерли сразу после того, как священник окропил вас водой, произнося при этом какие-то слова, то вы унаследуете вечное блаженство; в то же время, если после долгой и добродетельной жизни в вас ударила молния, как раз в тот момент, когда вы ругались нехорошими словами, оборвав шнурок на ботинке, то вы унаследуете вечные мучения. Нельзя сказать, что современный протестант в это верит; в это не верит даже современный католик, но такова ортодоксальная доктрина. Испанцы в Мексике и Перу имели обыкновение крестить индейских младенцев и сразу же после этого вышибать из них мозги; тогда они могли быть уверены, что эти младенцы попадут в рай. Ни один ортодоксальный христианин не найдет логического основания для того, чтобы осудить их действия, хотя ныне все осуждают их. Христианская версия учения о личном бессмертии имела великое множество самых катастрофических последствий для морали, а метафизическое разделение души и тела привело к пагубным следствиям в сфере философии.

ИСТОЧНИКИ НЕТЕРПИМОСТИ

Одной из самых удивительных черт христианства является нетерпимость, распространившаяся в мире с его появлением. Обязана она, мне думается, иудейской вере

в праведность и исключительность бога. Зачем евреям понадобились эти странные верования, я не знаю. Видимо, они возникли в период плена, как реакция на попытку ассимилировать евреев в состав чужеземного населения. Но как бы то ни было, евреи, и в особенности пророки, первыми стали подчеркивать значение личной праведности и высказали идею, что проявлять терпимость к какой-либо религии, кроме своей собственной,— это порок. Обе эти идеи оказали чрезвычайно пагубное влияние на историю Востока. Представители церкви любят рассказывать о преследованиях, которым христиане подвергались со стороны римского государства до правления Константина. Между тем преследования эти были слабыми, эпизодическими и носили чисто политический характер. Во все времена, начиная с правления Константина и вплоть до конца XVII столетия, христиане подвергались куда более лютым преследованиям со стороны других христиан, чем некогда со стороны римских императоров. А до распространения христианства такие гонения были совершенно неведомы древнему миру (если не считать евреев). У Геродота¹⁰, например, мы находим описание обычаев чужих стран, проникнутое духом добросердечия и терпимости. Иногда, правда, Геродот может ужаснуть какой-нибудь особенно варварский обычай, но в общем и целом он не питает злобы к чужеземным богам и нравам. Он не старается доказать, что люди, называющие Зевса каким-нибудь другим именем, обречены на вечную погибель и должны быть преданы смерти, чтобы наказание могло начаться как можно скорее. Такую позицию впервые заняли только христиане. Правда, современный христианин менее злобен, но этим он обязан не христианству, а поколениям вольнодумцев, которые с эпохи Ренессанса и вплоть до наших дней заставляли христиан устыдиться многих своих традиционных верований. Иной раз просто смешно слушать, как христианин распинается перед вами, доказывая, какой мягкой и рационалистической религией является в действительности христианство, закрывая глаза на тот факт, что всей своей мягкостью и рационализмом оно обязано людям, которые в свое время подвергались преследованиям. Ныне никто не верит, будто мир был сотворен в 4004 году до н. э.; но еще совсем недавно всякое сомнение на этот счет считалось ужасным преступлением. Мой прапрадед, определив толщину слоя лавы на склонах вулкана Этны, пришел к заключению, что мир, должно быть, древнее, чем полагают ортодоксы, и высказал это

мнение публично. За это оскорбление он был лишен графского титула и предан остракизму в свете. Если бы он стоял пониже на социальной лестнице, то, несомненно, подвергся бы более суровому наказанию. Правоверным христианам нисколько не делает чести, что они не верят сегодня во всю ту несусветную чушь, в которую верили 150 лет назад. Постепенное смягчение христианской доктрины произошло вопреки самому отчаянному сопротивлению и исключительно благодаря нападкам вольнодумцев.

УЧЕНИЕ О СВОБОДЕ ВОЛИ

Отношение христиан к природным законам было неопределенным и до странности неустойчивым. С одной стороны, существовало учение о свободе воли, в которое верило подавляющее большинство христиан. Согласно этому учению, поступки человеческих существ никоим образом неподвластны природному закону. С другой стороны, особенно в XVIII—XIX веках, существовала вера в бога-законодателя и в природный закон как в одно из главных свидетельств существования творца. В более позднее время возражения против власти законов, учитывающие интересы свободы воли, стали играть большую роль, чем вера в природный закон как в свидетельство существования законодателя. Материалисты, устанавливая законы физики, доказывали или, лучше сказать, пытались доказать, что движение человеческого тела обусловлено механическими причинами и что, следовательно, все, что мы говорим, и всякие вызываемые нами изменения не могут быть отнесены к действию свободной воли. Если это правда, то любые испытываемые нами чувства имеют весьма малую ценность. Если необходимые для поступков телесные движения вызываются одними только физическими причинами, например когда человек пишет поэму или же совершает убийство,— сущим абсурдом было бы воздвигать в его честь памятник или отправлять его на виселицу. Некоторые метафизические системы оставляли для свободы воли область чистого мышления, но, поскольку проводником мышления может быть только телесное движение, приходится считать, что о царстве свободы никогда нельзя ничего рассказать, поэтому оно не может быть социально значимым.

Кроме того, на христиан очень значительно повлияло эволюционное учение. Они столкнулись с необходимостью

приписывать человеку притязания, совершенно отличные от притязаний других видов. Чтобы защитить свободу воли человека, христиане возражали против всякой попытки объяснить поведение живой материи с помощью физических и химических законов. Позиция Декарта, заключавшаяся в том, что низшие животные являются автоматами, более не встречает одобрения у либеральных теологов. Учение о непрерывности заставляет их сделать еще один шаг и считать, что даже мертвая материя не управляется жесткими и неизменными законами. Они, видимо, не замечают, что, отменив царство закона, придется отменить также и возможность чудес, поскольку чудеса — это действия бога, которые нарушают законы, управляющие ходом повседневных явлений. Можно, однако, вообразить себе современного либерального теолога, который утверждает с умным видом, что все сотворенное есть чудо, так что нет необходимости трактовать отдельные происшествия как свидетельства божественного вмешательства.

Под влиянием этих нападков на природный закон некоторые христианские апологеты ухватились за последние научные данные о строении атома. Эти данные, видимо, показывают, что физические законы, в которые мы до сих пор верили, применимы лишь к большим скоплениям атомов, в то время как отдельный электрон ведет себя, как ему вздумается. На мой взгляд, это только промежуточная фаза исследований, и физики со временем обнаружат законы, управляющие микроявлениями, хотя эти законы могут весьма значительно отличаться от законов традиционной физики. Как бы то ни было, стоит заметить, что современные учения о микроявлениях не имеют существенного практического значения. Наблюдаемые движения, да и все движения, которые что-либо значат для человека, включают большое число атомов и подчиняются старым законам. Чтобы написать поэму или совершить убийство (если вернуться к нашей предыдущей иллюстрации), необходимо привести в движение значительную массу чернил или свинца. Входящие в состав чернил электроны могут танцевать в своей маленькой зале, но сама зала движется в согласии со старыми законами физики, а поэта и издателя только это и заботит. Современные физические учения, таким образом, не влияют сколько-нибудь значительно на человеческие проблемы, занимающие теологов.

Вопрос о свободе воли, следовательно, остается прежним. Что бы ни придумывали метафизики, совершенно очевидно, что в практической жизни в свободу воли не

верит никто. Все и всегда знали, что можно выработать характер, все и всегда знали также, что алкоголь и опиум определенным образом влияют на поведение. Защитники свободной воли считают, что усилием воли можно избежать опьянения, но они не считают, что в пьяном виде можно сказать «британская конституция» так же ясно, как в трезвом. Каждый, кто хоть немного занимается воспитанием детей, знает, что правильная диета важнее для их добродетели, чем самая красноречивая проповедь. Единственным реальным результатом учения о свободе воли является то, что оно препятствует людям вывести из всех этих фактов правильное заключение. Когда поступки какого-нибудь человека нас раздражают, мы считаем его порочным и отказываемся признавать, что раздражающее нас поведение является результатом причин, восходящих к тому времени, когда этого человека еще не было на свете, и, следовательно, к событиям, за которые он не может нести никакой мыслимой ответственности.

Люди обращаются с другими людьми так глупо, как не обращаются с автомобилями. Когда автомобиль не трогается с места, смешно было бы приписывать это его греховности и говорить: «Ты погрязшая в пороках машина, и я не дам тебе бензина до тех пор, пока ты не поедешь». Надо найти поломку и исправить ее. Но такой подход применим и в обращении с малыми детьми. Многие дети имеют дурные привычки, которые закрепляются наказанием, хотя, вероятно, прошли бы сами собой, не обращая на них внимания. Тем не менее няньки, за немногими исключениями, считают правильным наказывать, хотя и рискуют вызвать этим сумасшествие. Когда ребенок сходит с ума, это объясняют воздействием дурной привычки, а не следствием наказания. (Я имею в виду недавнее разбирательство по вопросу о непристойности в нью-йоркском суде.)

Реформы в сфере образования опирались в немалой степени на наблюдение за безумными и слабоумными детьми, которым перестали внушать, что они морально ответственны за свои ошибки, и в обращении с которыми применялось больше научных знаний, чем в воспитании нормальных детей. До недавнего времени считалось, что, если мальчик не может выучить уроков, его излечит от этого палка или ремень. Этот взгляд почти исчез из сферы воспитания, но продолжает свое существование в уголовном праве. Очевидно, что человек, намеревающийся совершить преступление, должен быть остановлен, но остано-

вить нужно также и человека, заболевшего бешенством и имеющего намерение кусать людей, хотя никто не считает его морально ответственным за свои действия. Человек, заболевший чумой, должен быть изолирован, пока его не вылечат, хотя никто не считает его порочным. То же самое следует сделать с человеком, который испытывает болезненное желание подделывать подписи; но ни в том, ни в другом случае человеческой вины тут нет. И чтобы понять это, нужен всего лишь здравый смысл, хотя против него в данном случае выступают христианская этика и метафизика.

Чтобы судить о моральном влиянии какого-нибудь учреждения на общество, мы должны учесть, какого рода импульс воплощен в этом учреждении и в какой степени оно способствует высвобождению этого импульса. Иногда побуждение вполне очевидно, иногда скрыто. Альпинистский клуб, например, является воплощением импульса к приключениям, а какое-нибудь научное общество воплощает импульс к знанию. Семья как социальный институт является воплощением ревности и родительского чувства; футбольный клуб и политическая партия воплощают импульс, направленный на соревнование и игру. Церковь и государство более сложны по психологической мотивации. Разумеется, первой задачей государства является защита от преступников и внешних врагов. Это аналогично стремлению детей держаться вместе, когда они напуганы, и искать взрослого человека, который дал бы им чувство безопасности. У церкви более сложное происхождение. Наиболее важным источником религии, очевидно, является страх; все, что вызывает беспокойство, способно повернуть мысли людей к богу. Война, эпидемия и кораблекрушение — все это может сделать людей религиозными. Религия, однако, взывает не только к ужасу, но и к нашему человеческому самоуважению. Если христианство истинно, то люди не такие уж жалкие червяки, какими кажутся; они интересуют творца Вселенной, который берет на себя обязательство радоваться их хорошему поведению и выражать неудовольствие по поводу поведения плохого. Это весьма приятно. Мы и не подумали бы изучать муравейник, чтобы выяснить, какие из муравьев выполняют свой муравьиный долг, и нам, конечно, в голову бы не пришло вытаскивать из общей кучи отдельных заблуждавшихся муравьев и бросать их в костер. Если бог этим занимается в отношении нас, то тем самым делает нам приятное и подчеркивает нашу значимость; еще приятнее, когда он

награждает самых добродетельных из нас вечным счастьем на небесах. Кроме того, есть одна новейшая идея — что космическая эволюция в результате даст нам то, что называется благом, то есть то, что послужит для нашего удовольствия. Весьма лестно, что Вселенная управляется существом, которое разделяет наши вкусы и наши предрас- судки.

ИДЕЯ ПРАВЕДНОСТИ

Третий психологический импульс, воплощенный в религии, привел к концепции праведности. Известно, что многие свободомыслящие люди относятся к этой концепции с величайшим уважением и считают нужным ее сохранить, несмотря на то, что догматическая религия приходит в упадок. Я не могу с ними согласиться. Психологический анализ идеи праведности показывает, что она основана на нежелательных страстях, и ее не следовало бы скреплять печатью разума. Праведность и неправедность должны быть рассмотрены вместе; нельзя говорить об одном, не говоря о другом. Итак, что же такое «неправедность» на практике? На практике это поведение, которое не нравится племени. Называя его неправедным и выстраивая сложную этическую систему, племя оправдывает себя через наказание тех, кого оно невзлюбило. В то же время, поскольку племя праведно по определению, оно начинает уважать себя еще больше в тот самый момент, когда высвобождает импульс к жестокости. Такова психология линчевания и других способов наказания преступников. Сущность концепции праведности, следовательно, в том, чтобы дать выход садизму, рядя жестокость в одежды справедливости.

На это можно возразить, что такое объяснение праведности не подходит к еврейским пророкам, которые, как мы видели, стоят у истоков самой этой идеи. Это верно: праведность в устах еврейских пророков означала то, что одобрялось ими и богом Яхве. Тот же подход можно найти и у апостолов, которые пишут в послании: «Ибо угодно святому духу и нам» (Деян 15:28). Однако на индивидуальном знакомстве со вкусами и мнениями бога нельзя построить учреждения. В этом всегда была трудность протестантизма: каждый новый пророк мог настаивать, что его откровение более подлинно, чем откровения его предшественников; и в протестантской концепции не было ничего, что могло бы доказать несправедливость таких утверждений. Вследствие этого протестантизм раскололся на бесчисленные,

ослаблявшие его секты. Есть основания предполагать, что лет через сто единственным истинным оплотом христианской веры останется католицизм. В католической церкви еще встречается вдохновение, приходившее к пророкам, однако всегда есть опасность, что феномены, которые кажутся божественными, на самом деле вдохновлены дьяволом, — дело церкви выяснять это, подобно тому как делом эксперта является отличать подлинного Леонардо от поддельного. Как только на кого-либо нисходит откровение, оно становится делом учреждения, ибо праведность — это то, что одобряется церковью, а неправедность — то, что не одобряется. Таким образом, важной частью концепции праведности является оправдание племенной антипатии.

Итак, три человеческих импульса, воплощенные в религии, — это, по-видимому, страх, тщеславие и ненависть. Можно сказать, что цель религии в том и заключается, чтобы, направляя эти страсти по определенным каналам, придать им вид благопристойности. Именно потому, что эти страсти в общем и целом служат источником человеческих страданий, религия является силой зла, ибо позволяет людям безудержно предаваться своим страстям. Не благословляй их религия, они могли бы, по крайней мере в известной степени, их обуздывать.

В этом пункте я могу представить себе возражение, которое едва ли будет выдвинуто большинством правоверных христиан, но тем не менее заслуживает внимательного разбора. Ненависть и страх, могут нам заявить, являются неотъемлемыми чертами человека, люди всегда испытывали эти чувства и всегда будут их испытывать. Самое большее, что вы можете сделать с ненавистью и страхом, это направить их по определенным каналам, где они оказываются менее пагубными. Христианский богослов мог бы заявить, что отношение церкви к ненависти и страху подобно ее отношению к осуждаемому ею половому импульсу. Она пытается обезвредить похоть, ограничив ее рамками брака. Словом, нам могут возразить, что раз уж ненависть — неизбежный удел человека, то лучше направить ее против тех, кто действительно опасен, и именно это и делает церковь с помощью своей концепции праведности.

На это утверждение можно ответить двояко, причем один ответ является сравнительно поверхностным, а другой обнажает самую суть дела. Поверхностный ответ сводится к тому, что церковная концепция праведности — не лучшая из возможных; кардинальный же ответ состоит

в том, что при наших нынешних познаниях в области психологии и при нынешней промышленной технике ненависть и страх вообще могут быть устранены из человеческой жизни.

Начнем с первого пункта. Церковная концепция праведности нежелательна в социальном плане по многим причинам — прежде всего и главным образом из-за того, что она принижает разум и науку. Изъян этот унаследован от евангелий. Христос велит, чтобы мы стали малыми детьми, но малые дети не могут постигнуть дифференциального исчисления, принципов денежного обращения или современных методов борьбы с болезнями. Церковь учит, что приобретение таких познаний не входит в наши обязанности. Правда, церковь больше не утверждает, что знание само по себе греховно, как она утверждала в пору своего расцвета; но приобретение знаний все-таки считается делом опасным, ибо может привести к гордыне разума, а значит, и к оспариванию христианской догмы. Возьмите, например, двух людей, из которых один искоренил желтую лихорадку на территории огромного тропического района, но по ходу своих трудов имел случайные связи с женщинами; другой же был ленив и бездеятелен, производил на свет по ребенку в год, пока его жена не умерла от изнурения, и проявлял так мало заботы о своих детях, что половина из них умерла. Но зато он никогда не имел недозволенных половых связей. Всякий добрый христианин обязан считать, что второй из этих людей добродетельнее первого. Нет нужды говорить, что такая позиция является религиозным предрассудком и совершенно противна разуму. И все же в чем-то этот абсурд неизбежен — пока несовершенство греха считается важнее конкретной заслуги в каком-нибудь деле, и пока не признается значение знания как помощника в жизни, нацеленной на человеческое благо.

Второе — и более фундаментальное — возражение против использования страха и ненависти в церковной практике состоит в том, что в наше время эти эмоции могут быть почти полностью устранены из человеческой природы при помощи реформ в области воспитания, экономики и политики. Основу должны составить реформы в сфере образования, ибо люди, испытывающие ненависть и страх, будут восхищаться этими эмоциями и захотят их увековечить, хотя это стремление будет, вероятно, бессознательным, как это имеет место у рядового христианина. Создать систему воспитания, нацеленную на устранение страха, вовсе нетрудно. Необходимо только относиться к ребенку

с добротой, поставить его в такое окружение, в котором детская инициатива может проявиться и не принести при этом плачевных результатов, и оградить его от соприкосновения со взрослыми, одержимыми неразумными страхами,— перед темнотой, мышами или социальной революцией. Ребенок не должен также подвергаться тяжким наказаниям, ему не надо угрожать и делать чрезмерно суровые выговоры. Несколько сложнее избавить детей от ненависти. Для этого нужно самым тщательным образом избегать ситуаций, возбуждающих ревность или зависть, и всячески поддерживать справедливость в отношениях между детьми. Ребенок должен ощущать теплое чувство любви со стороны по крайней мере некоторых из тех взрослых, с которыми ему приходится иметь дело; не следует мешать проявлению его естественной активности и любознательности, за исключением тех случаев, когда возникает опасность для его жизни или здоровья. В особенности же не должно быть табу на знание о взаимоотношении полов или на обсуждение проблем, которые люди, опутанные условностями, считают неприличными. Если с самого начала соблюдать эти простые правила, ребенок вырастет бесстрашным и дружелюбным человеком.

Однако, когда воспитанное таким образом юное существо вступит во взрослую жизнь, он (или она) окунется в мир, полный несправедливости, жестокости и ненужных страданий. Несправедливость, жестокость и страдания, существующие в современном мире, являются наследием прошлого и имеют своим конечным источником экономические причины, поскольку в былые времена беспощадная борьба за средства к существованию была неизбежна. В нашу эпоху она не является неизбежной. При нынешней промышленной технике мы можем, если только захотим, обеспечить каждому человеку сносное существование. Мир располагает знанием, способным обеспечить счастье всем людям; главной преградой на пути использования этого знания является религиозное учение. Религия не позволяет нашим детям получить рациональное образование; религия препятствует нам в устранении коренных причин войны; религия запрещает нам проповедовать этику научного сотрудничества вместо старых и жестоких доктрин греха и наказания. Возможно, что человечество уже стоит на пороге золотого века; но если это так, то сначала необходимо будет убить дракона, охраняющего вход, и дракон этот — религия.

1. ПРИЧИНЫ КОНФЛИКТА

Религия и наука — два аспекта общественной жизни, из которых первый был важен с самого начала известной нам истории человеческого разума, тогда как второй, после совсем недолгого существования у греков и арабов, возродился лишь в XVI веке и с тех пор оказывает все более сильное влияние на идеи и на весь образ жизни современного человека. Религия и наука находятся в давнем противоборстве, но до последнего времени наука неизменно оказывалась в положении победителя. Однако возникновение новых религий, оснащенных благодаря самой науке новыми возможностями для проповеднической деятельности, сделало соотношение сил неясным, поэтому сегодня приходится снова обращаться к выяснению причин и истории той войны, которую традиционная религия вела против науки.

С помощью наблюдения и рассуждения наука устанавливает факты и объединяющие эти факты законы, что позволяет в ряде случаев успешно предсказывать будущее. Помимо теоретического аспекта имеется еще и основанная на науке техника, создающая удовольствия и удобства, которые были невозможны или слишком дорого стоили в донаучную эпоху. Именно техника придает науке большую значимость, даже в глазах далеких от нее людей.

С социальной точки зрения религия представляет собой более сложное явление, чем наука. В каждой из великих исторических религий присутствуют три элемента: 1) церковь, 2) вера, 3) кодекс личной морали. Относительная важность каждого из этих элементов изменялась с течением времени и была разной у различных народов. В древних религиях Греции и Рима — пока стоики не превратили их в этику — не слишком много внимания

уделялось личной морали; в исламе церковь всегда имела меньшее значение, чем светская власть; а в современном протестантизме проглядывает тенденция смягчить догматизм веры. Тем не менее все три элемента — пусть в неодинаковых пропорциях — существенны для религии как социального феномена. Религия вступает в конфликт с наукой именно по той причине, что имеет социальное значение. Личная религия, не делающая утверждений, которые наука могла бы опровергнуть, спокойно существует и в научную эпоху.

Источником конфликта между религией и наукой является различие в убеждениях, однако острота противоречий обусловлена тем, что убеждения связаны с церковью и моральным кодексом. Сомнение в вере ослабляет авторитет церкви и влияет на ее доходы; кроме того, всегда считалось, что сомнение подрывает мораль, поскольку моральный долг выводится именно из убеждений. Поэтому не только церковные, но и светские власти имеют основания опасаться революционных взглядов ученых.

В последующем изложении нас будут интересовать не наука и религия в целом, но лишь те конфликтные ситуации, которые когда-то возникали между ними или же имеют место сегодня. В христианском мире было два рода подобных конфликтов. Иногда в Библии рассказывается о каком-нибудь конкретном факте: например, что заяц жует жвачку. Когда такие утверждения опровергаются научными данными, это ставит верующих в трудное положение — ведь большинство христиан в донаучную эпоху верили, что каждое слово Библии вдохновлено богом. Однако если библейским утверждениям не придавать такого существенного значения, то можно без труда объяснить, что авторитет Библии касается только вопросов религии и морали. Конфликт обостряется, когда наука оспаривает какую-нибудь важную христианскую догму или какое-нибудь философское учение, которое теологи считают существенным. Вообще говоря, спор между религией и наукой первоначально шел о деталях, но постепенно были затронуты вопросы, которые считаются или считались когда-то жизненно важными с позиций христианского учения.

Сегодня верующие все больше склоняются к мысли, что христианская вера, в том виде, как она существовала в средние века, не нужна и даже мешает религиозной жизни. Но если мы хотим понять, с чем пришлось столкнуться

науке, то должны представить себе систему идей, на которых была основана оппозиция церкви. Скажем, кто-нибудь спрашивает священника, почему нельзя совершать убийство. Если тот отвечает: «Потому что тебя повесят», то такой ответ нельзя считать адекватным; виселица сама требует обоснования, а полицейские методы настолько ненадежны, что многие убийцы остаются непойманными. Существует, однако, ответ, который — до того еще, как возникла наука, — удовлетворял почти всех: убийство запрещается 10 заповедями, которые бог открыл Моисею на горе Синай. Преступник, увильнувший от земного правосудия, не может избежать божьего гнева, который устанавливает для нераскаявшегося убийцы наказание бесконечно более жестокое, чем виселица. Этот аргумент, однако, покоится на авторитете Библии и может остаться в силе лишь до тех пор, пока этот авторитет является признанным. Если Библия утверждает, что Земля неподвижна, то нам следует верить этому и пренебрегать аргументами Галилея. В противном случае мы будем потворствовать убийцам и всем вообще злодеям. И хотя сегодня немногие согласятся с таким выводом, его нельзя считать совсем уж абсурдным, как и основанное на нем поведение.

Мировоззрение образованных людей в средние века обладало логическим единством, в настоящее время утраченным. Фома Аквинский — известный проповедник оспоренных наукой воззрений — считал, что некоторые фундаментальные истины христианской религии могут быть доказаны с помощью одного только разума, без помощи откровения. Среди них — существование всемогущего и благого творца. Из его всемогущества и доброты следует, что он не оставит свои создания без знания своих законов и даст им это знание в той мере, в какой это необходимо людям, чтобы они могли подчиняться его воле. Божественное откровение должно существовать, и оно, очевидно, содержится в Библии и в установлениях церкви. Остальное можно вывести из Священного писания и декретов вселенских соборов. Доказательство осуществляется дедуктивным путем из посылок, общепринятых в христианских странах; и если такое доказательство кажется нам иногда шатким, то большинство образованных современников Фомы никаких ошибок в нем не замечали.

В логическом единстве средневекового мировоззрения заключены одновременно сила и слабость: сила — поскольку, сделав один шаг в доказательстве, вы обязательно сделаете все последующие шаги; слабость — поскольку

ку, отказавшись от более поздних шагов, следует отказаться и от некоторых более ранних. Церковь в своем конфликте с наукой проявила и силу и слабость, проистекавшие из логической связности ее догм.

Наука приходит к своим выводам иным путем, нежели средневековая теология. Опыт показал, как опасно начинать с общих принципов и выводить из них следствия: принципы могут оказаться ложными, а само рассуждение — ошибочным. Наука начинает не с грандиозных допущений, а с конкретных фактов, устанавливаемых при помощи наблюдения или эксперимента. От определенного числа таких фактов переходят к общему правилу; при этом, если общее правило истинно, факты становятся его частными случаями. Общее правило не считается окончательным, а принимается в качестве рабочей гипотезы. Если гипотеза удачная, то некоторые не наблюдавшиеся ранее феномены будут в определенных обстоятельствах наблюдаться. Если это происходит, то гипотеза в какой-то мере подтверждается; если нет, то ее следует отбросить и придумать новую. Сколько бы фактов в подтверждение гипотезы мы ни обнаружили, это еще не свидетельствует о ее истинности, хотя в конце концов она может оказаться весьма вероятной; в таком случае ее называют не гипотезой, а теорией. Теории, каждая из которых основана непосредственно на фактах, могут стать основой для новой, более общей гипотезы, из которой, если она истинна, все они следуют; и этот процесс обобщения безграничен. Но если в средневековом мышлении общие принципы были обычно исходным пунктом, то для науки они выступают в качестве заключительных выводов — разумеется, они не носят при этом окончательного характера. В дальнейшем эти принципы могут стать частным случаем более общего закона.

Религиозная вера тем и отличается от научной теории, что хочет возвестить вечную и абсолютно достоверную истину, в то время как наука всегда предположительна — она признает, что изменение существующих на данный момент теорий рано или поздно окажется необходимым: сам ее метод не допускает полного и окончательного доказательства. Однако в развитых науках вносимые изменения обычно лишь уточняют старые теории; последние можно использовать, когда требуются грубые приближения, но они непригодны при большей точности в наблюдениях. Кроме того, технические изобретения, базирующиеся на устаревших теориях, свидетельствуют о том, что эти теории

все-таки содержали в себе какую-то практическую истину. Наука, таким образом, отказывается от поиска абсолютной истины и заменяет ее «технической истиной», принадлежащей любой теории, которая успешно используется в предсказаниях или в изобретениях. «Техническая» истина относительна: теория, которая предлагает более удачные изобретения и лучше предсказывает, обладает и большей истинностью. «Знание» перестает быть разумным отображением Вселенной и становится практическим орудием управления материей. Но эти следствия научного метода не были замечены пионерами науки, которые, хотя и применяли новый метод искания истины, все еще считали — подобно своим теологическим оппонентам — саму истину абсолютной.

Средневековое и научное мировоззрения принципиально отличаются в том, как они относятся к авторитету. Для схоластов Библия, догмы католической веры и (почти в равной степени) учение Аристотеля не подлежали сомнению; считалось, что подлинное мышление и даже исследование фактов не должны переступать этих вечных пределов спекулятивного дерзания. Существуют ли антиподы, имеются ли у Юпитера спутники, падают ли тела со скоростью, пропорциональной их массе, — все это были вопросы, которые следовало решать не с помощью наблюдения, а с помощью дедукции из учения Аристотеля или из писания. Конфликт между теологией и наукой был одновременно и конфликтом между авторитетом и наблюдением. Ученые утверждали, что суждениям не следует верить единственно по той причине, что какая-то важная персона посчитала их за истину; они апеллировали к свидетельствам чувств и считались лишь с мнениями, основанными на фактах и допускающими проверку. Новый метод достиг таких огромных теоретических и практических успехов, что теология вынуждена была приспособиться к науке. Нелепые библейские тексты были объявлены аллегориями или метафорами; протестанты сдвинули пьедестал авторитета в религии сначала от церкви к Библии, а затем от Библии к индивидуальной человеческой душе. Со временем выяснилось, что религия не зависит от суждений фактического характера, например от суждений о жизни Адама и Евы. Сдав внешние укрепления, религия пыталась удержать саму цитадель. Посмотрим, удалось ли ей это.

В религиозной жизни, однако, существует один аспект, на который научные открытия повлиять не могут — он не

зависит от того, к каким выводам о природе Вселенной мы можем прийти. Религия — это не только вера и церковь, но и личная жизнь верующих. В лучших из святых и мистиков жила не только вера в догмы, они обладали определенным пониманием целей человеческой жизни. О человеке, который глубоко переживает изломы человеческой судьбы, желает облегчить страдания человечества и надеется, что в будущем реализуются лучшие способности человеческого рода, сегодня обычно говорят, что он религиозен, даже если он отвергает традиционное христианство. В той мере, в какой религия затрагивает чувства, а не убеждения человека, наука никак на нее не влияет. Возможно, наблюдаемое сегодня крушение религиозных догм на время приглушит эти чувства, поскольку они всегда были тесно связаны с верой. Впрочем, эта связь не должна продолжаться вечно — многие свободомыслящие люди доказали самой своей жизнью, что эти чувства не зависят сколько-нибудь существенно от веры. Подлинное совершенство не может основываться на сомнительных убеждениях; и если теологические убеждения необоснованны, то вряд ли они помогут сохранить то ценное, что содержится в религиозном мировоззрении. Думать иначе — значит утратить собственные открытия и отказаться от понимания мира. Но подлинная мудрость возможна лишь в том случае, когда мы достигаем понимания.

II. КОПЕРНИКАНСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

Первым решающим сражением между теологией и наукой — и в некоторых отношениях наиболее примечательным — был астрономический диспут о том, что является центром Солнечной системы (как мы ее сегодня называем) — Земля или Солнце. Ортодоксальной считалась теория Птолемея, согласно которой Земля покоится в центре Вселенной, в то время как Солнце, Луна, планеты и система неподвижных звезд вращаются вокруг нее, каждая по своей сфере. Согласно коперниканской теории, Земля вовсе не покоится, но движется двояким образом: за сутки она поворачивается вокруг своей оси, а за год обращается вокруг Солнца.

Теория, которую мы называем коперниканской, в XVI веке считалась совершенно новой, хотя в действительности была изобретена греками. В Древней Греции ее проповедовала пифагорейская школа, а приписывали

ее — вероятно, не заботясь о соблюдении исторической правды,— основателю школы — Пифагору. Первым астрономом, о котором точно известно, что он учил о том, что Земля движется, был Аристарх Самосский, живший в III веке до н. э. Аристарх во многих отношениях был замечательным человеком. Он изобрел метод вычисления относительных расстояний между Солнцем и Луной, хотя из-за ошибок наблюдения результаты оказались не слишком точными. Подобно Галилею, он навлек на себя упреки в безбожии и был обвинен стоиком Клеанфом. Однако Аристарх жил в такое время, когда фанатики не имели большого влияния на правительства, и обвинение это не имело последствий.

Греки были очень искусны в геометрии и в некоторых вопросах достигли значительных результатов. Они знали причину затмений, а из наблюдения формы земной тени на Луне сделали вывод о сферической форме Земли. Эратосфен, живший немного позже, обнаружил способ определения ее размеров. Но у греков не было даже начатков динамики, и поэтому те, кто придерживался пифагорейской доктрины о движении Земли, не могли выдвинуть сколько-нибудь сильные аргументы в ее пользу. Около 130 года н. э. Птолемей отверг точку зрения Аристарха и вернул Земле ее привилегированное положение в центре Вселенной. На всем протяжении поздней античности и средних веков его точка зрения считалась неоспоримой.

Копернику (1473—1543) принадлежала честь — едва ли, впрочем, заслуженная — дать имя коперниканской системе. Молодым человеком, после обучения в Краковском университете, он отправился в Италию и около 1500 года стал профессором математики в Риме. Три года спустя он возвратился в Польшу, где принял участие в проведении денежной реформы и в борьбе против Тевтонского ордена. В свободное время, в 1507—1530 годах, он сочинил свой великий труд «Об обращениях небесных сфер», который был опубликован в 1543 году — перед самой его кончиной.

Теория Коперника — этот полезный продукт воображения,— хотя и внесла огромный вклад в развитие науки, была все же еще очень несовершенна. Планеты, как сегодня известно, обращаются вокруг Солнца не по кругам, а по эллипсам; Солнце занимает положение не в центре, а в одном из фокусов. Коперник считал, что орбиты планет должны быть круговыми, и объяснял отклонения, предполагая, что Солнце находится не совсем в центре каждой

из этих орбит. Это частично лишило его систему простоты — главного ее преимущества перед системой Птолемея, и если бы ее не исправил Кеплер, обобщение Ньютона оказалось бы невозможным. Коперник знал, что учение о центральном положении Солнца уже выдвигалось ранее Аристархом, ибо то была эпоха возрождения классического образования в Италии. Не зная он этого, он, наверное, и не посмел бы опубликовать свою теорию. На самом деле Коперник откладывал публикацию, потому что боялся церковной цензуры. Сам церковник, он посвятил свой труд папе, а его издатель Осиндер добавил предисловие (на которое, возможно, Коперник и не давал согласия), где оговаривалось, что теория земного движения выдвигается в качестве гипотезы и не претендует на достоверность. Вначале такой тактики было достаточно, но смелый вызов Галилея все же навлек на Коперника запоздалое официальное осуждение.

Первое время протестанты были настроены к нему еще непримиримее, чем католики. Лютер¹ сказал, что «люди слушают новомодного астролога, который тщится доказать, что вращается Земля, а не небесная твердь, Солнце и Луна. Кто желает показать свой ум, тот изобретает какую-нибудь новую систему, изо всех систем конечно же наилучшую. Этот дурак хочет перевернуть всю науку астрономию. Но Священное писание говорит, что Иисус повелел остановиться Солнцу, а не Земле». Столь же категоричным был Меланхтон², похожие взгляды высказывал и Кальвин³, который, процитировав библейский текст: «Ты поставил Землю на твердых основах: не поколеблется она во веки и веки» (Пс 103:5), — пришел к победоносному заключению: «Кто посмеет ставить авторитет Коперника выше авторитета святого духа?» Даже Уэсли⁴, уже в XVIII веке, не желая, правда, быть категоричным, говорил, что новые идеи в астрономии «ведут к неверию».

В этом, я думаю, Уэсли был в каком-то смысле прав. Ценность человека имеет существенное значение в учении как Ветхого, так и Нового заветов, и цели бога, когда он создавал Вселенную, видимо, были связаны в основном с человеческими существами. В воплощение и искупление было бы трудно поверить, если бы человек не был самым значительным из сотворенных существ. Конечно, в коперниканской астрономии нет ничего, что доказывало бы, что люди не так значительны, как они сами полагают, но низведение нашей планеты с царственного трона вызывало

в воображении низложение и ее обитателей. Если Солнце, Луна, планеты и неподвижные звезды обращаются вокруг Земли, легко предположить, что они существуют исключительно для нас, а мы представляем предмет особого интереса для творца. Но после того, как Коперник и его последователи убедили мир, что вращаемся-то на самом деле мы, а звезды и не замечают нашей Земли; когда оказалось, что Земля очень мала в сравнении с некоторыми планетами, а те малы в сравнении с Солнцем; когда с помощью вычислений и телескопа были установлены размеры Солнечной системы, Галактики и, наконец, Вселенной, состоящей из бесконечного числа галактик, — тогда очень трудно стало верить, что столь отдаленный уголок мог стать домом человека — если, конечно, значение человека определяется космическими масштабами, о которых твердила традиционная теология. Самые простые соображения приводили к мысли, что мы, видимо, не являемся целью Вселенной; пошатнувшееся достоинство нашептывало, что если не мы цель Вселенной, то у нее, скорее всего, вовсе нет цели. Я не хочу сказать, что такие идеи были логически выводимы, еще меньше — что коперниканская система сразу же вызвала их, и они широко распространились после ее появления. Думаю только, что эта система вполне могла их стимулировать в тех умах, для которых они были очевидны *. Неудивительно поэтому, что христианские церкви — как протестантские, так и католические — были настроены к новой астрономии враждебно и выискивали поводы, чтобы объявить ее ересью.

Следующий большой шаг в развитии астрономии был сделан Кеплером (1571—1630), который, несмотря на то что придерживался тех же взглядов, что и Галилей, никогда не вступал в конфликт с церковью. Напротив, католические власти простили ему протестантизм, учитывая его научные достижения **. Когда город Грац, где он был профессором, перешел от протестантов к католикам, учителя-протестанты были изгнаны; однако Кеплер, хотя и бежал, был восстановлен в должности хлопотами иезуитов. Он стал преемником Тихо Браге⁵ в качестве «императорского математика» при Рудольфе II⁶ и унаследовал бесценные астрономические записи Тихо. Если бы

* Пример — Джордано Бруно, которого после семи лет тюрем инквизиция в 1600 году сожгла.

** Или, скорее, по той причине, что император ценил его астрологические услуги.

он зависел материально только от своей официальной должности, ему пришлось бы худо, потому что жалованье, хотя и было щедрым, не выплачивалось. Однако он был не только астроном, но и астролог — возможно, даже искренне верил в астрологию — и когда составлял гороскопы для императора и других вельмож, просил за это вознаграждения. С обезоруживающей откровенностью он заметил, что «природа, наделившая всякое животное средствами к существованию, дала астрономии в качестве помощника и союзника астрологию». Гороскопы были не единственным источником существования — Кеплер сумел жениться на богатой наследнице; и хотя он постоянно жаловался на бедность, после смерти обнаружилось, что у него было немалое состояние.

Ум Кеплера отличался своеобразием. Первоначально он поддерживал Коперника, потому что был солнцепоклонником. Этот мотив был для него очень важным. В исследованиях, которые привели к открытию трех его законов, он руководствовался фантастической гипотезой, что должна существовать какая-то связь между пятью правильными телами и пятью планетами — Меркурием, Венерой, Марсом, Юпитером и Сатурном. Это — крайний пример довольно частых в истории науки случаев, когда теории, которые оказываются истинными и значимыми, первоначально возникают на совершенно диких и абсурдных основаниях. На деле очень трудно выдвинуть верную гипотезу, и не существует техники, облегчающей этот наиболее существенный шаг в научном открытии. По этой причине оказывается полезным любой методический план, помогающий в выдвижении новых гипотез: если в него твердо верить, то он способствует терпению в проверке все новых и новых предположений, сколько бы ни пришлось их до этого отбросить. Так было и с Кеплером. Своему конечному успеху, особенно в случае с третьим законом, он был обязан невероятному терпению, а терпение черпал в мистической вере, что правильные тела должны дать ключ к разгадке и что планеты, вращаясь, издают «музыку сфер», которую слышит только солнечная душа, — он был убежден, что Солнце является божественно одухотворенным телом.

Первые два кеплеровских закона были опубликованы в 1609 году, третий — в 1619 году. Наиболее важным для понимания общего устройства Солнечной системы был первый закон, утверждавший, что планеты вращаются вокруг Солнца по эллипсам, а Солнце находится в фокусе одного

из этих эллипсов. В свое время греки предполагали, что все небесные тела должны двигаться по кругу, потому что круг — самая совершенная из всех кривых. Обнаружив, что эта гипотеза не работает, они стали считать, что планеты движутся по «эпициклам», то есть по кругам вокруг точки, которая сама движется по кругу. Например, если Земля движется вокруг Солнца, а Луна вокруг Земли, то Луна движется вокруг Солнца по эпициклу. Хотя греки знали множество вещей об эллипсах и тщательно изучили их математические свойства, им никогда не приходило в голову, что, возможно, небесные тела движутся как-то иначе, нежели по кругам или сложным сочетаниям кругов. Эстетическое чувство господствовало над их рассуждениями и заставляло отвергать гипотезы, которые не содержали соображений симметрии. Схоласты унаследовали эти предрассудки, и Кеплер первым отважился выступить против них. Заранее составленное мнение, исходящее из соображений эстетики, столь же обманчиво, как и любое моральное или теологическое предубеждение. По одной этой причине Кеплер — выдающийся новатор. Однако три его закона имеют решающее значение в истории науки прежде всего потому, что они способствовали доказательству закона тяготения Ньютона.

Законы Кеплера, в отличие от закона тяготения, носили чисто описательный характер. Они не предлагали никакой общей причины движения планет, но давали простейшую формулу, обобщавшую результаты наблюдения. Простота описания была тогда единственным преимуществом теории, утверждавшей, что планеты обращаются вокруг Солнца, а кажущееся суточное обращение небес вызвано вращением Земли. Астрономы XVII века полагали, что дело тут не только в простоте: Земля действительно вращается, а планеты действительно обращаются вокруг Солнца; и взгляд этот был подкреплён работами Ньютона. Фактически же, поскольку всякое движение относительно, эти гипотезы ничем друг от друга не отличаются: обращается ли Земля вокруг Солнца, или Солнце обращается вокруг Земли, — неважно. Обе гипотезы просто по-разному описывают одно и то же событие: можно сказать «А женится на Б», а можно — «Б выходит замуж за А». Но когда мы переходим к деталям, простота коперниканского описания оказывается настолько важной, что ни один здравомыслящий человек не станет обременять себя трудностями, связанными с теорией Птолемея. Мы говорим, что поезд идет в Эдинбург, а не Эдинбург —

к поезду. Мы могли бы сказать и последнее, не совершая при этом принципиальной ошибки, но должны были бы предположить вместе с этим, что все города и поля вдоль железнодорожной линии внезапно устремились на юг, и случилось это со всем на свете, кроме эдинбургского поезда. Такое предположение логически возможно, но оно является чересчур сложным. Не менее сложно и предположение о суточном вращении звезд, хотя и оно не является ошибочным. Однако для Кеплера, Галилея и их оппонентов, вследствие того, что они не признавали относительности движения, этот вопрос не был вопросом о простоте описания, а касался объективной истины. И это было в то время необходимым стимулом для прогресса астрономической науки, ибо законы движения небесных тел никогда не были бы открыты без тех упрощений, которые предложила коперниканская гипотеза.

Галилео Галилей (1564—1642) был самой заметной фигурой в науке того времени — как благодаря своим открытиям, так и вследствие того, что он конфликтовал с инквизицией. Его отец был математиком и всячески старался обратить внимание сына на занятия, которые, как он надеялся, оказались бы более прибыльными, чем математика. Ему даже удавалось довольно долго скрывать от Галилея, что такой предмет, как математика, вообще существует, пока в возрасте 19 лет тому не случилось услышать лекцию по геометрии. Галилей жадно набросился на науку, имевшую для него всю сладость запретного плода.

В Галилее счастливо сочетались навыки экспериментатора и инженера и умение выражать результаты в математических формулах. Изучение динамики, то есть законов движения тел, начинается именно с него. Греки изучали статику, то есть законы равновесия. Но законы движения, особенно движения с изменяющейся скоростью, были совершенно неизвестны — ни грекам, ни ученым XVI века. Считалось, что движущееся тело, если его предоставить самому себе, должно останавливаться. Галилей же выяснил, что в отсутствие внешних воздействий оно будет продолжать движение по прямой с равномерной скоростью. Другими словами, объяснением служили обстоятельства среды, и объяснялось не движение тела, но изменения в движении — в его направлении, скорости или том и другом вместе, — то есть ускорение, указывающее на действие внешних сил. Открытие этого принципа было важнейшим шагом в изучении динамики.

Галилей применил этот принцип к объяснению результатов своих экспериментов с падением тел. По Аристотелю, скорость падения тел пропорциональна их весу; иными словами, если тело весом в 10 фунтов и тело весом в один фунт одновременно бросить с одинаковой высоты, то тело весом в один фунт достигнет земли за время в десять раз большее, чем тело весом в 10 фунтов. Галилей, который был профессором в Пизе, но не испытывал никакого почтения к чувствам других профессоров, занимался тем, что бросал предметы с Падающей башни как раз тогда, когда его коллеги шли читать свои лекции. Большие и маленькие куски свинца достигали земли почти одновременно, и это служило для Галилея доказательством того, что Аристотель ошибался. Для других профессоров это было свидетельством нравственного падения Галилея. Своими действиями он навлек на себя злобу тех, кто верил, что истину следует искать с помощью книг, а не экспериментов.

Галилей обнаружил, что если не учитывать сопротивление воздуха, то свободно падающие тела движутся с ускорением, которое в вакууме одинаково для всех тел, независимо от того, каковы их размеры или материал, из которого они состоят. За каждую секунду свободного падения тела в вакууме его скорость увеличивается примерно на 32 фута. Он также доказал, что когда тело, подобно пуле, брошено в горизонтальном направлении, то оно движется по параболе. Раньше считалось, что оно движется какое-то время горизонтально, а затем падает вертикально вниз. Эти результаты не кажутся сегодня сенсацией, но именно с них начиналось точное математическое знание о движении тел. До Галилея существовала чистая математика — дедуктивная и не зависящая от наблюдения; с другой стороны, проводились некоторые эксперименты, чаще всего алхимического характера. Галилей способствовал тому, что эксперименты стали проводить с целью получения математических законов; тем самым он применил математику к материалу, относительно которого не существовало никакого априорного знания. И он сумел показать — драматично и убедительно, — как легко можно повторять какое-нибудь положение из поколения в поколение, не утруждая себя его проверкой. На протяжении 2 тысяч лет никто и не думал проверять законы падения тел, сформулированные Аристотелем. Кажется, что это самое простое дело, однако в те времена поставить такую задачу мог только гений Галилея.

Раздражавшие педантов эксперименты с падением тел все же не могли быть осуждены инквизицией. Беду на Галилея навлек телескоп. Прослышав, что некий датчанин изобрел этот инструмент, Галилей смастерил его и сразу обнаружил много новых астрономических фактов, самым важным из которых для него было существование спутников Юпитера. Это была миниатюрная копия Солнечной системы по теории Коперника, однако к птолемеевой схеме они не подходили. Тогда было множество оснований считать, что помимо неподвижных звезд есть только семь небесных тел (Солнце, Луна и пять планет); открытие еще четырех было настоящей катастрофой. Разве не было семи золотых светильников Апокалипсиса и семи церквей Азии? ⁷ Аристотелианцы отказывались глядеть в телескоп и упрямо твердили, что луны Юпитера являются иллюзией *. Но Галилей предусмотрительно окрестил их *sidera Medici* (звезды Медичи), в честь великого князя Тосканского, чем почти убедил правительство в реальности их существования. И если бы это открытие не работало на коперниканскую систему, те, кто отрицал существование спутников, продержались бы недолго.

Помимо лун Юпитера телескоп обнаружил и другие чудовищные вещи. Оказалось, что у Венеры, как и у Луны, есть фазы. До этого Копернику приходилось признавать, что фазы являются необходимым следствием его теории, но телескоп превратил этот аргумент против новой системы в аргумент в ее пользу. На Луне обнаружили горы, что вызвало уже настоящий скандал. Еще ужаснее было то, что Солнце оказалось в пятнах. Это посчитали попыткой указать на несовершенство работы творца; учителям в католических университетах запретили поэтому упоминать о солнечных пятнах, и в некоторых из них этот запрет существовал на протяжении столетий. Некоего доминиканца повысили в должности за проповедь по поводу следующего библейского текста: «Мужи галилейские! что вы стоите и смотрите на небо?» (Деян 1:11) В проповеди утверждалось, что геометрия — дело рук дьявола, а математиков следует объявить вне закона, как сочинителей всех ересей. Теологи не замедлили указать, что новое учение сделает невозможной веру в воплощение. Кроме того, поскольку бог ничего не делает напрасно, мы

* Некий отец Клавий, например, говорил, что для того, «чтобы увидеть спутники Юпитера, люди сделали инструмент, который эти спутники сотворил».

должны предположить, что другие планеты населены; но происходят ли их обитатели от Ноя, или же их грехи были искуплены спасителем? И это были лишь некоторые из тех ужасных сомнений, которые, по мнению кардиналов и архиепископов, могли появиться в результате нечестивой любознательности Галилея.

В итоге астрономией занялась инквизиция, которая пришла, основываясь на некоторых текстах писания, к двум важным выводам: «Первое суждение, что Солнце является центром и не вращается вокруг Земли, глупо, абсурдно, ложно с точки зрения теологии и еретично, потому что явно противоречит Священному писанию... Второе суждение, что Земля не является центром, а вращается вокруг Солнца, абсурдно, ложно с точки зрения философии; с теологической же точки зрения оно противоположно истинной вере».

По указанию папы все книги, содержавшие учение о движении Земли, были занесены в «Индекс запрещенных книг», и тогда же впервые был осужден труд Коперника. Галилей удалился во Флоренцию, где какое-то время жил тихо и избегал столкновений со своими торжествовавшими победу врагами.

Он, однако, был оптимистом и всегда был готов обратить острие своего разума против глупости. В 1623 году его друг кардинал Барберини стал папой, титулованным Урбаном VIII, и Галилей воспрянул духом; однако чувство безопасности, как показали дальнейшие события, было обманчивым. Он принялся за работу над книгой «Диалоги о двух главнейших системах мира», закончил ее в 1630 и опубликовал в 1632 году. В ней содержится едва слышная оговорка, что вопрос о двух «величайших системах», Птолемея и Коперника, остается нерешенным; но в действительности в книге проводится убедительное доказательство истинности коперниканской системы. Это была блестящая работа, и ее жадно читали в Европе.

Но если научный мир рукоплескал, то церковники были в ярости. Пока Галилей молчал, его враги занимались тем, что усиливали свою позицию аргументами, оспаривать которые было бы неблагоразумно. Считалось, что учение Галилея несовместимо с реальным присутствием (Real Presence) ⁸. Отец-иезуит Мельхиор Инкофер утверждал, что «мнение о движении Земли изо всех ересей самая отвратительная, самая пагубная, самая возмутительная; неподвижность Земли трижды священна; скорее можно стерпеть аргументы против бессмертия души, существова-

ния бога и воплощения, чем аргумент, доказывающий, что Земля движется». Этими громкими криками «ату его!» теологи будоражили друг друга кровью, и вскоре все они были готовы затравить старого человека, ослабленного болезнью и начавшего слепнуть.

Галилей был еще раз вызван в Рим инквизицией, которая чувствовала, что ее надули, и была настроена гораздо более непримиримо, чем в 1616 году. Сначала он заявил, что слишком болен, чтобы выдержать путешествие из Флоренции; поэтому папа пригрозил, что пришлет своего врача, чтобы тот обследовал состояние здоровья обвиняемого: если обнаружится, что болезнь Галилея не смертельна, то он будет доставлен в кандалах. Это вынудило Галилея предпринять путешествие, не ожидая вердикта медицинского посланника своего врага — ибо Урбан VIII был теперь его злейшим врагом. Когда Галилей прибыл, инквизиция бросила его в тюрьму и пригрозила пытками, если он не покается. Инквизиция, «взывая к святейшему имени нашего господа Иисуса Христа и его славнейшей деве матери Марии», постановила, что Галилей не понесет наказания, следуемого за ересь, при условии, что он «с открытым сердцем и подлинной верой отречется, проклянет и отвернется от названных ошибок и ересей». Тем не менее, даже после покаяния и отречения, «мы осудим тебя на официальное заключение в тюрьме этого святого учреждения на период, который мы сами сообразуем определить; и в качестве целебной епитимьи мы приказываем тебе в течение следующих трех лет произносить раз в неделю семь покаянных псалмов».

Насколько мягким будет приговор, зависело от того, каким будет покаяние. Галилей публично и на коленях произнес длинную формулу отречения, сочиненную инквизиторами. Он, в частности, говорил: «Я отрекаюсь, проклиная, и отвращаюсь от названных ошибок и ересей... и клянусь, что никогда более не буду произносить или утверждать ничего, что бы — на словах или в письменной форме — могло навлечь на меня подозрение в чем-либо подобном». Далее он обещал, что выдаст инквизиции любых еретиков, если обнаружит, что они считают Землю движущейся, и поклялся, держа руки на евангелии, что сам он отрекается от этого учения. Удовлетворенная тем, что интересы религии и морали были соблюдены — ведь величайшего человека эпохи заставили солгать, — инквизиция позволила Галилею провести остаток дней в тишине и покойе, а не в тюрьме — однако за каждым его движением

следили, и ему было запрещено видаться с семьей и друзьями. Он ослеп в 1637 году, а в 1642 году умер. В год смерти Галилея родился Ньютон.

Церковь запретила преподавание коперниканской системы во всех научных и учебных учреждениях, которые находились под ее контролем. Книги, в которых утверждалось, что Земля движется, числились в «Индексе запрещенных книг»⁹ до 1835 года. Когда в 1829 году в Варшаве была воздвигнута статуя Коперника работы Торвальдсена¹⁰ и множество людей собралось, чтобы воздать должное астроному, ни один католический священник не пришел на церемонию открытия памятника. В течение 200 лет католическая церковь упрямо отвергала общепринятую в то время среди астрономов теорию.

Не следует думать, что протестантские теологи были настроены более дружелюбно. Но по некоторым причинам их оппозиция не была такой острой, как у католиков. Ничего похожего на инквизицию в протестантских странах не было, существование различных сект затрудняло преследование, а религиозные войны создавали желательность «единого фронта». Декарт, который пришел в ужас, когда услышал об осуждении Галилея, бежал в Голландию, где, вопреки требованиям теологов, правительство придерживалось принципа религиозной терпимости. Кроме того, протестантские церкви не притязали на непогрешимость. Хотя писание считалось боговдохновенным, интерпретация его оставалась личным делом каждого, и вскоре были найдены способы объяснения нелепостей. Протестантизм возник как восстание против церковного господства и повсюду способствовал усилению светской власти в ущерб власти клира. Обладая духовенство властью, оно, конечно, попыталось бы предотвратить распространение коперниканства. Даже в 1873 году экс-президенту семинарии американских учителей-лютеран удалось издать в Сент-Луисе книгу по астрономии, в которой он утверждал, что истину следует искать в Библии, а не в астрономических трудах, и поэтому учение Коперника, Галилея, Ньютона и их последователей должно быть отвергнуто. Однако такие запоздалые протесты были простой патетикой. По всеобщему признанию, коперниканская система, не будучи последним словом науки, явилась необходимой и очень важной ступенью в развитии научного знания.

Несмотря на то что теологи после своей катастрофической «победы» над Галилеем решили впредь избегать определенных суждений по астрономическим вопросам,

они по мере сил и возможности продолжали проводить обскурантистскую линию. Это можно проиллюстрировать на примере комет — вопроса, который, казалось бы, не имеет прямого отношения к религии. Однако средневековая теология, являвшаяся единой логической системой с претензией на абсолютность, не могла не иметь своего мнения почти обо всем на свете и сражалась поэтому с наукой, где только можно. В силу своего давнего происхождения теология по большей части была всего лишь организованным невежеством, которое придавало аромат святости заблуждениям, невозможным в просвещенный век. Что касается комет, то взгляды церковников опирались на два источника. С одной стороны, власть закона понималась не так, как понимаем ее мы; с другой стороны, считалось, будто все находящееся за пределами земной атмосферы должно быть вечным и неизменным.

Начнем с власти закона. Считалось, что некоторые вещи происходят регулярным образом; как, например, восход солнца и смена времен года. Другие вещи являются знамениями и чудесами, которые либо предвосхищают будущие события, либо вызывают к покаянию и молитвам. После Галилея ученые стали понимать естественные законы как законы изменения в движениях тел, которые позволяют предсказывать будущие события. Дело, однако, не только в том, что случившееся однажды должно было произойти еще раз. Мы еще долго будем наблюдать восход солнца, но всему приходит конец, и это является результатом действия тех же законов, которые порождают соответствующие явления. Данная концепция была слишком трудной для средневекового ума, который понимал природные законы только в смысле вечного возвращения, а необычное и неповторимое сразу приписывал воле божьей.

На небесах почти все совершалось регулярно. Одно время исключением из правил считались затмения, которые вызывали страх перед сверхъестественным; однако вавилонские жрецы и их свели к закону. Солнце и Луна, планеты и неподвижные звезды из года в год продолжали делать то, что от них ожидалось; новых тел не наблюдалось, а привычные не старели. Поэтому пришли к мнению, что все находящееся за пределами земной атмосферы сотворено раз и навсегда с присущим творцу совершенством; развитие и гибель — дела сугубо земные, ниспосланные в наказание за грехи прародителей. Отсюда следовало, что метеоры и кометы должны существовать в земной атмосфере, в «подлунном» мире. Что касается метеоров, это было

правильным выводом, а насчет комет допустили ошибку.

Мнение о том, что кометы являются знамениями и возникают в земной атмосфере, теологи отстаивали с величайшей страстью. С давних пор считалось, что кометы знаменуют несчастье. Эта точка зрения встречается у Шекспира, например в его «Юлии Цезаре» или в «Генрихе V». Каликст III, бывший папой с 1455 по 1458 годы, был очень обеспокоен захватом Константинополя турками — он связал это с появлением огромной кометы и повелел ежедневно молиться, дабы «грозящая беда отвратилась от христиан и обратилась на турок». А к литании было сделано добавление: «Избави нас, господи боже, от турка и кометы». Кранмер¹¹ в 1532 году писал Генриху VIII¹² о наблюдавшейся тогда комете: «Какие странные вещи эти знамения предвещают, знает один только бог; ибо кометы появляются не просто так, но из-за очень серьезных причин». В 1680 году, когда в небе появилась комета, видный шотландский священник заявил, что кометы являются «знамениями страшного суда над этими землями за грехи наши, ибо никогда еще господь не гневался так на людей». В этом он, вероятно сам того не желая, следовал Лютеру, заявлявшему: «Невежда пишет, что комета возникает естественным путем, но бог не создал бы ее, если бы она не предвещала верного бедствия».

Несмотря на все различия, в вопросе о кометах католики и протестанты были едины. В католических университетах профессора астрономии должны были давать клятву, которая была несовместима с научной точкой зрения на происхождение комет. В 1673 году отец Августин де Ангелис, ректор колледжа Клементины в Риме, издал книгу по метеорологии, в которой утверждал, что «кометы не являются небесными телами, но возникают в земной атмосфере, под Луной; ибо все небесное вечно и неразруσιμο, а кометы имеют начало и конец: ergo, кометы не могут быть небесными телами». Отец Августин написал это с той целью, чтобы опровергнуть Тихо Браге, который — поддержанный впоследствии Кеплером — доказывал, что комета 1577 года имела надлунное происхождение. Ректор объяснял рыскающие движения комет тем, что их вызывают ангелы, специально назначенные для этой цели богом.

Очень британской, пронизанной духом компромисса является запись в дневнике члена Королевского общества Ральфа Торсби, сделанная в 1682 году, когда в небе появилась комета Галлея и впервые стало возможным вычислить ее орбиту. Торсби писал: «Господи, укрепи нас для тех

перемен, которые она предвещает, ибо, хотя я и знаю, что такие метеоры являются следствием природных причин, однако они также часто знаменуют и несчастья».

Три человека окончательно доказали, что кометы подчиняются закону и возникают за пределами земной атмосферы. Швейцарец Дорфель установил, что орбита кометы 1680 года имеет вид параболы; Галлей¹³ выяснил, что комета 1682 года (которую называли затем его именем), вызвавшая ужас в 1066 году, а затем при падении Константинополя, двигалась по орбите, представлявшей собой очень вытянутый эллипс с периодом обращения приблизительно в 76 лет; а в ньютоновских «Началах», изданных в 1687 году, было продемонстрировано, что закон тяготения успешно объясняет движения не только планет, но и комет. Жаждавшие знамений теологи вынуждены были вернуться к землетрясениям и извержениям. Однако это относится уже не к астрономии, а к геологии, которая развилась позднее и выдержала свою собственную войну против догм, унаследованных от эпохи невежества.

III. ЭВОЛЮЦИЯ

Становление и развитие наук происходило в довольно странной на первый взгляд последовательности. Под власть законов в первую очередь подпали самые удаленные от нас вещи и лишь затем то, что было поближе: сначала небеса, затем земля, животная и растительная жизнь, человеческое тело, и в последнюю очередь — человеческое сознание. На самом деле, в этом нет ничего удивительного. Детали мешают нам видеть мир в целом; следы римских дорог легче увидеть с аэроплана, чем с земли. Друзья понимают нас лучше, чем мы сами: они могут предвидеть, например, в каком месте разговора мы примемся рассказывать свои любимые анекдоты, — жестокая неумолимость этого для них очевидна; а мы думаем, что действуем спонтанно, никоим образом не подчиняясь закону. Подробное знание деталей — не самый надежный источник для того обобщенного знания, к которому стремится наука. Астрономия не только открыла для нас природные законы, но и дала учение о развитии мира, которое, однако, нашло наиболее замечательное применение в объяснении развития жизни. Эволюционное учение, первоначально возникшее в астрономии, имело впоследствии более важное значение для геологии и биологии и должно было противостоять в этих науках еще большим теологическим предрассудкам.

Трудно поверить, что идея развития и постепенного роста возникла совсем недавно; а ведь она распространилась только после работ Ньютона. Согласно ортодоксальному взгляду, мир был сотворен за шесть дней, и с тех пор в нем содержатся все существующие ныне небесные тела и все виды животных и растений, если не считать тех, что погибли во время великого потопа. Законом Вселенной считался не прогресс, как думает сегодня большинство теологов, а кошмарные бедствия во времена грехопадения. Бог повелел Адаму и Еве не вкушать с некоего дерева, однако они не послушались и вкусили. Поэтому бог решил, что они сами и все их потомство будут смертны, а после смерти даже самые отдаленные поколения будут испытывать вечные мучения в аду — за исключением тех, кто спасется согласно плану (об этом плане с тех пор было немало споров). С момента совершения Адамом греха животные стали охотиться друг на друга, выросли чертополох и колючки, началась смена времен года, была проклята сама земля — она стала кормить человека, только если он тяжело на ней трудился. Вскоре люди стали такими порочными, что всех их пришлось утопить, кроме Ноя, трех его сыновей и их жен. Люди, разумеется, не стали после этого лучше, однако господь обещал не насылать нового потопа и довольствовался теперь тем, что устраивал время от времени извержения и землетрясения.

Следует учесть, что все эти события расценивались как подлинные исторические факты. Дату сотворения мира, например, можно высчитать по генеалогиям в книге Бытие, которые сообщают, сколько лет было патриархам, когда родились их старшие сыновья. В какой-то степени допускались разногласия, поскольку имелись некоторые неясности; существовали также различия между септуагинтой и древнееврейским текстом; но в конце концов протестанты единодушно приняли дату творения — 4004 год до н. э., установленную архиепископом Ашером. Доктор Лайтфут, проректор Кембриджского университета, согласившийся с этой датой, считал, что тщательное изучение книги Бытие могло бы установить ее с еще большей точностью; по его мнению, творение человека произошло в 9 часов утра 23 октября. Эти цифры, однако, никогда не служили предметом веры: вы можете верить, не рискуя впасть в ересь, что Адам и Ева появились на свет 16 октября или 30 октября — конечно, если основываете эти даты на книге Бытие. Творение, бесспорно, произошло в пятницу, поскольку в субботу бог отдыхал.

Наука вынуждена была двигаться в этих границах, а против тех, кто считал, что 6 тысяч лет — слишком короткий срок для существования Вселенной, выдвигались разного рода обвинения. Их уже нельзя было сжечь на костре или заключить в тюрьму, и поэтому теологи делали все возможное, чтобы испортить им жизнь и помешать распространению их учений.

Работа Ньютона — а коперниканская система была уже принята к тому времени — ни в коей мере не пошатнула религиозную ортодоксию. Сам Ньютон был глубоко религиозным человеком и верил в боговдохновенность Библии. Его Вселенная обходилась без развития и вполне могла быть сотворена сразу и целиком — это не вступало в противоречие с его учением. Объясняя тангенциальные скорости планет, не позволявшие им упасть на Солнце, он предположил, что планеты были запущены божьей дланью, а все, что произошло после, объясняется законом тяготения. Известно, что в личном письме Ньютона к Бентли¹⁴ содержится объяснение, согласно которому Солнечная система развилась из простого и почти однородного скопления вещества; но в публичных и официальных высказываниях Ньютон, видимо, предпочитал говорить об одномоментном творении известных нам Солнца и планет и не оставлял места для эволюции.

От Ньютона XVIII век воспринял характерный пиетизм, для которого бог главным образом законодатель, сотворивший вначале мир, а затем правила, определяющие все дальнейшие события и избавляющие его от необходимости специального вмешательства. Ортодоксы признавали исключения и чудеса, связанные с религией. Но для действий¹⁵ все управлялось природными законами. Оба воззрения можно найти в «Опыте о человеке» Александра Попа¹⁶. В одном месте он пишет:

Первопричина Всемогущая законом
Действует всеобщим, а не частным.
И исключения редки.

Но когда требования ортодоксии забываются, исчезают и исключения.

Когда б природы цепь порвать в звене любом,
Хоть в тысячном, хоть в миллионном,—
Вся цепь рассыплется. Так важны
В сем мире удивительно огромном
Ступени бытия. Малейший беспорядок
Крушит все целое. Земля бежит с пути,

Планеты, солнца — всё в гоненьи.
И ангелы небесные низвергнуты со сфер.
Мир полон разрушенья.
Небесные основы пали ниц в поклоне,
Природа, трепещи перед Господним троном!

Представление о власти закона, как его понимали во времена королевы Анны¹⁷, было связано с политической стабильностью общества и верой в то, что эра революций закончилась. Когда люди вновь стали желать изменений, они выдвинули менее статическое понимание механизмов природного закона.

Первая серьезная попытка построить научную теорию эволюции Солнца, планет и звезд была предпринята Кантом в 1755 году, в книге «Всеобщая естественная история и теория неба, или Исследование строения и механизмов образования всей структуры Вселенной, рассмотренной с точки зрения Ньютоновых принципов». Эта поистине замечательная работа в некоторых отношениях предвосхищает результаты современной астрономии. Начинается она с утверждения, что все видимые невооруженному глазу звезды принадлежат одной системе — Млечному Пути, или Галактике. Все эти звезды лежат приблизительно в одной плоскости, и их единство подобно единству Солнечной системы. С удивительной проницательностью утверждается, что туманности тоже созвездия, хотя и чрезвычайно удаленные. Эта точка зрения сегодня общепринята. По теории Канта — не совсем верной математически, но в целом соответствующей дальнейшим исследованиям, — туманности, Галактика, звезды, планеты и спутники возникли в результате сгущения рассеянной материи вокруг тех мест, где она обладала большей плотностью. Кант считал, что материальная Вселенная бесконечна, и это, по его словам, является единственным воззрением, достойным творца. Он думал, что имеется постепенный переход от хаоса к организации, начинающийся в центре вселенской гравитации и медленно распространяющийся из этой точки в направлении самых удаленных пунктов. Этот процесс охватывает бесконечное пространство и требует бесконечного времени.

Работа Канта замечательна, с одной стороны, своей концепцией материальной Вселенной как целого, частями которого являются Галактика и туманности, а с другой стороны — идеей постепенного (впоследствии охватывающего все пространство) развития недифференцированного первоначального скопления материи. Это — первая

серьезная попытка заменить представление о внезапном творении идеей эволюции. Любопытно, что новое воззрение первоначально возникло в теории неба, а не в связи с биологическими явлениями.

Впрочем, в силу различных причин работа Канта не привлекла к себе особого внимания. Кант был еще молодым человеком, ему шел тридцать второй год, и он пока не пользовался сколько-нибудь широкой известностью. Он был философом, а не профессиональным математиком или физиком, и из-за некомпетентности в динамике предположил, что самодостаточная система могла получить вращение, которым первоначально не обладала. В некоторых отношениях его теория была совершенно фантастической; например, он считал, что обитатели планет улучшаются с удалением планет от Солнца — взгляд, говорящий о скромности человечества, но не имеющий ни единого научного довода в свою пользу. По этим причинам работа Канта осталась практически незамеченной, пока такую же теорию не выдвинул Лаплас.

Знаменитая небулярная гипотеза Лапласа была впервые опубликована в 1796 году — в его книге «Изложение системы мира». Очевидно, Лаплас не знал, что его теория в значительной мере была предвосхищена Кантом. Для него это была не более чем гипотеза, и он относился к ней с «недоверием, которое следует проявлять ко всему, что не является результатом наблюдения или вычисления»; однако, хотя сейчас лапласовская гипотеза и заменена другими, она будоражила умы в течение целого столетия. Лаплас считал, что система из Солнца и планет первоначально была единой рассеянной туманностью; постепенно туманность сжималась и вследствие этого скорость ее вращения увеличивалась; центробежная сила отбрасывала от нее части, которые становились планетами; тот же процесс, повторяясь, привел к возникновению спутников. Живя в эпоху французской революции, Лаплас был истинно свободомыслящим человеком и решительно отвергал творение. Когда Наполеон, полагавший, что вера в небесного монарха способствует уважению к монархам земным, заметил, что «Небесная механика» не содержит упоминания о боге, астроном ответил: «Сир, я не нуждался в этой гипотезе». Теологический мир был, конечно, уязвлен, но это чувство заслонил страх перед атеизмом и революционной Францией. К тому времени битвы с астрономами стали казаться делом рискованным.

В геологии научное мировоззрение развивалось в на-

правлении, обратном тому, которое наблюдалось в астрономии. В последней вера в неизменность небесных тел сменилась теорией постепенного развития; в геологии веру в то, что в прошлом имел место период быстрых и катастрофических изменений, заменили, по мере развития этой науки, представления о постепенности происходивших изменений. Вначале здесь также господствовала точка зрения, что история Земли не должна превышать 6 тысяч лет. Чтобы учесть данные, которые были получены при изучении осадочных пород, лавы и т. п., необходимо было — укладываясь в этот отрезок времени — предположить, что катастрофы еще недавно случались очень часто. Насколько геология плелась в хвосте у астрономии, можно видеть из того, что она собой представляла во времена Ньютона. Так, Вудворд в 1695 году объяснял существование осадочных пород тем, что «весь земной шар был разрушен и размыт потоком, а формации осели из этой беспорядочной массы подобно обычным осадкам». Он учил, как свидетельствует Лайель¹⁸, что «вся масса окаменевшей формации, содержащаяся в земной коре, была разрушена в течение нескольких месяцев». За 14 лет до этого, в 1681 году, преподобный Томас Бернет, который впоследствии стал главой колледжа Чартерхаус, опубликовал свой труд «Священная теория Земли, содержащая объяснение происхождению Земли и всем вообще изменениям, которые она уже претерпела или ожидает претерпеть до того, как вещи придут к своему завершению». Он считал, что до потопа экватор находился в плоскости эклиптики, а затем сместился и сейчас находится в наклонном положении. (Теологически более корректного взгляда придерживался Мильтон¹⁹, а именно — что это изменение произошло во времена грехопадения.) Бернет думал, что от солнечного жара Земля треснула и появившиеся из подземного резервуара воды вызвали потоп. Второй период хаоса, считал он, возвестит наступление тысячелетнего царства Христова. К его взглядам, впрочем, следует относиться с осторожностью, так как он не верил в вечное наказание. Еще хуже было то, что Бернет считал историю грехопадения аллегорией; поэтому, как информирует нас «Британская энциклопедия», «король вынужден был сместить его с должности чиновника кабинета». Его ошибка в отношении экватора, а также другие заблуждения были учтены Уистоном²⁰, книга которого, опубликованная в 1696 году, называлась «Новая теория Земли, в которой творение Земли за шесть дней, великий потоп и мировой пожар, о которых

поведано в Священном писании, рассматриваются как полностью соответствующие разуму и философии». Эта книга была вдохновлена появлением кометы 1680 года: Уистон предположил, что именно она и вызвала потоп. В одном отношении его ортодоксальные взгляды уязвимы: он считал, что шесть дней творения были более долгими, чем обычные дни.

Не следует думать, что взгляды Вудворда, Бернета и Уистона были отсталыми — наоборот, это были лучшие геологи своего времени, а Уистон даже удостоился похвалы Локка ²¹.

В XVIII веке в геологии спор шел в основном между двумя школами: нептунистами, которые почти все объясняли действием воды, и вулканистами, которые преувеличивали действие вулканов и землетрясений. Первое направление, представители которого постоянно собирали свидетельства о великом потопе, придавало большое значение окаменелостям, которые время от времени находили высоко в горах. Они были ортодоксами, и поэтому враги ортодоксии отрицали, что окаменелости являются останками животных. Особенно скептичен был Вольтер; а когда он уже не мог отрицать их органического происхождения, то стал утверждать, что их подбросили пилигримы. В этом случае догматическое свободомыслие выказало еще большую ненаучность, чем догматическая ортодоксия.

Бюффон ²² — великий натуралист — в своей «Естественной истории» (1749) выдвинул 14 тезисов, которые были осуждены Сорбоннским теологическим факультетом в Париже, как «порочные и противные церковной вере». В одном из них речь шла о геологии; тезис гласил, что «горы и доли земные обязаны своим существованием вторичным причинам и что те же самые причины со временем разрушат все континенты, холмы и долины и породят другие, на них похожие». «Вторичными» назывались все причины, не являющиеся действиями бога. Однако в 1749 году ортодоксии нужна была вера, что мир сотворен с теми же горами и долами, землей и морями, которые мы наблюдаем в настоящее время, исключая те случаи, когда, как произошло с Мертвым морем, изменение было произведено при помощи чуда. Бюффон счел нецелесообразным вступать в спор с Сорбонной. Он отрекся от своих утверждений и опубликовал следующее признание: «Заявляю, что у меня нет намерения противоречить тексту писания; что я твердо верую во все написанное там о творении — как в отношении его даты, так и существа дела; я отрицаю все

написанное в моей книге об образовании Земли и вообще все, что может противоречить повествованию Моисея». Очевидно, что из своего конфликта с Галилеем теологи урока не извлекли.

Первым, кто выдвинул в геологии современную научную точку зрения, был Хаттон²³, работа которого — «Теория Земли» была впервые опубликована в 1788 году, а в расширенном издании — в 1795 году. Он полагал, что изменения, которые произошли в прошлом с поверхностью Земли, были вызваны причинами, которые действуют и поныне и относительно которых нет оснований полагать, что прежде они были более действенными, нежели сейчас. Хотя в целом этот принцип был здравым, Хаттон несколько преувеличил его значение в одних случаях и недооценил в других. Исчезновение континентов он объяснял действием эрозии с последующим напластованием осадков на морском дне; в то же время рождение новых континентов он приписывал страшным катаклизмам и при этом явно недооценивал роль внезапных погружений земли или постепенного ее поднятия. Но после него все ученые-геологи восприняли метод объяснения прошлого через настоящее, а также метод объяснения значительных изменений, происходивших в течение геологически длительных периодов времени, с помощью тех же причин, которые сегодня влияют на изменение береговых линий, повышают или понижают высоту гор и изменяют глубину залегания океанского дна.

Принять такую точку зрения мешала главным образом Моисеева хронология. Неудивительно поэтому, что адепты Библии яростно напали на Хаттона и его ученика Плейфера. «Читатель,— пишет Лайель,— с трудом поймет, как могли возникнуть ненависть к учению Хаттона и открытое пренебрежение принципами честного научного спора, если не учесть лихорадочного состояния, в котором находилось сознание английской публики того времени. Французские писатели годами трудились над тем, чтобы уменьшить влияние священников и подорвать основания христианской веры; но их успех, как и последствия революции, вызвали тревогу даже в наиболее решительных умах; а умы смиренные просто ужаснулись, столкнувшись с нововведениями и призраком опасной мечты». В 1795 году почти все состоятельные люди в Англии видели во всяком небиблейском учении нападки на собственность и угрозу гильотины. На многие годы британское общественное мнение стало гораздо менее либеральным, чем оно было до французской революции.

Дальнейший прогресс геологии происходил в тесной связи с прогрессом биологической науки, которая обнаружила остатки многочисленных вымерших форм жизни. В отношении вопроса о древности мира геология и теология смогли договориться на том, что шесть «дней» следует интерпретировать как шесть «веков». Но на животных у теологии были вполне определенные взгляды, согласовать которые с наукой становилось все более трудным делом. Ни одно животное до грехопадения не охотилось на другое животное; все существующие ныне животные принадлежат к видам, спасенным в ковчеге *, а исчезнувшие виды, за небольшими исключениями, погибли во время потопа. Виды неизменны, причем каждый из них есть результат отдельного акта творения. Оспаривать любое из этих утверждений значило навлечь на себя гонения со стороны теологов.

Трудности начались, когда был открыт Новый Свет. От горы Арарат до Америки путь неблизкий, однако в Америке были обнаружены животные, которых не водилось в местах, лежавших в промежутке между ковчегом и Новым Светом. Как получилось, что эти животные, забредя так далеко, не оставили на своем пути ни одного представителя своего вида? Сначала думали, что их завезли моряки, но эта гипотеза натолкнулась на трудности, которые сбили с толку даже благочестивого иезуита Иосифа Акосту, посвятившего себя обращению в христианство индейцев. Акоста очень здраво обсуждает этот вопрос в книге «Естественная и моральная история индейцев» (1590): «Вообразимо ли, чтобы в столь долгое путешествие люди взяли на себя труд везти лис, особенно той разновидности, которых называют «эйсии» — самых мерзких из всех лис, которых я когда-либо видел? Представимо ли, чтобы они везли с собой тигров и львов? Поистине над этими предположениями можно лишь посмеяться. В столь долгом и неизведанном путешествии более пристало спасать собственную жизнь, а не заниматься, попав в бурю, волками и лисами и кормить их в пути». Такого рода проблемы заставили теологов считать, что эйсии и другие подобные им мерзкие твари зародились в грязи под действием

* Это мнение наталкивается на свои трудности. Св. Августин признавал, что не понимает, зачем богу было создавать мух. Лютер смело решил, что мухи были созданы дьяволом, чтобы они отвлекали его, когда он пишет хорошие книги. Это последнее мнение, конечно, очень правдоподобно.

солнечного тепла; однако, к сожалению, в библейском рассказе о ковчеге на такое объяснение нет ни единого намека. Но другого объяснения не было. Как могли, например, ленивцы, известные своей медлительностью, достигнуть Северной Америки, если отправились в путь от горы Арарат?

Еще одна трудность возникла, когда стали подсчитывать количество видов. Число известных ныне видов достигает нескольких миллионов, и если в ковчеге спаслось каждой твари по паре, то, видимо, там было тесновато. Кроме того, Адам всем им дал имена, что, видимо, отняло у него немало сил в лучшую пору его жизни. Открытие Австралии еще прибавило забот. Почему через пролив Торреса ²⁴ перепрыгнули все кенгуру до единого, и ни одна пара не осталась на той стороне? К тому времени прогресс биологической науки сделал немыслимым предположение, что солнце и грязь породили пару полностью сформировавшихся кенгуру; хотя такая теория была нужна больше, чем когда-либо ранее.

Такого рода трудности вставляли перед религиозными людьми на всем протяжении XIX века. Возьмем, к примеру, маленькую книжку, названную «Теология геологов, на примере Хью Миллера и других, сочиненная Уильямом Гиллеспи, автором «Необходимого существования Бога» и т. д. Эта книга шотландского теолога была опубликована в 1859 году, в том же году, что и «Происхождение видов» Дарвина. В ней говорится об «ужасающих постулатах геологов», которых автор обвиняет в «совершении преступлений, о которых и подумать страшно». Главной проблемой, занимающей Гиллеспи, является проблема, поставленная Хью Миллером в книге «Свидетельства камней». В ней утверждалось, что «на протяжении неисчислимых веков до того, как люди согрешили и стали страдать, животные находились в точно таком же состоянии войны друг с другом, как и сегодня». Хью Миллер живописует с некоторым даже трепетом об инструментах убийства и пыток, применявшихся животными, исчезнувшими задолго до того, как появился человек. Глубоко религиозный писатель, он не мог понять, зачем было творцу навлекать столько боли на существ, неспособных к греху. Господин Гиллеспи, отвечая на этот вопрос, выражал ортодоксальный взгляд, а именно — что низшие животные страдают и гибнут из-за греха человеческого; он цитирует библейский текст «Одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть» (Рим 5:12), чтобы доказать, что ни одно животное

не умерло, пока Адам не съел яблока *. Прочитывая описание Хью Миллером войны между исчезнувшими животными, он восклицает: благой творец не мог создать таких чудовищ! В этом мы можем с ним согласиться. Но дальнейшие его аргументы носят весьма странный характер. Вначале он отрицает свидетельства геологии, однако в конце концов сдается. Возможно, такие чудовища и были, говорит он, но они не были созданы непосредственно богом. Вначале это были невинные существа, а затем их совратил дьявол; или, быть может, как и в гадаринских свиней, в них вселились демонические силы. Это объяснило бы и то, почему в Библии содержится не очень понятная история о гадаринских свиньях.

Интересную попытку спасти ортодоксию в биологии сделал Госсэ²⁵ — натуралист, отец Эдмунда Госсэ²⁶. Он полностью соглашался со всеми геологическими данными, свидетельствовавшими о древности мира, однако утверждал, что, когда творение произошло, все было создано так, *как если бы* имело прошлую историю. Никакая логика не способна опровергнуть эту теорию. У Адама и Евы были пупки, *как если бы* они были рождены обычным способом **. Точно так же и все остальное из сотворенного было сотворено так, *как если бы* до этого развивалось. Полные окаменелостей породы были сотворены в точности так, *как если бы* они сделались такими в результате вулканических извержений и осадочных процессов. Но, предположив это, нам уже нет надобности считать мир сотворенным в какой-то определенный момент времени. Все мы могли возникнуть всего пять минут назад — небритые, с дырками в носках и готовыми воспоминаниями. Но, хотя это и возможно логически, никто этому не стал бы верить; и Госсэ обнаружил, к своему горькому разочарованию, что никто не поддержал его попытки примирить теологию с научными данными. Теологи, пренебрегая его теорией, отошли со своих прежних позиций и стали возводить укрепления на оставшейся территории.

Учение о постепенной эволюции растений и животных, которое перешло в биологию в основном из геологии, можно разделить на три части. Во-первых, фактом — достоверным, насколько это возможно в отношении далеких

* Так считалось во всех сектах. Например, Уэсли говорит, что до грехопадения «паук был безобидным существом, подобным мухе, и не таился, выжидая крови».

** Возможно, по этой причине Госсэ назвал свою книгу *Omphalos* (греч. — центральный пункт, средоточие, пуп. — *Прим. перев.*).

эпох,— является то, что более простые формы жизни суть и более древние, а формы, обладающие сложной структурой, появляются на поздней ступени развития. Во-вторых, имеется теория, что более поздние и организованные формы возникли не спонтанно, но развились из ранних форм, претерпев ряд модификаций; именно это, собственно говоря, и имеется в виду под «эволюцией» в биологии. В-третьих, существуют исследования (пока еще далекие от завершения) механизма эволюции, то есть причин изменчивости и сохранения одних видов за счет других. Учение об эволюции разделяется сегодня всеми биологами, хотя есть еще сомнения относительно того, каков ее механизм. Главная историческая заслуга Дарвина состоит в том, что он предложил в качестве механизма естественный отбор, благодаря чему идея эволюции стала казаться более правдоподобной. Впрочем, это предположение, удовлетворявшее прямых последователей Дарвина, сегодня уже не может считаться бесспорным.

Первым, кто придал учению об эволюции первостепенное значение, был Ламарк²⁷ (1744—1829). Идеи его, однако, не получили широкого признания. Это объяснялось не только тем, что представление о неизменности видов опиралось на массу предрассудков, но и тем, что механизм изменения, который он предложил, не соответствовал стандартам научности. Ламарк считал, что новые органы у животных появляются в результате того, что животные ощущают в них потребность; он полагал также, что приобретенные индивидом на протяжении жизни признаки передаются по наследству. Без второй гипотезы первая ничего не могла бы объяснить в эволюции. Дарвин, отрицавший первую гипотезу, соглашался со второй, хотя для него она и не имела такого большого значения, как для Ламарка. Вторую гипотезу — о наследовании благоприобретенных признаков — решительно отвергал Вейсман, и хотя спор все еще продолжается, полученные на сегодня данные убедительно доказывают, что — за редким исключением — наследуются только те признаки, которые влияют на зародышевые клетки; а последних очень мало. Таким образом, ламарковский механизм эволюции следует считать неприемлемым.

Книга Лайеля «Основы геологии», увидевшая свет в 1830 году, вызвала возмущение ортодоксов своим подчеркнутым стремлением доказать древность Земли и жизни, однако не содержала в первых изданиях положительной оценки эволюционной гипотезы. В ней тщательно разби-

рались и на научных основаниях отвергались теории Ламарка; и только в более поздних изданиях, выпущенных уже после публикации дарвиновского «Происхождения видов», теория эволюции получила осторожное одобрение Лайеля.

Теория Дарвина была, в сущности, перенесением на животный и растительный мир экономики свободного предпринимательства и опиралась на теорию народонаселения Мальтуса²⁸. Воспроизводство живых существ происходит настолько быстро, что большая часть каждого поколения погибает, так и не дав потомства. Женская особь трески мечет примерно 9 миллионов икринок в год. Если бы все они выжили и дали потомство, океан заполнился бы через несколько лет треской, а Земля вновь оказалась бы затопленной. Даже человеческие популяции, скорость роста которых медленнее, чем у других животных (за исключением слонов), удваиваются каждые 25 лет. При такой скорости через 200 лет население планеты достигнет 500 миллиардов человек. Но в действительности животные и растительные популяции, как правило, стабильны; это верно также и в отношении человеческих популяций. Следовательно, как внутри видов, так и между ними существует постоянное соревнование, в результате которого некоторые виды должны исчезнуть. Из этого следует, что если некоторые представители вида имеют какое-либо преимущество перед другими, то у них и больше шансов выжить. Если это благоприобретенный признак, то он не будет передан по наследству, но если признак врожденный, то, скорее всего, проявится у достаточно большой части потомства. По Ламарку, жирафья шея стала такой длинной из-за того, что жираф тянулся к верхним побегам деревьев, и последствия этого были переданы по наследству. Согласно взглядам Дарвина, во всяком случае в модификации Вейсмана²⁹, жирафы, имевшие при рождении длинные шеи, голодали в меньшей степени, чем другие жирафы, и потому оставили больше потомства, которое тоже отличалось длинными шеями, — некоторые жирафы, вероятно, имели шею даже длиннее, чем их длинношее родители. Так жирафы и развивали особенности своего вида, пока дальнейшее развитие не перестало быть необходимым.

Дарвиновская теория опиралась на явления изменчивости, причины которой, по признанию самого Дарвина, оставались неясными. Как можно видеть, любая пара дает весьма разнообразное потомство. Домашние животные были выведены с помощью искусственной селекции: благо-

даря человеческому вмешательству коровы стали давать больше молока, овцы — больше шерсти, а скаковые лошади стали быстрее бегать. Такого рода факты были для Дарвина очевидным свидетельством возможностей селекции. Конечно, селекционеры не могут превратить рыбу в сумчатое животное, а сумчатое животное — в обезьяну; но столь значительные изменения могли все же произойти за геологические периоды времени. И во многих случаях имелись свидетельства об общих предках. По окаменелостям видно, что в прошлом существовали животные, являвшиеся промежуточными видами: птеродактиль, например, был наполовину птицей, наполовину рептилией. Эмбриологи обнаружили, что в ходе созревания животные повторяют более ранние формы; у зародыша млекопитающего на определенной ступени имеются рудиментарные рыбы жабры, которые совершенно бесполезны и вряд ли могут быть объяснены иначе, как повторением видовой истории. Многие линии аргументации соединились, чтобы убедить биологов как в факте эволюции, так и в том, что ее главной движущей силой является естественный отбор.

Дарвинизм нанес не менее тяжелый удар по теологии, чем коперниканство. Пришлось отказаться от представлений о постоянстве видов и множестве отдельных актов творения, содержащихся в книге Бытие, а также признать, что после возникновения жизни прошел огромный период времени. Отказались от множества аргументов в пользу благодати провидения, даровавшего животным тончайшую приспособленность к среде, — теперь это объяснялось механизмом естественного отбора. Но что всего хуже, эволюционисты посмели утверждать, что человек произошел от низших животных. Теологи и невежды сразу ухватились за эту сторону эволюционной теории. «Дарвин утверждает, что люди произошли от обезьян!» — в ужасе воскликнул мир. Везде повторяли, что он говорит это, потому что сам похож на обезьяну. Когда я был маленьким, домашний учитель сказал мне с очень торжественным видом: «Если ты дарвинист, то мне тебя жалко, ибо невозможно одновременно быть дарвинистом и христианином». До сего дня в штате Теннесси эволюционное учение запрещено законом, потому что считается противоречащим слову божьему.

Как это часто бывает, теологи осознали следствия нового учения быстрее, чем его сторонники, большинство из которых хотя и признавали факты, но оставались религиозными людьми и желали сохранить прежние воззрения.

Прогрессу, особенно в XIX веке, очень помогало, что его поборники были начисто лишены логики: это позволяло им привыкать к изменениям, которые происходили постепенно. Когда все логические следствия нововведения подаются сразу, удар по привычкам настолько ошутим, что люди склонны отвергнуть все нововведение в целом; а если им разрешают делать по одному шагу каждые 10 или 20 лет, то их можно уговорить идти дорогой прогресса без всякого с их стороны сопротивления. Великие люди XIX века не были революционерами ни в интеллектуальной сфере, ни в политической, хотя и были способны провести какую-нибудь реформу, если нужда в ней становилась совершенно явной. Эта осторожность привела к тому, что XIX век стал веком очень быстрого прогресса.

Теологи, однако, понимали ситуацию лучше, чем широкая публика. Они указывали, что человек обладает бессмертной душой, которой нет у обезьян; что Христос умер, чтобы спасти людей, а не обезьян; что у людей есть данное им богом понимание добра и зла, а обезьяны руководятся инстинктом. Если люди постепенно развились из обезьян, то в какой именно момент они обрели эти теологически значимые признаки? На заседании Британской ассоциации ³⁰ в 1860 году (спустя год после появления «Происхождения видов») епископ Уилберфорс держал гневную речь против дарвинизма, восклицая: «Принцип естественного отбора абсолютно несовместим со словом божьим!» Но все его красноречие было тщетным, и Хаксли ³¹, защищавший точку зрения Дарвина, вышел победителем в дискуссии. Люди больше не боялись неудовольствия церкви, и учение об эволюции животных и растительных видов вскоре стали признавать все биологи, несмотря на то что декан Чичестерского колледжа в Оксфорде информировал университет, что «те, кто отказываются принять историю творения наших прародителей в буквальном смысле и выступают за то, чтобы заменить ее современными грезами об эволюции, ставят под угрозу весь план человеческого спасения»; и несмотря на то что Карлейль, утративший веру, но сохранивший нетерпимость ортодоксов, говорил о Дарвине как об «апостоле грязепоклонства».

Позиция далеких от науки мирян хорошо видна на примере Гладстона ³². То была либеральная эпоха, хотя лидеру либералов она не очень нравилась. В 1864 году, когда провалилась попытка наказать двух священников, не веривших в вечные мучения (Юридический комитет Тайного

совета их оправдал), Гладстон заявил, что если этому прецеденту последуют, то установится «пренебрежительное отношение к тому, что отличает христианскую веру от ее противоположности». Когда была опубликована книга Дарвина, он сказал, выражая сочувствие привыкшего к власти человека: «На основании того, что называют эволюцией, бога освободили от трудов творения; во имя неизменных законов его устранили от правления над миром». Впрочем, у Гладстона не было чувств личной неприязни к Дарвину; постепенно он отказался от прежних возражений и в 1877 году нанес ученому визит, во все время которого говорил, не переставая, о жестокостях в Болгарии. Когда Гладстон ушел, Дарвин в простоте душевной сказал: «Какая честь, что меня посетил такой человек!» Вынес ли Гладстон какое-либо впечатление от визита, истории неизвестно.

В наши дни религия приспособилась к учению об эволюции и даже черпает в нем новые аргументы. Нам говорят, что «с течением времени все отчетливее проступает неизменная цель», что эволюция есть развертывание идеи, которая все время присутствовала в божественном разуме. Оказывается, в те времена, которые так беспокоили Хью Миллера, — когда животные мучили друг друга острыми рогами и беспощадными жалами, — всемогущий творец спокойно ожидал появления человека, с его еще более утонченными средствами пыток и изощренной жестокостью. Зачем творцу нужно было достигать своей цели постепенно, а не приступить к ней сразу, современные теологи не объясняют. Не рассеивают они и наших сомнений относительно великолепия, которое наступит после завершения всех вещей. Трудно отделаться от ощущения, подобного тому, которое испытывает вызубривший алфавит мальчик: стоило ли трудиться так много, чтобы добиться столь малого? Впрочем, это уже дело вкуса.

Есть еще одно, более серьезное возражение против любой основанной на эволюции теологии. В 60—70-е годы, когда это учение было в моде, прогресс считался законом мирового развития. Разве мы не богатели с каждым годом и не увеличивали бюджет, хотя налоги при этом уменьшались? Разве наши машины не изумляли мир, а наш парламент не служил образцом для просвещенных иностранцев? И разве мог кто-нибудь усомниться, что прогресс будет продолжаться до бесконечности? Казалось, что наука и техническая мысль могут и далее безмерно способствовать делу прогрессивного развития общества. В такой атмосфе-

ре учение об эволюции выглядело простым обобщением повседневной жизни.

Но даже тогда более проницательным людям была видна обратная сторона происходящего. Законы развития равно являются и законами разрушения. Когда-нибудь Солнце остынет и жизнь на Земле прекратится. Эпоха животных и растений лишь краткий миг между веками, которые были слишком жаркими, и веками, которые будут слишком холодными. Не существует закона космического прогресса: есть лишь колебательное движение вверх и вниз, с постоянной тенденцией вниз, вызываемой рассеянием энергии. Во всяком случае, наука сегодня считает наиболее вероятным именно этот исход, а наше лишенное иллюзий поколение охотно ей верит. Насколько мы сегодня знаем, из эволюции нельзя вывести никакой по-настоящему оптимистической философии.

IV. ДЕМОНОЛОГИЯ И МЕДИЦИНА

Научный подход к изучению человеческого тела и его болезней сталкивался с массой предрассудков (в основном языческого происхождения), до последнего времени получавших поддержку церкви и санкционированных ее авторитетом. Иногда болезнь считалась божьим наказанием, но чаще ее объясняли действием демонических сил. Она могла быть излечена святым, или его мощами, в исцелении могли помочь также молитвы и паломничество, или же (если болезнь была вызвана демонами) экзорцизм и такое жестокое обращение с демонами (и пациентом), что стерпеть его не было никакой возможности.

По большей части оправдание всему этому можно найти в евангелиях; остальное было открыто отцами церкви или следовало из их учений. Св. Августин считал, что «все болезни христиан следует объяснять демонами; прежде всего, демоны нападают на только что окрещенных христиан — да-да, на невинных даже младенцев». Напомним, что в писаниях отцов церкви под «демонами» подразумевались языческие божества, которые, как считалось, были очень рассержены распространением христианства. Ранние христиане не отрицали существования олимпийских богов, но полагали при этом, что они служат сатане. Этот взгляд перенял и Мильтон в своем «Потерянном рае». По мнению Григория Нисского³³, наложение рук приносит исцеление, а медицина ничего не может сделать с болезнью; подобных взглядов придерживались и другие отцы церкви.

Вера в целительную силу мощей крепла на всем протяжении средних веков — она сильна и сегодня. Мощи служили источником дохода для церкви и города, в котором они хранились, и вызывали к жизни те же экономические мотивы, которые восстановили когда-то ефесян против св. Павла³⁴. Часто вера в реликвии была сильнее любых разоблачений. К примеру, веками считалось, что хранящиеся в Палермо мощи св. Розалии имеют целительную силу. Первое же анатомическое обследование показало, что на самом деле это останки козла. Несмотря на это, исцеления продолжались. Мы знаем теперь, что одни болезни можно излечить с помощью веры, а другие — нельзя; разумеется, «чудеса» случаются, но в атмосфере суеверия легенды начинают подменять истину: в частности, забывают о различии между болезнями истерического и патологического происхождения.

Как рождаются подобные легенды, можно было наблюдать во время последней войны. По убеждению многих, в первые же дни русские должны были захватить Англию и двинуться во Францию. Проследить возникновение таких легенд — благодарная задача для историков: это позволит им понять, чему можно и чему нельзя верить в «бесспорных» исторических источниках. Возьмем в качестве показательного примера «чудеса» св. Франциска Ксавьера — первого и наиболее выдающегося миссионера иезуитов на Востоке, друга Лойолы³⁵.

Многие годы св. Франциск провел в Индии, Китае и Японии. В 1552 году его наконец настигла смерть. Отчитываясь о своих трудах, Франциск и его спутники писали длинные письма, которые и сегодня представляют немалый интерес. Правда, ни в одном из них не было и намека на то, что Франциск обладал чудесными способностями. Иосиф Акоста — тот самый иезуит, которого так удивили перуанские животные, — подчеркивал, что миссионерам в их деятельности по обращению язычников чудеса не помогают. Однако в скором времени после смерти Ксавьера сообщения о чудесах все же начали появляться. Оказалось, что у Франциска были поразительные способности к языкам (хотя в письмах он жаловался на трудности с японским и нехватку толковых переводчиков). Утверждалось также, что однажды, когда он и его спутники, находясь на море, мучились жаждой, Франциск превратил соленую воду в пресную. Когда ему случилось уронить в воду крест, краб принес этот крест и отдал св. Франциску. По другой версии, он бросил крест в волны, ус-

миряя ураган. В 1622 году, когда его хотели канонизировать, необходимо было доказать, что он творил чудеса, ибо без этого никто не мог стать святым. Папа официально подтвердил, что Франциск обладал способностью к языкам; в особенности же его поразило то, что Ксавьер использовал в лампах святую воду вместо масла. Это был тот самый Урбан VIII, который счел, что идеи Галилея неправдоподобны. Легенда обростала новыми «фактами», и, наконец, из биографии, написанной отцом Боуром в 1682 году, мы узнаем, что святой воскресил за свою жизнь 14 человек. Католические авторы до сих пор пишут о его чудесных способностях. Так, отец-иезуит Кольридж подтвердил в биографии 1872 года, что Франциск обладал удивительными способностями к языкам.

В чудесные исцеления верили не только католики, но и протестанты. В Англии прикосновение короля излечивало так называемую «королевскую болезнь», и Карл II ³⁶, этот святейший монарх, одарил прикосновением сто тысяч больных. Хирург его величества опубликовал отчет об излеченных королем болезнях, а другой хирург сам видел (по его заверениям) сотни исцелений, последовавших за королевским прикосновением, причем «многие из них привели в изумление способнейших хирургов». В молитвенной книге имелась специальная служба на те случаи, когда король желал попрактиковаться в своих чудесных способностях. Последние, разумеется, перешли по наследству к Якову II ³⁷, Вильгельму III ³⁸ и королеве Анне, однако были утеряны во время Ганноверской династии ³⁹.

Обычные для средних веков мор и чума приписывались то действию демонов, а то и гневу господнему. В этом случае духовенство очень рекомендовало передавать земли в дар церкви. В 1680 году, когда в Риме свирепствовала чума, церковники заявили, что ее наслал св. Себастьян, которого римляне посмели незаслуженно забыть. В честь святого был немедленно воздвигнут монумент, и чума прекратилась. В 1522 году, в самый расцвет Возрождения, римляне вначале неправильно определили причину чумы, охватившей город,— они думали, что чума была вызвана демонами, то есть античными богами, и потому зарезали быка в жертву Юпитеру. Это, однако, не принесло заметного облегчения, и тогда они организовали шествия, чтобы умиловить деву Марию и всех святых. Шествия, как и следовало ожидать, оказались гораздо полезнее быка.

В 1348 году Черная Смерть ⁴⁰ вызвала взрыв предрас-судков повсеместно. Одним из любимейших методов утихомиривания божеского гнева стало уничтожение евреев. В Баварии, как считалось, тогда убили 12 тысяч евреев, в Эрфурте — 3 тысячи, в Страсбурге 2 тысячи было сожжено и т. д. Один только папа протестовал против этих безумных погромов. Интересный случай произошел в Сиене. Задолго до эпидемии было решено перестроить здание местного собора, и многое уже было сделано, когда началась чума. Жители Сиены, не ведая о судьбе других городов, решили, что чума наслана именно на них грешных, за их гордыню, выразившуюся в желании построить великолепный собор. Они прекратили работы, и незаконченная постройка до сего дня напоминает об их раскаянии.

Вера в знахарские методы лечения болезней сопровождалась преследованием научной медицины, которой занимались главным образом евреи, перенявшие знания у магометан. Евреев подозревали в магии, но им это было только на руку, так как взвинчивало гонорары за врачевание. Анатомия считалась занятием порочным, ибо могла помешать воскрешению тела; к тому же церковь заявила, что не переносит самого вида крови. В действительности вскрытие находилось под запретом из-за того, что была неправильно истолкована соответствующая булла Бонифация VIII ⁴¹. Во второй половине XVI столетия папа Пий V восстановил ранние декреты, обязывавшие врачей вызывать к больным священников, ибо «телесное недомогание зачастую порождено грехом», и отказывать больным в помощи, если те не исповедовались в трехдневный срок. Возможно, что-то рациональное в этих декретах и было — если учесть отсталость тогдашней медицины.

Особенно много суеверий было связано с лечением психических расстройств. Такое положение дел сохранялось здесь дольше, чем в любой другой отрасли медицины. Безумие считали дьявольским наваждением — что подтверждалось Новым заветом. Лечение состояло в изгнании дьявола, прикосновении к реликвиям, а иногда в требованиях со стороны святого, чтобы дьявол вышел вон из человеческого тела. Порой нельзя было различить, где магия, а где религия, — возьмем, например, следующий рецепт: «Когда человек одержим дьяволом, или же когда дьявол взял над ним верх с помощью болезни, следует применять рвотное из люпина, епископской травы, белены и чеснока. Истолочь все вместе, добавить эля и святой воды».

В таких методах не было большого вреда, пока церковь не пришла к заключению, что для изгнания злого духа лучше всего применять пытки и всячески унижать его достоинство; ведь именно гордыня привела сатану к падению. Для этого использовались дурнопахнущие вещества и отвратительные смеси. Формула изгнания удлинялась, в ней теперь содержалось множество непристойностей. С ее помощью венские иезуиты в 1583 году изгнали 12 652 дьявола. Если мягкое обращение не помогало, пациента били плетью; в случае, если демон все же отказывался покидать тело, это тело подвергали пыткам. В течение столетий беспомощные лунатики становились жертвами варварской жестокости тюремщиков. Даже после того, как вдохновлявшее жестокость суеверие было преодолено, сохранялась традиция безжалостного обращения с безумцами. Одним из признанных методов было лишение больного сна; другим методом была плетка. Георга III ⁴², когда он время от времени сходил с ума, били плетью, хотя никто не считал, что в эти периоды дьявол овладевал им в большей степени, чем в то время, когда король находился в здравом рассудке.

Со средневековым способом лечения сумасшествия была тесно связана вера в ведьм. Библия гласит: «Ворожен не оставляй в живых» (Исх 22:18). Основываясь на этом и некоторых других текстах, Уэсли полагал, что «отрицание колдовства на деле является отрицанием Библии». Думаю, что он был прав *. Пока люди верили в Библию, они делали все, чтобы выполнить ее рекомендации в отношении ведьм. Современные либеральные христиане, которые все еще настаивают на этической ценности Священного писания, хотели бы забыть о миллионах невинных людей, павших жертвой искренней веры в Библию.

Ведовство и — более широко — явления колдовства и магии изучены плохо. Антропологи различают магию и религию у самых примитивных народов, но критерии, значимые для их науки, малопригодны, например, при изучении вопроса о наказании за некромантию. Риверс ⁴³ в очень любопытной книге о Меланезии — «Медицина, магия и религия» (1924) пишет: «Когда я говорю о магии, то имею в виду деятельность, в которой человек исполь-

* Если, конечно, мы не придерживаемся того взгляда, что слово в Исходе, переведенное как «ворожея», на самом деле означает «отравательница». Но даже это не избавляет нас от истории об аэндорской волшебнице ⁴⁴.

зует обряды, результативность коих зависит лишь от него самого или от сил, присущих либо принадлежащих используемым в этих обрядах объектам и процессам. В отличие от магии, результаты религиозной деятельности зависят от воли какой-то высшей силы, к которой взывают с помощью молитвы и жертвоприношений». Это определение подходит к людям, которые, с одной стороны, верят в высшую силу некоторых неодушевленных объектов, таких, как священные камни, а с другой — считают, что все нечеловеческие духи превосходят человека. Ни то, ни другое не применимо к средневековым христианам или мусульманам. Конечно, философский камень и эликсир жизни наделялись сверхъестественной силой, но поиски их напоминали скорее научное исследование — проводились эксперименты, а ожидаемые свойства едва ли были чудеснее тех, которые впоследствии обнаружили у радия. Магия, как ее понимали в средние века, постоянно прибегала к помощи духов, причем духов злых. Меланезийцы, видимо, не различали добрых и злых духов, но для христианского учения это различие было кардинальным. Сатана, как и господь бог, тоже способен творить чудеса, но помогает при этом злодеям, в то время как бог помогает добрым людям. Аналогичным образом, как свидетельствуют евангелия, рассуждали уже иудеи, которые обвинили Христа в том, что он изгонял дьяволов, пользуясь помощью Вельзевула⁴⁵. Магия и колдовство были для церкви первейшим — хотя и не единственным — вызовом. Греховность их заключалась в связи с inferнальными силами. Странно, конечно, но дьявол тоже иногда совершал действия, которые почитались бы за благо, если бы их совершил кто-то другой. В Сицилии происходят (или происходили до недавней поры) кукольные представления, передававшиеся по традиции со времен средневековья. Одно из них я видел в 1908 году в Палермо. В нем рассказывалось о войнах между империей Карла Великого и маврами. Перед великой битвой папа заручился помощью дьявола, и во время сражения в облаках видели нечистого, помогавшего христианам. Несмотря на одержанную победу, империя была, разумеется, шокирована, а действия папы осудила как порочные.

Наиболее серьезные исследователи полагают сегодня, что колдовство в Европе было пережитком языческих культов и поклонения языческим божествам, отнесенным христианской демонологией к разряду злых духов. Но, хотя мы имеем достаточно много свидетельств слияния

элементов язычества с магическими обрядами, видеть в этом главный источник колдовства было бы неправильно. Магия была преступлением, которое наказывалось и в дохристианскую эру; в римские законы 12 таблиц входил и закон против магии. В 1100 году до н. э. несколько военных и женщин из гарема Рамзеса III были осуждены за то, что сделали восковую фигурку фараона и произносили над ней магические заклинания, желая тем самым его смерти. Апулея⁴⁶ обвинили в магии в 150 году н. э. на том основании, что он женился на богатой вдове (к великому огорчению ее сына). Однако, подобно Отелло, писателю удалось убедить суд, что он использовал только те достоинства, которые у него имелись от природы.

Вначале колдовство не считалось привилегией женщин. Нападки на женщин начались в XV веке, и до самого конца XVII века преследование ведьм было широко распространенным явлением и отличалось крайней жестокостью. Папа Иннокентий VIII выпустил в 1484 году буллу против ведьм и назначил для борьбы с ними двух инквизиторов. Эти люди в 1489 году опубликовали книгу, долгое время считавшуюся официальным документом, — «Молот ведьм»⁴⁷. В ней утверждалось, что колдовство более свойственно женщинам, чем мужчинам, поскольку женские сердца более злобны. Самым распространенным было обвинение в ворожбе, направленной на порчу погоды. Был составлен стандартный список вопросов, и подозреваемых женщин пытали на дыбе, пока они не давали нужных показаний. По некоторым оценкам, в одной Германии за сто лет, между 1450 и 1550 годами, было умерщвлено, главным образом на кострах, около ста тысяч ведьм.

Несколько смелых рационалистов отважились в разгар преследований оспорить мнение, что ураганы, бури с градом, гром и молнии вызываются женскими кознями. Таким людям не было пощады. Так, в конце XVI века Флейд, ректор Трирского университета и главный судья курфюртского суда, загубивший огромное число ведьм, сообразил, что, возможно, их признания свидетельствуют лишь о желании прекратить мучения. Он отказался от дальнейшего участия в судилищах и был обвинен в том, что продался сатане. Флейда пытали точно теми же методами, что и других. Подобно другим, он признал свою вину и в 1589 году был задушен, а затем сожжен.

Протестанты любили охоту на ведьм не меньше, чем католики. В этом деле особенно себя проявил Яков I.

Он написал книгу о демонах и в первый год своего правления — когда Кок ⁴⁸ был генеральным атторнеем, а Бэкон служил в палате общин — призвал закон к большей строгости и издал законодательный акт, остававшийся в силе до 1736 года. Тогда было много процессов над ведьмами. Выступавший на одном из них в качестве свидетеля сэр Томас Броун писал потом в книге «Исцеление религией»: «Я всегда верил, а теперь знаю наверняка, что ведьмы существуют; те, кто сомневаются в этом, отрицают не только их, но и духов,— и вследствие этого потворствуют неверным и атеистам».

В Шотландии, где преследование ведьм было гораздо более жестоким, чем в Англии, Яков I имел большой успех, обнаружив истинные причины ураганов, преследовавших его на пути из Дании. Некий доктор Файэн признался под пыткой, что в штормах виновны сотни ведьм из Лита ⁴⁹, которые пустились в открытое море на решетке. Как замечает Бертон в своей «Истории Шотландии», «сила этого явления была увеличена помогавшими делу ведьмами на скандинавском берегу, и вместе они провели решающий эксперимент по проверке законов демонологии». Доктор Файэн вскоре отказался от своих показаний, поэтому пытки были продолжены с еще большей жестокостью. Ему в нескольких местах сломали ноги, однако он продолжал упорствовать. Тогда Яков I, наблюдавший за пыткой, предложил вырвать у жертвы ногти и загнать в пальцы иглы. Но, как повествует хроника того времени, «столь глубоко проник дьявол в его сердце, что он отрицал все, что до этого признавал». Поэтому его пришлось сжечь.

Закон против колдовства был отменен в Шотландии в 1736 году. Но вера в ведьм продолжала жить. В учебнике права, изданном в 1730 году, его автор писал: «Нет ничего яснее, чем то, что ведьмы могли существовать и существовали на самом деле; вероятно, они и сейчас существуют; этот вопрос я намерен с божьей помощью осветить в более пространном труде по уголовному праву». Лидеры влиятельной секты, отделившейся от Шотландской церкви, опубликовали в 1736 году заявление по вопросу об испорченности века. В нем содержались жалобы не только на то, что поощряются танцы и театр, но и что «недавно были отменены криминальные статуты против ведьм, а это противно ясно выраженной букве закона Божьего».

Удивительно, но преследования ведьм прекратились в западных странах почти в одно и то же время. В Англии

вера в колдовство была сильнее среди пуритан⁵⁰, чем среди англикан⁵¹; за колдовство наказывали одинаково и во времена английской республики, и во все время правления Тюдоров⁵² и Стюартов⁵³. С наступлением Реставрации модным стало скептическое отношение к этому вопросу; последняя известная казнь состоялась в 1682 году, хотя говорят, что были и другие, вплоть до 1712 года. В этом году был процесс в графстве Хартфордшир, начатый местным духовенством. Судья не верил в состав преступления и пробовал повлиять на присяжных, однако присяжные вынесли суровый приговор. Когда решение суда отменили, это вызвало решительные протесты клира. В Шотландии, где пытки и казни ведьм были гораздо более распространенным явлением, чем в Англии, они прекратились лишь к концу XVIII столетия: последнее сожжение ведьмы произошло не то в 1722, не то в 1730 году. Во Франции последний костер был устроен в 1718 году. В Новой Англии вспышка интереса к ведьмам произошла в конце XVII века, однако больше этого никогда не повторялось. Вера в ведьм сохранялась долгое время и до сих пор еще живет в глухих сельских местностях. В 1863 году в Эссексе соседи устроили суд Линча над стариком, которого считали злым волшебником. Юридически признание колдовства преступлением дольше всего сохранялось в Испании и Ирландии. В Ирландии закон против колдовства был отменен лишь в 1821 году, а в Испании в 1780 году был сожжен некий заклинатель.

Леки⁵⁴ делает любопытное замечание, что вера в возможности черной магии была разрушена не аргументами, а широко распространившейся верой в законосообразность мира. Он утверждает даже, что в дискуссиях о колдовстве более убедительные аргументы выдвигали те, кто верил в его существование. В этом, вероятно, не было ничего странного: в пользу существования колдовства приводились цитаты из Библии, а противники колдовства не отваживались отрицать, что писание непогрешимо. Кроме того, лучшие ученые того времени не желали утруждать себя борьбой с предрассудками — во-первых, у них была своя, очень важная работа, а во-вторых, они опасались народного возмущения. Видимо, это было разумно. После Ньютона люди стали верить, что бог когда-то создал природу и предписал ей законы, чтобы происходящее соответствовало его намерениям и не было нужды вмешиваться, за исключением особых случаев, вроде возвещения христианской религии. Протестанты полагали,

что чудеса действительно происходили в I и II столетиях христианской эры, а затем прекратились. Если уж бог не занимался более устройством чудес, то вряд ли это позволялось сатане. Да и научная метеорология не могла признавать в качестве причин ураганов летающих на метлах пожилых женщин. Какое-то время богохульством считалось объяснение природными причинами молнии и грома, которые были в исключительном ведении бога. Это воззрение было еще живо, когда развернулась борьба с громоотводами. В 1755 году в Массачусетсе произошло землетрясение, и преподобный доктор Прайс приписал его «железным шпилям», изобретенным «хитроумным мистером Франклином»⁵⁵. Он сказал: «В Бостоне их установлено больше, чем во всей Новой Англии, поэтому город и пострадал в большей степени. О! Нет спасения от всемогущей длани господней!» Несмотря на предостережения, бостонцы продолжали устанавливать «железные шпили», но землетрясений от этого не становилось больше. После Ньютона точка зрения преподобного доктора Прайса могла попасть только в разряд суеверий. И по мере того, как вера в чудесные вмешательства угасала, исчезала и вера в колдовство. Свидетельства, приводившиеся в пользу существования ведьм, никогда не были опровергнуты — вопрос о них просто перестал казаться заслуживающим внимания.

На всем протяжении средневековья болезни пытались предупреждать и лечить методами, которые основывались на предрассудках или же были совершенно произвольными. Ничего другого и нельзя было ожидать при низком уровне анатомии и физиологии, которые не могли развиваться без вскрытий, запрещавшихся церковью. Везалий⁵⁶ — отец научной анатомии — сумел обойти официальные запреты, потому что был врачом императора Карла V⁵⁷. Император боялся за свое здоровье и всячески опекал любимого лекаря. В его правление конференция теологов даже вынесла решение, что вскрытие не может считаться святотатством. Однако взойшедший на престол Филипп II не счел нужным его защищать, и Везалию перестали поставлять тела для вскрытия. В соответствии с догмами, в человеческом теле имеется некая неразрушимая косточка, из которой потом и должно произойти воскрешение. Везалий, когда его спросили о ней, признался, что никогда не находил ничего подобного. Это был не лучший ответ, однако, видимо, все же недостаточно скверный, чтобы можно было начать преследование.

Ученики Галена ⁵⁸, взгляды которого стали преградой на пути прогресса медицины, подобно тому, как. учение Аристотеля стало преградой для прогресса физической науки, преследовали Везалия с неослабевающей злобой, и наконец им представился случай уничтожить своего противника. Когда Везалий производил вскрытие одного испанского гранда, разумеется с разрешения родственников усопшего, сердце вельможи — во всяком случае, так утверждали враги Везалия — стало проявлять под ножом признаки жизни. Ученого обвинили в убийстве, и им занялась инквизиция. Благодаря заступничеству короля он отделался паломничеством в святые земли, но на обратном пути попал в кораблекрушение и, хотя и сумел добраться до берега, умер от истощения. Влияние Везалия было весьма значительным, а один из его учеников, Фаллопий ⁵⁹, внес выдающийся вклад в медицину. Постепенно росло убеждение, что для понимания происходящих в человеческом теле процессов требуется наблюдение.

Физиология начала развиваться позднее, чем анатомия,— можно считать, что она стала научной лишь при Гарвее (1578—1657) ⁶⁰, который открыл кровообращение. Подобно Везалию, Гарвей был придворным лекарем — сначала при Якове I, а затем при Карле I. Однако, в отличие от Везалия, после падения Карла его не стали преследовать. Прошедшее с тех пор столетие смягчило взгляды, особенно в протестантских странах. В испанских университетах циркуляцию крови отрицали вплоть до конца XVIII века, а вскрытие даже не входило в курс медицинского образования.

Старые теологические предрассудки, порядком ослабевшие, оживали с появлением чего-нибудь нового и неожиданного. Прививка против оспы вызвала бурю негодования, а Сорбонна осудила ее по теологическим основаниям. Один англиканский священник опубликовал проповедь, в которой утверждалось, что язвы Иова были, вне всякого сомнения, вызваны дьявольской прививкой, и многие шотландские церковные чины подписались под манифестом, в котором заявлялось, что прививка «направлена против божьего суда». Однако прививка оказалась столь эффективным средством, что никакие запугивания не могли победить страха перед болезнью. Кроме того, в 1768 году императрица Екатерина сделала прививку себе и своему сыну, и хотя, вероятно, она не была образцом поведения с этической точки зрения, но считалась надежным ориентиром в вопросах мирского благоразумия.

Споры начали было утихать, однако вновь разгорелись после изобретения вакцинации. Священники (и медицинские работники) считали вакцинацию «открытым вызовом небесам и воле божьей»; в Кембридже была прочитана проповедь против вакцинации. В 1855 году, когда в Монреале разразилась эпидемия оспы, католическая часть населения, поддержанная священниками, сопротивлялась вакцинации. Один из священников сказал: «Если нас поразила оспа, так это потому, что мы устроили прошлой зимой карнавал и услаждали плоть, оскорбив этим господа бога». Святые отцы, церковь которых была расположена в самом центре пораженного инфекцией квартала, продолжали осуждать вакцинацию. Верующих призывали опереться на разного рода религиозные обряды; с разрешения иерархов было устроено огромное шествие в честь девы Марии, читались специальные молитвы по четкам.

Теологи всячески старались помешать облегчению человеческих страданий, что проявилось и в связи с открытием анестезии. Симпсону⁶¹, предложившему в 1847 году применять анестезию при родах, тут же напомнили обращенные к Еве слова господина: «В болезни будешь рождать детей» (Быт 3:16). А как она могла бы страдать, находясь под действием хлороформа? Симпсону удалось доказать, что анестезия не наносит вреда мужчинам, ибо бог, вынимая из Адама ребро, наваял на него глубокий сон. Однако церковники-мужчины оставались все же не убежденными в том, что касалось женских страданий. Заметим, что в Японии, где книга Бытие не является авторитетом, женщинам все равно вменяется в обязанность испытывать при родах боль и запрещается применять искусственные средства облегчения страданий. Трудно удержаться от заключения, что многие мужчины просто находят радость в женских страданиях и, следовательно, готовы принять любой теологический или моральный кодекс, который предписывал бы женщинам терпеливо сносить боль, даже если для этого нет никакого разумного основания. Религия вредна не столько тем, что сама вызывает жестокость, — она санкционирует ее с помощью «возвышенной» этики и освящает своим авторитетом обычаи, пришедшие из глубины невежественных и варварских эпох.

Вмешательство теологии в медицинские вопросы продолжается и сегодня; на такие вопросы, как контроль над рождаемостью и аборт, в некоторых случаях все еще

вливают библейские тексты и церковные декреты. Возьмем, к примеру, энциклику о браке, выпущенную несколько лет назад папой Пием XI. Практикующие контроль над рождаемостью, говорит он, «грешат против природы и совершают действие постыдное и внутренне порочное. Неудивительно, что, согласно Священному писанию, господь всемогущий взирает с величайшим отвращением на это ужасное преступление и карает его иногда смертью». Он продолжает, цитируя св. Августина, высказывавшегося по поводу следующего библейского текста: «И сказал Иуда Онану: войди к жене брата твоего, женись на ней, как деверь, и восстанови семя брату твоему. Онан знал, что семя будет не ему, и потому, когда входил к жене брата своего, изливал [семя] на землю, чтобы не дать семени брату своему. Зло было пред очами господа то, что он делал; и он умертвил и его» (Быт 38:8—10). Никаких других причин для осуждения контроля над рождаемостью нет. Что касается экономических соображений, то энциклика гласит: «Мы глубоко тронуты страданиями тех, кто в крайней нужде и испытывая большие трудности воспитывает своих детей»; однако «нет таких трудностей, которые оправдывали бы нарушение закона божьего, запрещающего все внутренне порочные действия». Что касается прерывания беременности по «медицинским или терапевтическим» причинам, то есть в тех случаях, когда оно необходимо для спасения женщины, папа полагает, что ему нет оправдания. «Что вообще является достаточным основанием для оправдания убийства невинного ребенка? Убийство матери или ребенка противоречит заповеди божьей и закону природы, гласящим: не убий!» Он объясняет далее, что здесь не имеются в виду войны или высшая мера наказания, и заключает: «Похвально, когда честные и искусные врачи стремятся сохранить жизнь и матери и ребенку; напротив, те, кто приносят смерть, ссылаясь при этом на свое медицинское звание или по мотивам введенной в заблуждение жалости, недостойны этой благородной профессии». Таким образом, учение католической церкви не просто опирается на тексты, но сами тексты считаются применимыми к человеческому зародышу на самом раннем этапе его развития, потому что, как полагают, зародыш обладает тем, что теологи называют «душой» *. Неважно, верны ли след-

* До недавнего времени теологи считали, что мужской зародыш наделяется душой на сороковой день, а женский — на восьмидесятый. Теперь общее мнение таково: душу на сороковой день получают оба пола.

ствия из этих посылок — в любом случае само доказательство ненаучно. Смерть матери, неотвратимость которой врач в некоторых случаях ясно видит, не может считаться убийством, потому что врач, по мнению папы, никогда не может точно знать, наступит она или нет: ведь остается возможность чуда.

Но хотя, как мы только что видели, теология все еще пытается вмешиваться в медицину, особенно в тех случаях, когда возникают трудности морального порядка, научная самостоятельность последней отвоєвана почти по всем вопросам. Никто не считает сегодня, что предотвращение мора и эпидемий с помощью санитарии и гигиены — это богохульство; сохраняется еще, правда, мнение, что все болезни от бога, но никто не пытается уже доказывать, что беречься от болезней было бы делом нечестивым. Улучшение здоровья и увеличение продолжительности жизни — самые замечательные достижения нашей эпохи. По одной только этой причине наука заслужила благодарность человечества. А вот чем осчастливили его теологические учения, на полезности которых настаивают верующие в них люди, сказать трудно.

V. ДУША И ТЕЛО

Из всех важнейших разделов знания психология — наиболее отсталая наука. По смыслу своему «психология» — это теория души; однако душа — этот привычный предмет для теологов — вряд ли может считаться научным понятием. Ни один психолог не согласится, что предметом его исследований является душа; хотя, если его спросить о предмете психологии, ответить ему будет нелегко. Одни ученые скажут, что психология занимается ментальными феноменами, но вопрос о том, чем же «ментальные» феномены отличаются от феноменов «физических», и есть ли вообще между ними какое-нибудь различие, поставит их в затруднительное положение. Фундаментальные для психологии вопросы сразу же ввергают нас в сферу философской неопределенности, а избежать фундаментальных вопросов здесь труднее, чем в других науках, из-за недостатка точного экспериментального знания. Кое-что тем не менее выяснить удалось, и старые заблуждения были исправлены. Источником многих ошибочных представлений в психологии послужила теология; причем дело было не в каких-то определенных ошибочных текстах в Библии, а скорее в метафизических доктринах, считавших-

ся почему-либо существенными для ортодоксальной догмы.

У греков понятие «души» имело религиозное — хотя и нехристианское — происхождение. Оно возникло в учении пифагорейцев, веривших в переселение душ и стремившихся к истинному спасению, то есть к освобождению души от связи с материей, которая длится до тех пор, пока душа привязана к телу. От пифагорейцев эти представления перешли к Платону, а от Платона — к отцам церкви. Так учение о душе как о чем-то, что отличается от тела, стало частью христианской доктрины. Были и другие влияния, в частности влияние Аристотеля и стоиков; но наиважнейшим языческим элементом в патристической философии стал платонизм, особенно в его поздних формах.

Из трудов Платона видно, что учения, очень похожие на те, которые впоследствии проповедовались христианами, были широко распространены в его время, причем скорее в широкой публике, чем среди философов. «Знаешь, Сократ,— говорит один из персонажей «Государства»,— когда кому-нибудь близка мысль о смерти, на человека находит страх и охватывает его раздумье о том, что раньше и на ум ему не приходило. Сказание, передаваемое об Аиде, а именно — что там придется подвергнуться наказанию, если кто здесь поступал несправедливо, он до той поры осмеивал, а тут они переворачивают его душу: что, если это правда?» Из другого отрывка мы узнаем, что «Мусей и его сын [Евмолп] уделяют праведникам от богов блага увлекательнее этих [то есть богатства земные]: согласно этому учению, когда те сойдут в Аид, их укладывают на ложе, устраивают пирушку для этих благочестивых людей и делают так, что они проводят все остальное время уже в опьянении, с венками на голове». Видимо, Мусею и Орфею удалось уверить «не только отдельных лиц, но даже целые народы, будто и для тех, кто еще в живых, и для тех, кто уже скончался, есть избавление и очищение от зла: оно состоит в жертвоприношениях и в приятных забавах, которые они называют посвящением в таинства; это будто бы избавляет нас от загробных мучений, а кто не совершал жертвоприношений, тех ожидают ужасы». Сам Сократ в «Государстве» высказывает мнение, что будущую жизнь следует всячески расписывать, дабы воины не боялись смерти; но не говорит, верит ли он, что она и на самом деле прекрасна.

В античности учение христианских философов следовало в основном Платону, а после XI века обратилось к

Аристотелю. Фома Аквинский (1225—1274), который был лучшим схоластом средневековья, и сегодня служит стандартом философской ортодоксии в римской католической церкви. Преподаватели учебных заведений, контролируемых Ватиканом, хотя и могут излагать системы Декарта или Локка, Канта или Гегеля, как воззрения, представляющие исторический интерес, должны разъяснять при этом, что единственно истинной системой является учение «ангельского доктора». Самое большее, что допускается, — это предполагать (как делает его переводчик), что Аквинат шутит, рассуждая, что же именно произойдет при воскрешении с телом каннибала, родители которого тоже были каннибалами. Ясно, что люди, которых каннибал и его родители съели, имеют преимущественное право на плоть, составляющую теперь его тело, так что, если каждый из них потребует своего, он окажется банкротом. Это — реальная трудность для верующих в воскрешение тела, утверждаемое апостольской верой. Ортодоксия интеллектуально ослабла: признаком этого является то, что она привержена догме и в то же время обращает в шутку серьезные проблемы, связанные с догмой. Насколько сильны до сих пор догматические представления, можно видеть из выдвигаемых в протестантских и католических странах возражений против кремации. Когда моего брата кремировали в Марселе, гробовщик сообщил мне, что из-за теологических предрассудков он до сих пор не сталкивался со случаями кремации. Видимо, считается, что телу труднее возродиться, если оно превратится в газ, а не останется на церковном кладбище. И хотя такой взгляд расценивается как ересь, его придерживаются даже самые ортодоксальные люди.

Душа и тело рассматриваются в схоластической философии как две субстанции. Понятие «субстанция» взято из грамматики, а грамматика выведена из более или менее бессознательной метафизики первобытных народов, определившей структуру наших современных языков. В предложениях есть субъект и предикат, и если одни слова могут быть и субъектом и предикатом, то другие (что неочевидно) могут служить только субъектом; эти слова — лучшим примером которых являются имена собственные — и есть «субстанции». Попросту говоря, это «вещи» или «личности» — если мы применяем идею субстанции к человеческим существам. Метафизическое понятие субстанции — лишь попытка придать точность тому, что здравый смысл имеет в виду под вещью или личностью.

Приведу пример. Мы можем сказать: «Сократ — мудрец»; «Сократ — грек»; «Сократ — учитель Платона» и т. д.; во всех этих утверждениях мы приписываем Сократу различные атрибуты. Слово «Сократ» везде имеет одинаковое значение; человек Сократ, таким образом, есть нечто отличное от его атрибутов — это то, чему атрибуты «принадлежат». Мы можем узнать вещь только по ее атрибутам; если бы у Сократа был близнец с теми же атрибутами, мы не смогли бы отличить их друг от друга. Тем не менее субстанция есть нечто отличное от суммы атрибутов. Это хорошо видно в учении о евхаристии. В пресуществлении атрибуты хлеба остаются, но субстанция становится телом Христовым. В период возникновения философии Нового времени все новаторы — от Декарта до Лейбница⁶² (исключая Спинозу) — изо всех сил старались доказать, что их учения согласуются с пресуществлением; церковные власти долго колебались, кому отдать предпочтение, но в конечном счете решили, что схоластика надежнее.

Таким образом, оказалось, что, кроме как в откровении, мы никогда не можем быть уверены, является ли сегодня некоторая вещь или личность тождественной другой, похожей на нее вещи или личности, виденной в другое время; мы рискуем попасть в вечную комедию ошибок. Под влиянием Локка был сделан шаг, на который сам он не отважился: его последователи стали начисто отрицать полезность понятия субстанции. О Сократе, говорили они, если о нем можно хоть что-нибудь знать, мы знаем по его атрибутам. Если вы знаете, где и когда он жил, на кого был похож, что делал и т. д., вы знаете все, что возможно; нет нужды предполагать какую-то совершенно невидимую сердцевину, которой принадлежат атрибуты. О том, что абсолютно и непознаваемо — причем непознаваемо именно по своей сути, — нельзя знать даже того, что оно существует.

В учениях Декарта, Спинозы и Лейбница концепция субстанции была сохранена: субстанция имеет атрибуты, но отличается от любого из них и от всех них, вместе взятых; той же концепции, хотя и с гораздо меньшим энтузиазмом, придерживался Локк. Она была отвергнута Юмом и постепенно исчезла из психологии и физики. Как это произошло, я расскажу чуть позже; а сейчас разберем теологические следствия этой доктрины и трудности, возникающие из ее отрицания.

Рассмотрим сначала тело. Пока оставалась в силе кон-

цепция субстанции, воскрешение тела означало восстановление субстанции, составлявшей это тело, когда оно жило на земле. Хотя субстанция могла претерпеть множество превращений, она сохраняла при этом самотождественность. Но если материя лишь совокупность атрибутов, то с изменением атрибутов должна пропасть и ее тождественность; нет смысла тогда говорить, что тело, воскреснув на небе, будет той же «вещью», что и когда-то на земле. Эта трудность, как ни странно, встречается и в современной физике. Атом и электроны подвержены внезапным преобразованиям, и то, что получается в результате, невозможно идентифицировать с тем, что имелось вначале. Каждый электрон есть лишь способ группировки наблюдаемых явлений и не обладает «реальностью», необходимой для сохранения тождества.

Отрицание «субстанций» имело очень серьезные последствия для понимания души. Они выявились, однако, не сразу, потому что, как считалось, в обновленном виде эта доктрина могла еще за себя постоять. Сначала, дабы избежать теологических ассоциаций, слово «душа» было заменено словом «разум». Затем стали употреблять слово «субъект», и оно все еще в ходу, особенно когда противопоставляют «субъективное» и «объективное». Следует поэтому кое-что сказать о «субъекте».

Очевидно, «я» является в каком-то смысле той же самой личностью, какой было и вчера, или иначе: если «я» видит человека и слышит его голос, то «я», которое видит, — то же самое, что и «я», которое слышит. Из этого был сделан вывод, что когда «я» что-нибудь воспринимает, оно является «субъектом», а воспринимаемая вещь — «объектом». Обнаружилось, правда, что о субъекте нельзя ничего знать: он воспринимает другие вещи, но не может воспринимать самого себя. Юм смело отрицал существование субъекта, но никто не мог с ним согласиться. Если нет субъекта, что же тогда бессмертно? Что же имеет свободу воли? Что грешит на земле и наказывается в аду? Эти вопросы остались без ответа. У самого Юма желания отыскивать ответы не было, а другим доставало его твердости.

На вопросы Юма попытался ответить Кант. Предложенное им решение посчитали глубоким — из-за его невнятности. В ощущении, говорил он, вещи действуют на нас, но наша природа заставляет нас воспринимать не вещи, как они существуют сами по себе, а нечто другое, являющееся следствием наших субъективных «добавок».

Самыми важными из них являются время и пространство. Согласно Канту, «вещи в себе» не существуют во времени или в пространстве, хотя наша природа заставляет нас видеть их такими. Эго (или душа), как «вещь в себе», также не находится во времени или пространстве, хотя в качестве наблюдаемого феномена кажется существующим и в том и в другом. То, что мы можем наблюдать в восприятии,— это отношение феноменального «я» к феноменальному объекту, но за тем и другим имеется реальное «я» и реальная «вещь в себе», которые никогда не могут наблюдаться. Зачем же тогда считать, что они существуют? Потому что это необходимо для религии и морали. Хотя наука и не может ничего знать о реальном «я», мы знаем, что у него есть свободная воля, что оно может быть добродетельным или грешным, что (хотя и не во времени) оно бессмертно и что кажущаяся несправедливость страданий добродетели здесь, на земле, должна быть вознаграждена небесными радостями. Опираясь на эти основания, Кант, считавший, что «чистый» разум не может доказать существования бога, полагал, что такое доказательство доступно для «практического» разума, поскольку существование бога — необходимое следствие наших интуитивных знаний о морали.

Философия не могла долго останавливаться на полпути, и критические разделы части учения Канта оказались более долговечными, чем попытки спасти ортодоксию. Философы вскоре увидели, что незачем допускать существование «вещи в себе», что это просто старая «субстанция» с ее выпяченной непознаваемостью. По теории Канта, «феномены», которые можно наблюдать, только кажутся, а реальность за ними есть нечто, о чем следовало бы знать лишь то, что оно существует, если бы нам не надо было принимать во внимание постулаты этики. Для последователей Канта — после того как предложенная им линия рассуждений достигла кульминации в работах Гегеля — стало очевидным, что «феномены» обладают любой мыслимой реальностью и нет нужды допускать высшую и непринимаемую реальность. Высшая реальность, конечно, возможна, но аргументы в пользу ее существования неубедительны, и поэтому она остается лишь одной из бесчисленных чистых возможностей, которые следует игнорировать, потому что они лежат за пределами нашего знания. А в сфере познаваемого для концепции субстанции (или ее модификации в виде субъекта и объекта) места нет. Наблюдаемые нами факты не заключают в себе такого

дуализма, и поэтому нет резона считать «вещи» или «личности» чем-то, что отличается от совокупности их черт.

Итак, современная философия не могла согласиться с концепцией субстанции. Другая трудность наметилась в связи с понятием причины.

Понятие причины использовалось теологией главным образом в учении о грехе. Грех считался атрибутом воли, а воля — причиной действия. Но воля сама по себе не могла быть результатом предшествующих причин: если бы это было так, то мы не могли бы отвечать за свои действия; следовательно, чтобы защитить понятие греха, необходимо было также, чтобы воля (по крайней мере, иногда) не имела причин, а сама служила бы причиной. Следствия из этого учения касались как ментальных явлений, так и отношений сознания и тела; некоторые из них со временем перестали казаться основательными.

Первая трудность возникла с открытием законов механики. В XVII веке выяснилось, что законы, подтверждавшиеся экспериментом и наблюдением, определяют движение материальных тел. Не было оснований делать исключения для тел животных и людей. Декарт заключил, что животные являются автоматами, но считал все же, что человеческая воля способна вызывать телесные движения. Дальнейший прогресс физики показал, что такого рода компромиссное решение невозможно, и последователи Декарта отказались от взгляда, будто сознание как-то влияет на материю. Они утверждали даже, что и материя не может воздействовать на сознание. Это привело к теории о параллельных рядах — ментальном и физическом, каждый из которых подчиняется своим собственным законам. Когда вы, встречая человека, говорите ему «здравствуй!», ваше решение сказать это принадлежит ментальному ряду; но движения губ, языка и гортани вызваны в действительности чисто механическими причинами. Сознание и тело сравнивали с двумя часовыми механизмами, каждый из которых имеет точный ход. Они быт в одно и то же время, хотя и не оказывают друг на друга никакого влияния. Если вы видите только одни часы, но знаете о существовании других по их бою, вы можете подумать, что те часы, которые вы видите, являются причиной боя других.

Недостатком этой теории — кроме ее неправдоподобности — было то, что она не допускала свободы воли. Между состояниями тела и состояниями сознания есть строгое соответствие, и если любое из них известно, то

другое можно вывести теоретически. Человек, знающий законы этого соответствия, а также законы физики, мог бы, если бы обладал достаточным запасом знаний и умений, предсказывать как события сознания, так и физические события. В любом случае ментальные воления остаются бесполезными, если не сопровождаются физическими следствиями. Законы физики определяют «здравствуй!», поскольку это физическое действие; и верить, что вы могли бы проявить волю и сказать «до свидания!», если предопределено, что на самом деле вы скажете обратное, — слабое утешение.

Неудивительно, что картезианское учение уступило место (во Франции XVIII века) чистому материализму, который учил, что человек полностью подчинен физическим законам. Воле в этой философии места не было, исчезло и понятие греха. Не существует души, и, следовательно, не существует бессмертия, которое принадлежит лишь атомам, временно соединившимся в человеческое тело. Считалось, что эта философия в какой-то мере ответственна за крайности французской революции, и после царства террора ее стали бояться. Вначале она вызывала ужас у тех, кто находился с Францией в состоянии войны, а затем, после 1814 года, ее стали опасаться и поддерживавшие правительство французы. Англия снова впала в ортодоксию, Германия восприняла идеализм последователей Канта. Позднее зародилось романтическое движение, превыше всего ценившее эмоции и не желавшее слышать о том, что человеческие действия управляются при помощи математических формул.

Тем временем люди, не любившие материализм, находили прибежище или в мистике, или в идее витальной силы: одни полагали, что наука никогда не сможет понять человеческое тело, другие заявляли, что она сделает это только в том случае, если привлечет к объяснению принципы, которые будут отличаться от химических и физических принципов. Эти взгляды не пользуются сегодня популярностью среди биологов, хотя последний взгляд все же имеет нескольких сторонников. Работа, проведенная в последнее время в эмбриологии, биохимии и органике, делает все более вероятным, что характеристики живой материи полностью объясняются действием химических и физических причин. Теория эволюции также внесла свой вклад в доказательство того, что принципы, применимые к животным, применимы и к человеческому телу.

Но вернемся к психологии и теории воли. Всегда счи-

талось, что многие воления, а возможно и большинство из них, имеют причины; однако ортодоксальные философы полагали, что, в отличие от причин, действующих в физическом мире, из этих причин следствия не вытекают с необходимостью. Простой акт воли создает возможность сопротивляться даже самым сильным желаниям, и потому стали думать, что, когда нами руководит страсть, наши действия не свободны, так как имеют причины; но есть способность, иногда называемая «разумом», а иногда «совестью», которая, если мы ей следуем, дает подлинную свободу. Таким образом, «подлинная» свобода, в отличие от пустой прихоти, заключается в послушном выполнении морального закона. Гегельянцы сделали еще один шаг и отождествили моральный закон с законом государства, так что истинная свобода состояла теперь в послушании полицейским властям. Правительствам эта философия пришлась по душе.

Придерживаться учения, что воля иногда не имеет причины, было, однако, очень трудно. Даже самые добродетельные поступки имеют какие-то мотивы. Человек может желать приятного богу, он может желать одобрения ближних или своего собственного, счастья других людей или облегчения их страданий. Любое из этих желаний может стать причиной доброго поступка, но если в человеке нет доброго желания, он не станет делать вещей, которые одобряются моральным законом. Сегодня мы знаем о причинах желаний гораздо больше, чем знали раньше. Иногда желания вызываются функцией желез внутренней секреции, иногда воспитанием в детстве, иногда забытыми ощущениями, иногда стремлением заслужить одобрение и т. д. В большинстве случаев желание имеет несколько различных причин. Ясно, что когда мы принимаем решение, за ним стоит определенное желание, хотя одновременно могут возникать и другие желания, которые заставляют нас принимать другое решение. В таких случаях, как говорил Гоббс, воля является «последним аппетитом» в размышлении о выборе. Таким образом, идея о полностью беспричинном акте воления не может быть оправдана. Последствия этого вывода для этики мы разберем в следующей главе.

По мере развития психологии и физики их традиционные понятия уступали место новым и более точным понятиям. Физика до самого последнего времени довольствовалась понятиями материи и движения; а материя, как бы ее ни определяли, оставалась все той же средневековой

«субстанцией». Понятия материи и движения не считаются сегодня вполне адекватными, а процесс исследования в теоретической физике стал в гораздо большей степени соответствовать требованиям научной философии. Психология также сочла необходимым отказаться от таких понятий, как «восприятие» и «сознание», поскольку выяснилось, что они не отвечают требованиям точности. Кратко разберем этот момент.

«Восприятие» поначалу кажется вполне ясным понятием. Мы «воспринимаем» Солнце и Луну, слышим произносимые слова, ощущаем твердость или мягкость вещей, запах тухлых яиц, чувствуем вкус горчицы. Во всем этом невозможно сомневаться; сомнению подлежит лишь описание этих вещей. Когда мы «воспринимаем» Солнце, то за этим восприятием стоит целый ряд причин, сначала действующих в лежащем между нами и Солнцем пространстве протяженностью в 93 миллиона миль, затем в глазном яблоке, зрительном нерве и в мозге. Последнее, «ментальное» событие, которое мы называем «видеть Солнце», не слишком походит на само Солнце. Солнце, подобно кантовской «вещи в себе», остается вне нашего опыта, и мы знаем о нем, если вообще знаем, только благодаря сложному выводу, который делаем на основании опыта «видения Солнца». Мы полагаем, что Солнце существует вне нашего опыта, потому что многие люди видят его в одно и то же время, а также потому, что такие вещи, как свет Луны, наиболее просто объяснить, если мы предположим, что свет Солнца достигает и тех мест, где нет наблюдателей. Но мы, разумеется, не «воспринимаем» Солнце в том смысле, в котором, как нам казалось, мы делали это до того, как осознали сложный физический механизм ощущения.

Вообще говоря, мы «воспринимаем» объект, когда что-то случается с нами: при этом основной причиной случившегося является сам объект, а характер того, что с нами происходит, позволяет нам делать о нем выводы как о вполне конкретном и определенном объекте. Когда мы слышим, как человек говорит, различия в звуке его голоса, которые мы слышим, соответствуют тем различиям, которые имеются, когда он произносит слова; среда составляет почти постоянную величину, и поэтому ее действием можно пренебречь. Подобно этому, когда мы видим рядом полоски красного и голубого цветов, мы вправе предположить, что между местами, из которых исходят красный и голубой цвета, имеется некоторое различие, хотя оно и не похо-

же на различие между ощущением красного и голубого цветов. Таким путем мы можем попытаться спасти понятие «восприятие», однако мы никогда не сможем сделать его точным. Среда всегда оказывает некоторый искажающий эффект: красное может казаться красным из-за тумана, а голубое может казаться голубым из-за того, что мы носим очки с голубыми стеклами. Чтобы говорить о природе объектов на основании опыта, который мы называем «восприятием», мы должны знать физику и физиологию органов чувств и обладать исчерпывающей информацией о том, что находится в пространстве между нами и объектом. Имея все эти сведения, мы можем извлечь абстрактную информацию об объекте, который «воспринимается». Но вся теплота и непосредственность, которые содержатся в слове «восприятие», исчезнут в этом процессе выведения, включающем сложные математические формулы. Когда объекты удалены — как, например, Солнце, — это совершенно очевидно. Но это столь же верно и в отношении того, что мы трогаем, обоняем, вкус чего мы ощущаем, поскольку «восприятие» таких вещей связано со сложными процессами, протекающими в нервной системе и в мозге.

Вопрос о сознании, видимо, более сложен. Мы говорим, что обладаем «сознанием», а палки и камни им не обладают; мы говорим, что находимся в сознании, когда бодрствуем, — но не во время сна. Мы, конечно, что-то имеем в виду, когда говорим все это; и мы имеем в виду что-то истинное. Но точно выразить это истинное — дело трудное. Оно требует других терминов.

Когда мы говорим, что мы «сознаем», то имеем в виду две вещи: во-первых, мы реагируем определенным образом на окружающее; во-вторых, обнаруживаем, смотря внутрь самих себя, некое качество в наших мыслях и чувствах, которого не находим в неодушевленных объектах.

Что касается нашей реакции на окружающее, то она заключается в осознании чего-либо. Если вы кричите «привет!», оборачиваются люди, а не камни. Вам известно, что когда вы сами оборачиваетесь, то делаете это потому, что услышали какой-то шум. Пока мы предполагаем, что люди «воспринимают» вещи внешнего мира, можно сказать, что в восприятии они «сознают» их. Мы можем сказать, что реагируем на стимулы, но это делают и камни, хотя стимулов, на которые реагируют камни, меньше. Следовательно, в том, что касается внешнего «восприятия», различие между нами и камнями является различием в степени.

Более важной частью понятия «сознание» является интроспекция. Мы не только реагируем на внешние объекты, но и знаем об этой реакции. Камень, думаем мы, не знает об этом, когда реагирует на стимулы; а если бы знал, то точно так же обладал бы «сознанием». Здесь также различие будет только в степени. Знать, что мы что-то видим, не составляет какого-то нового знания, которое у нас есть сверх и помимо видения — в том случае, если это не память. Если мы видим что-то и сразу после этого рефлектируем, рефлексия, кажущаяся интроспекцией, является на деле просто оперативной памятью. Могут сказать, что память — это явно «ментальное» явление, но и это не очевидно. Память — форма привычки, а привычка есть характеристика нервной ткани, хотя может встречаться и в других случаях: так, например, рулон бумаги вновь сворачивается, если его развернуть. Я не утверждаю, что эти соображения в полной мере раскрывают суть того, что неопределенно называется «сознанием»; вопрос о сознании сложный и потребовал бы целой книги. Я только хотел бы сказать, что понятие, кажущееся на первый взгляд точным, на самом деле не является таковым; и что научная психология требует другой терминологии.

Наконец, следует сказать, что старое разграничение души и тела испарилось не только из-за того, что у «материи» пропала ее твердость, но и потому, что «ум» перестал быть духовным. Порой многие еще полагают — а раньше так думали практически все, — что физические данные публичны, в том смысле, что видны всем, в то время как данные психологии имеют личный характер, поскольку добываются с помощью интроспекции. Различие здесь, однако, лишь в степени. Невозможно, чтобы два человека воспринимали один и тот же объект в одно и то же время, потому что из различия в их позициях следует различие в том, что они видят. Физические данные, если разобраться, имеют столь же личный характер, как и данные психологии. С другой стороны, квазипубличность, которой они как будто бы обладают, не является для психологии чем-то совершенно невозможным.

Факты, образующие отправной пункт этих наук, частично совпадают. Полоска цвета, которую мы видим, является фактом как для физики, так и для психологии. Физика выводит из него одни следствия в одном контексте, а психология — другие следствия и в другом контексте. В первом приближении можно сказать, что физика занимается причинными отношениями вне мозга, а психология — причин-

ными отношениями в самом мозге, исключая те отношения, которые благодаря внешнему наблюдению изучает физиолог. Физические и психологические данные — это события, которые в каком-то смысле все происходят в мозге. За ними тянется цепь внешних причин, которые изучаются физикой, и цепь внутренних следствий — воспоминания, привычки и т. д., — которые изучаются психологией. Но нет никакого фундаментального различия между этими отправными точками физического и психологического миров. Мы знаем о них меньше, чем полагали ранее, но достаточно, чтобы быть совершенно уверенными, что ни «душе», ни «телу» в современной науке места нет.

Остается выяснить, что следует из современных концепций физиологии и психологии для ортодоксальной веры в бессмертие.

Вера в то, что душа продолжает существовать после смерти тела, была, как мы видели, широко распространена среди христиан и нехристиан, цивилизованных людей и варваров. У евреев во времена Христа в бессмертие верили фарисеи⁶³, а саддукеи⁶⁴, придерживавшиеся более древних традиций, в это не верили. В христианстве вера в жизнь вечную всегда имела очень большое значение. Согласно римской католической вере, одни люди испытывают радость на небесах после очищающих страданий в чистилище, другие же — нескончаемые мучения в аду. Современные либеральные христиане часто склоняются к тому, что ад не вечен; после состоявшегося в 1864 году Тайного совета, решившего, что данную точку зрения нельзя считать наказуемой, этого воззрения стали придерживаться многие священники англиканской церкви. Но до середины XIX века очень немногие христиане сомневались в реальности вечного наказания. Страх перед адом был и все еще остается источником серьезнейшего беспокойства, отнюдь не способствующего уютной вере в бессмертие души. Спасение других людей от ада считалось мотивом, который оправдывал любые преследования, ведь еретик, вводя других людей в заблуждение, мог навлечь на них проклятие; и никакие пытки не считались чрезмерными, если их применяли для предупреждения столь ужасного результата. Ибо когда-то все христиане, за исключением незначительного меньшинства, верили, что ересь несовместима со спасением.

Крушение веры в ад не было результатом каких-то новых аргументов или следствием влияния науки, оно произошло из-за уменьшения в XVIII — XIX веках всеоб-

щей свирепости. Незадолго до французской революции тот же процесс привел во многих странах к отмене юридически узаконенных пыток, а в начале XIX века — к реформе дикого и позорного для Англии уголовного права. Сегодня даже те, кто все еще верит в ад, считают, что число осужденных на вечные муки значительно меньше, чем предполагалось. Наши страсти находят сегодня выход не в теологии, а в политике.

Любопытно, что, по мере того как вера в ад ослабевала, теряла свою отчетливость и вера в рай. И хотя райская жизнь все еще остается важной частью христианской ортодоксии, в современных дискуссиях о ней говорится гораздо меньше, чем, например, о свидетельствах божьего промысла в эволюционном процессе. Сегодня аргументы в пользу религии больше говорят о ее роли здесь, на земле, чем о связи с жизнью вечной. Вера в то, что земная жизнь является лишь подготовкой для жизни иной, еще недавно оказывавшая значительное влияние на мораль и поведение, перестала ныне существенно влиять даже на тех, кто ее сознательно не отбросил.

Не очень ясно, что может сказать о бессмертии наука. Существуют, между прочим, доказательства жизни после смерти, которые, во всяком случае в своей интенции, являются научными, — я имею в виду аргументы, основанные на изучении психологических феноменов. У меня нет достаточных знаний, чтобы судить об уже имеющихся на этот счет данных, не исключено, однако, что они могли бы убедить вполне здравомыслящих людей. Тем не менее здесь требуются кое-какие оговорки. Во-первых, эти данные в лучшем случае доказывают только то, что мы переживаем смерть, но не факт вечной жизни. Во-вторых, сам предмет вызывает сильные эмоции, и очень трудно верить свидетельствам даже самых честных людей; немало лжесвидетельств было во время войны, это неизменно случается и при значительных общественных потрясениях. В-третьих, поскольку тезис о бессмертии души не является для нас очевидным, нам нужны более убедительные данные о выживании, чем в том случае, когда мы заранее убеждены в правдоподобии этой гипотезы. Даже самые рьяные спиритуалисты не имеют такого количества данных о выживании, как историки, которые могут доказать, что ведьмы заключали договоры с дьяволом; хотя вряд ли кто-нибудь сегодня будет считать свидетельства о таких событиях заслуживающими внимания.

Вся трудность для науки состоит в том, что не сущест-

вует, видимо, такого предмета, как душа или «я». Как мы видели, душа и тело не могут более считаться двумя субстанциями, имеющими ту континуальность во времени, которую метафизики считали логически связанной с понятием субстанции. Нет оснований допускать в психологию и «субъекта», который в восприятии соприкасается с «объектом». До недавних пор думали, что материя бессмертна, но теперь физика от этого отказалась. Атом теперь считается просто удобным способом группировки определенных событий; до какого-то момента удобно думать об атоме как о ядре с сопровождающими его электронами; электроны в один момент времени не совпадают с электронами в другой момент времени; однако ни один современный физик не считает, что они «реальны». Пока верили в вечную материальную субстанцию, было просто доказывать, что и сознание должно быть вечным; но этот аргумент, который и всегда-то был не слишком убедительным, стал теперь совершенно непригодным. Имея на то достаточные основания, физики свели атом к ряду событий; по столь же веским основаниям психологи полагают, что сознание не имеет тождественности единой континуальной «вещи», но представляет собой ряд тесно связанных событий. Вопрос о бессмертии, следовательно, превратился в вопрос о том, связаны ли события, происходящие с живым телом, с другими событиями, которые имеют место после того, как тело умирает.

Прежде чем ответить на этот вопрос, мы должны решить, какова же связь событий, которая образует ментальную жизнь человека. Очевидно, важнейшей из этих связей является память: вещи, которые, я помню, случились со мной. И если я могу вспомнить о каком-нибудь событии, а вместе с ним и еще о чем-то, то это «еще что-то» также случилось со мной. Можно возразить, что два человека могут помнить об одном и том же, но это не так: не существует людей, которые наблюдали точно одно и то же, ибо их позиции должны были различаться. Не могли они обладать и одинаковыми слуховыми, тактильными и вкусовыми ощущениями. Мой опыт может быть очень похожим на опыт другого человека, но он всегда чем-то отличается от него. Опыт каждого человека имеет личный характер, и когда он состоит в воспоминании другого опыта, считается, что он принадлежит той же самой «личности».

Есть и другое определение личности, которое берет за основу тело. Сложно определить, что же именно образует тождественность в живом теле в различные моменты вре-

мени, однако допустим, что такое определение у нас уже имеется. Допустим также, что всякий известный нам «ментальный» опыт связан с живым телом. Мы можем тогда определить «личность» как ряд ментальных событий, связанных с некоторым данным телом. Это вполне законное определение. Если тело Джона Смита совершило убийство и полиция подвергает это тело аресту, то личность, обитающая в теле во время ареста, и является убийцей.

Эти два способа определения понятия «личности» сталкиваются в том случае, когда мы имеем дело с раздвоением личности. То, что кажется одной личностью, на самом деле субъективно расщеплено на две: иногда ни одной из этих личностей неизвестно о существовании другой, иногда одна знает другую. В случаях, когда ни одной из них ничего не известно о другой, существуют две личности — если пользоваться определением через память; но если пользоваться определением через тело, то личность только одна. Имеются степени раздвоения, такие, как рассеянность, гипноз и лунатизм. Это затрудняет определение личности через память. Впрочем, оказывается, что забытое можно вспомнить под гипнозом или пройдя курс психоанализа; так что, возможно, трудность не является непреодолимой.

Наряду с памятью в личность входят другие элементы, более или менее аналогичные ей: например, привычки, сформированные прошлым опытом. Там, где есть жизнь, события могут образовывать привычки, и именно этим «опыт» отличается от просто события. Животное, а тем более человек образованы опытом, чего нельзя сказать о мертвой материи. Если событие причинно связано с другим событием и это приводит к формированию привычки, то эти два события принадлежат той же самой личности. Это более широкое определение, чем определение через память; оно включает все, что содержится в определении через память, а также многое другое.

Если мы хотим верить в жизнь личности после смерти тела, мы должны допустить, что имеется непрерывный ряд воспоминаний, или же привычек, так как в противном случае нет оснований полагать, что продолжается та же самая личность. Но здесь начинаются трудности физиологического порядка. И привычка и память возникают вследствие воздействий на тело, особенно на мозг; формирование привычки аналогично образованию речного русла. Смерть и разложение прекращают процесс воздействия на тело, порождающий привычки и память, и трудно понять,

каким образом, если не чудом, они могут быть перенесены в тело, в котором мы будем обитать в жизни иной. Если нам суждено стать бестелесными духами, трудности только возрастают. И я сомневаюсь, что современные взгляды на материю допускают логическую возможность существования бестелесного духа. Материя есть лишь определенный способ группировки событий; поэтому там, где есть события, есть и материя. Если непрерывность личности при жизни тела зависит от привычек, то она должна также зависеть от непрерывности тела. Перенести личность на небеса, не нарушив ее тождественности, так же трудно, как перенести туда речной поток.

В сущности своей личность — это организация. Личность образуют некоторые события, соединенные определенными отношениями. Группировка осуществляется с помощью причинных законов, связанных с формированием привычек (включая память), и причинных законов, связанных с телом. Если это верно — а имеются веские основания считать, что дело обстоит именно так, — то ожидать, что личность сохраняется после распада мозга, столь же нелепо, как ожидать, что крикетный клуб будет существовать после того, как все его члены сойдут в могилу.

Я не стану утверждать, что мои доводы окончательны. Невозможно предвидеть будущее науки, особенно психологии, которая только начинает становиться научной дисциплиной. Возможно, психологическая причинность и не будет связана с телом. Но сегодняшнее состояние психологии и физиологии не допускает веры в бессмертие, а те аргументы, которые здесь возможны, доказывают, что личность, скорее всего, исчезает вместе со смертью тела. Мы можем сожалеть о том, что не останемся в живых, однако приятно сознавать, что все мерзавцы, маньяки и погромщики тоже прекратят свое существование. Можно возразить, что они могли бы со временем исправиться, но я в этом очень сомневаюсь.

IX. НАУКА И ЭТИКА

Мнение о недостаточности научного знания опирается на тот факт, что науке нечего сказать о «ценностях». С этим я согласен; но я не соглашусь с выводом, что этика провозглашает истины, которые наука не может ни доказать, ни опровергнуть. Поскольку общего мнения по вопросам морали нет, должен подчеркнуть, что все дальнейшее —

мои личные убеждения, и я ни в коем случае не хотел бы, чтобы их принимали за точку зрения науки.

По традиции этику делят на две части: первая занимается моральными нормами, вторая изучает вопрос о том, что есть благо. Нормы поведения, многие из которых происходят из ритуала, играют громадную роль в жизни дикарей и первобытных народов. Запрещается есть из тарелки, которая принадлежит вождю, или варить козленка в молоке матери; надлежит совершать жертвоприношения богам, которые на определенной ступени выступают в человеческом обличье. Другие моральные правила, такие, как запрещение убивать и воровать, более полезны в социальном отношении и сохраняются даже после того, как теологические системы, с которыми они были первоначально связаны, приходят в упадок. Но по мере развития рефлексии внимание все больше начинают обращать не на правила, а на состояния сознания. Истоки этого лежат в философии и мистической религии. Всем известны места в «Пророках» и евангелиях, где чистосердечие ставится выше педантичного исполнения законов; знаменитая хвала св. Павла милосердию, или любви, учит тому же. Этот принцип исповедуют все знаменитые мистики — христианские и нехристианские, для которых ценно именно состояние сознания, из которого, как они считают, следует и правильное поведение; в то же время, по их мнению, моральные правила носят внешний характер и недостаточно учитывают возможные жизненные обстоятельства.

Нужда во внешней регламентации поведения отпала с появлением веры в «совесть», имеющей особое значение в протестантской этике. Считается, что бог открывает каждому человеческому сердцу, что правильно и что неправильно, и во избежание греха мы должны слушаться только внутреннего голоса. Эта теория, однако, наталкивается на трудности: во-первых, разным людям совесть говорит разное; во-вторых, совесть имеет вполне земные причины, что стало понятно из исследований бессознательных механизмов психики.

Совесть Георга III, например, говорила ему, что он не должен позволять эмансипации католиков, ибо если он это сделает, то нарушит клятву, данную при коронации; однако монархи после него были не столь щепетильны. Совесть приводит одних людей к тому, что они начинают осуждать борьбу бедных с богатыми; других людей она заставляет осуждать капиталистическую эксплуатацию.

Одному человеку она говорит, что он должен защищать свою страну в случае нападения врагов, а другому — что всякое участие в военных действиях есть зло. Во время войны представители власти, не слишком хорошо разбиравшиеся в этике, обнаружили, что совесть — весьма запутанная материя, и вынуждены были принять несколько странных решений: например, они решили, что человек может сам не воевать, но должен пойти работать в поле и высвободить тем самым рабочие руки для того, чтобы на войну забрали другого человека. Они считали также, что хотя совесть может относиться с неодобрением к войнам вообще, она не может не одобрять той конкретной войны, в которой участвует Англия. Люди, считавшие по каким-то причинам войну злом, вынуждены были формулировать свою позицию в терминах этой примитивной и ненаучной концепции «совести».

Причины того, что голос совести говорит разным людям разные вещи, кроются в происхождении самой совести. В детстве одни наши действия одобряются, а другие нет; постепенно с некоторыми действиями начинают ассоциировать удовольствие или неудовольствие. Впоследствии мы можем и забыть о том, что нас воспитывали, но все же останется чувство неудовольствия по отношению к одним действиям, в то время как другие будут сиять для нас светом добродетели. Для самонаблюдения эти чувства загадочны, поскольку вызвавшие их обстоятельства уже забыты, и их начинают приписывать внутреннему голосу. Но в действительности совесть является плодом воспитания, и ее можно формировать так, как этого хочется воспитателям. Поэтому, хотя освобождение этики от внешних моральных правил и желательно, этого вряд ли можно достигнуть с помощью чувства совести.

Философы избрали иной путь и придумали понятие блага, под которым имеется в виду (грубо говоря) то, что мы желаем само по себе, а не из-за его последствий (или, если эти философы — теисты, то, что приятно богу). Большинство людей согласятся, что счастье более предпочтительно, чем несчастье, дружелюбие предпочтительнее вражды, и т. д. Моральные правила, согласно этому взгляду, верны, если служат тому, что является благом как таковым. Запрещение убийства можно в большинстве случаев оправдать ссылкой на благие последствия этого правила, но практику сожжения вдов на погребальных кострах мужей оправдать невозможно. Поэтому следует сохранить первое правило, но не второе. Однако и наилучшие

моральные правила предполагают исключения, поскольку нет таких действий, которые бы всегда имели дурные последствия. Итак, действие морально в трех случаях: 1) если оно согласуется с принятым моральным кодексом; 2) если за ним может скрываться искреннее и благое намерение; 3) если оно может вести к благим последствиям. Последний критерий, однако, не включается, как правило, в традиционные системы морали. Согласно ортодоксальной теологии, предательство Иуды Искарриота имело благие последствия, поскольку было необходимо для искупления, однако само по себе оно от этого благим не стало.

В вопросе о том, что есть благо, мнения философов сильно расходятся. Одни считают, что благо — в познании бога и любви к нему; другие — во всеобщей любви; третьи — в том, чтобы радоваться красоте, а иные ищут его в удовольствии. Из того, как мы определим благо, вытекает все остальное в этике, ибо мы должны в своих действиях творить как можно больше блага и соответственно как можно меньше зла. Например, следует ли высшую меру наказания применять за воровство, или только за убийство, или же ее вообще не следует применять? Иеремия Бентам⁶⁵, считавший, что благо — в удовольствии, занимался разработкой уголовного кодекса, который бы в наибольшей степени способствовал удовольствию; он пришел к заключению, что законы, существовавшие в его время, должны быть значительно смягчены.

Но когда мы пытаемся уточнить, что же имеется в виду под «благом», то наталкиваемся на серьезные трудности. Мнение Бентама, что благо — это удовольствие, вызвало яростное сопротивление; эту точку зрения даже называли свинской философией. Ни Бентам, ни его оппоненты не смогли, впрочем, доказать, что их взгляды верны. В научном споре возможен обмен мнениями, и в конце концов одна из спорящих сторон оказывается в лучшем положении или, если этого не случается, проблема остается нерешенной. Но в вопросе о том, что же считать подлинным благом, не может быть победителей: каждая из спорящих сторон возбуждает собственные эмоции и пользуется риторическими приемами, которые имеют целью вызвать похожие эмоции у других.

Возьмем, к примеру, вопрос, который оказался важным с политической точки зрения. Бентам считал, что удовольствие одного человека имеет такую же этическую значимость, как удовольствие другого человека, при усло-

ви, что количество этого удовольствия одинаково в обоих случаях; на этом основании он выступил в защиту демократии. Ницше, наоборот, полагал, что только великого человека можно считать значимым, а остальная масса человечества служит лишь средством для достижения его благосостояния. Ницше взирал на обычных людей, как на животных, и считал оправданным использование их для блага сверхчеловека, а не для их собственного блага. Это воззрение с тех пор служит для оправдания борьбы с демократией. Здесь мы имеем дело с резким расхождением во взглядах, которое имеет практическую значимость, но у нас нет абсолютно никаких научных или интеллектуальных средств, с помощью которых можно было бы убедить одну из партий, что другая права. Вообще-то людей переубеждать можно, но применять при этом следует не интеллектуальные, а эмоциональные доводы.

Защитники религии решительно заявляют, что вопрос о ценностях — то есть о том, что является благом как таковым, не зависящим от последствий, — выходит за пределы науки. Думаю, что они правы; но я добавил бы, что вопрос о ценностях вообще находится за пределами знания. Другими словами, когда мы утверждаем, что та или иная вещь имеет ценность, то даем выход нашим эмоциям, но ничего не говорим о фактах, природа которых не зависит от наших к ним чувств. Поясню это через анализ концепции «блага».

Очевидно, что «добро» и «зло» каким-то образом связаны с «желанием»: то, чего все мы желаем, является добром, а то, чего все мы опасаемся, является злом. Если бы желания каждого из нас находились в согласии, не было бы и проблемы. Но, к сожалению, они вступают в конфликт. Если я говорю: «Благо — это то, чего я хочу», то мой ближний может сказать: «Нет, благо — это то, чего я хочу». Этика является попыткой — вряд ли, впрочем, успешной — избежать этой субъективности: с ее помощью я пытаюсь доказать своему ближнему, что большего уважения достойны мои желания, а не его. Если я хочу свободно передвигаться и нарушать границы чужих владений, мне нужно апеллировать к безземельным жителям района; но ближний мой со своей стороны будет апеллировать к землевладельцам. Я скажу: «Какая польза от красоты сельской местности, если никто ее не видит?» Он ответит: «Какая красота останется, если разрешить бродягам ходить по ней ногами?» Каждый пытается

обеспечить себе союзников, доказывая, что его желания согласуются с желаниями других людей. Когда это невозможно, как, например, в случае со взломщиком, в действие вступает общественное мнение, причисляющее такого человека к разряду грешников.

Таким образом, этика тесно связана с политикой: этика — это попытка навязать индивидам желания некоторой группы; или же, наоборот, это попытка индивида навязать свои желания некоторой группе. Последнее, разумеется, возможно только тогда, когда желания этого индивида не слишком противоречат общим интересам: взломщик вряд ли сможет убедить людей, что он приносит им благо, — хотя плутократы делают подобные попытки и часто достигают успеха. Когда наши желания направлены на вещи, которыми могут наслаждаться все, разумно предположить, что другие люди не станут с нами из-за них ссориться: так, философу, ценящему истину, добро и красоту, кажется, что он не просто выражает свои мнения, но указывает путь всему человечеству. В отличие от взломщика, философ верит, что его желания направлены на что-то, имеющее надиндивидуальную ценность.

Этика — это попытка придать всеобщую значимость некоторым нашим желаниям. Я говорю лишь о «некоторых желаниях», потому что в отношении многих желаний это совершенно исключено. Человек, который делает деньги на бирже, пользуясь при этом какой-то секретной информацией, не желал бы, чтобы другие были столь же хорошо осведомлены. Истина (в той мере, в какой он ее ценит) является для него личной собственностью, а не общечеловеческим благом, как для философа. Философ, правда, может опуститься до уровня биржевого маклера, что и происходит, когда он начинает требовать установления приоритета в каком-нибудь открытии. Однако по своей чисто философской способности он желает одного — наслаждаться созерцанием истины. Делая это, он нисколько не мешает другим, желающим делать то же самое.

Задача этики состоит в том, чтобы создавать впечатление, будто наши желания обладают всеобщей значимостью. Решать ее можно двумя способами — с позиции законодателя и с позиции проповедника. Рассмотрим сначала позицию законодателя.

Предположим, что законодатель является незаинтересованным лицом. Другими словами, когда одно из желаний законодателя начинает затрагивать его личные интересы, он не позволяет этому желанию влиять на законообра-

зование. Но у него есть другие желания, которые кажутся ему безличными. Он может верить в упорядоченную иерархию — от короля до крестьянина или от владельца шахты до трудяги, в кожу которого въелась угольная пыль. Он может быть убежден, что распространение знаний в низших классах грозит обществу опасностью. И так далее, и тому подобное. Тогда он постарается составить такой кодекс законов, чтобы поведение, способствующее достижению желаемых целей, находилось в возможно большем согласии с этими его личными убеждениями; он установит систему моральных предписаний, которая при успешном действии заставит людей чувствовать себя порочными, если они будут преследовать цели, которые отличаются от его собственных *. Таким образом, «добродетель» поступает (на деле, а не в субъективной оценке) в услужение к законодателю — в той мере, в какой он хочет придать своим желаниям всеобщий характер.

Позиция и метод проповедника, разумеется, отличаются от позиции и метода законодателя, потому что проповедник не управляет государством и не может поэтому приводить желания других людей в согласие со своими собственными желаниями. Единственный метод, который он использует, состоит в том, чтобы попытаться вызвать в других желания, которые сам испытывает; и с этой целью проповедник взывает к эмоциям. Так, Рескин⁶⁷ заставил людей полюбить готическую архитектуру с помощью своей ритмической прозы; «Хижина дяди Тома» способствовала осуждению рабства, заставляя людей вообразить самих себя рабами. Убедить кого-либо в том, что нечто является добром (или злом) как таковым, а не просто из-за своих последствий, можно лишь с помощью искусства управления чувствами — здесь не нужны аргументы и факты. В любом случае умение проповедника состоит в том, что он вызывает в других людях эмоции, которые походят на его собственные — или не походят, если он лицемерит.

Когда человек говорит: «Это хорошо само по себе»,

* Возьмем следующий совет современника Аристотеля⁶⁶ (китайца, а не грека): «Правитель не должен слушать тех, кто верит, что люди могут иметь свои собственные мнения и что индивид имеет значение. Такие учения заставляют людей уходить в тихие места и скрываться в пещерах и горах, и там поносить существующее правительство, издеваться над властями предержащими, преуменьшать значение должностей и жалований, презирать всех занимающих официальные посты» (Waley. *The Way and its Power*, p. 37).

кажется, будто он что-то утверждает. Его суждения напоминают по форме такие суждения, как «это квадратное» или «это сладкое». На самом деле он имеет в виду следующее: «Хочу, чтобы все этого желали». Поэтому его слова можно истолковать только в одном смысле — они «утверждают» его личное желание. Желание носит личный характер, но то, что при этом желается, является всеобщим. Думаю, что именно эта связь единичного и всеобщего породила столько путаницы в этике.

Видимо, для ясности следует различать этическое суждение и того, кто его произносит. Если я говорю: «Все китайцы — буддисты», то это можно опровергнуть, предъявив китайца-христианина или китайца-мусульманина. Если я говорю: «Я верю, что все китайцы — буддисты», то это можно опровергнуть только одним способом, а именно, доказав, что я сам не верю тому, что говорю; ибо то, что я утверждаю, касается только моего личного состояния сознания. Поэтому, если философ говорит: «Красота есть добро», я могу истолковать его слова как «наверное, все любят красоту» (что соответствует предложению: «все китайцы — буддисты»), или как «я хочу, чтобы все любили красоту» (что соответствует предложению: «Я верю, что все китайцы — буддисты»). Первое предложение не содержит в себе утверждения, но выражает желание; и поскольку оно ничего не утверждает, то логически невозможно, чтобы существовали свидетельства (в его пользу либо против него), позволяющие установить, истинно оно или ложно. Второе предложение не просто выражает желание, но содержит и утверждение, которое, однако, касается состояния ума философа, и опровергнуть его можно только в том случае, если мы сможем показать, что у этого философа нет такого желания. Второе предложение принадлежит тем самым не этике, а психологии или биографии. Первое предложение, которое является подлинным этическим суждением, выражает желание чего-то, но ничего не утверждает.

Этика, если наш анализ справедлив, не содержит никаких утверждений — ни истинных, ни ложных, но состоит из желаний общего характера, желаний всего человечества. Наука может обсуждать их причины и средства удовлетворения, но, занимаясь установлением истины и лжи, сама этических суждений не содержит.

Изложенная теория трактует ценности с «субъективной» точки зрения: если у людей разные ценности, то их несогласие есть вопрос не истины, но вкуса. Когда один

человек говорит: «Устрицы хороши», а другой: «Думаю, что они никуда не годятся», спорить им не о чем. По нашей теории, вкусами обуславливаются все различия в ценностях, хотя мы и привыкли к мнению, что с предметами, которые кажутся нам более возвышенными, чем устрицы, дело обстоит иначе. Главным доводом в пользу субъективного подхода является полная невозможность найти какие-то аргументы, подтверждающие внутреннюю ценность объектов. Если бы на этот счет было всеобщее согласие, мы могли бы считать, что определяем ценности при помощи интуиции. Мы не можем доказать дальтонику, что трава зеленая, а не красная. Но имеются различные способы убедить его в том, что он лишен способности распознавать цвета, которой обладает большинство людей; в отношении ценностей, однако, таких способов убеждения нет, а разногласия здесь встречаются гораздо чаще. И поскольку нельзя даже вообразить себе способа, каким можно было бы решить вопрос о ценностях, мы вынуждены заключить, что дело здесь не в объективной истине, а во вкусах.

Из этого учения следует ряд важных выводов. Во-первых, из него следует невозможность «греха», в смысле чего-то абсолютного: то, что один человек называет грехом, другой назовет добродетелью, и хотя они могут на этом основании повздорить, никто из них не сможет убедить другого в своей правоте. Наказание нельзя оправдать тем, что преступник «порочен», оправдать его можно только тем, что поведение преступника нежелательно для других людей. Ад, как место наказания грешников, становится явно нерациональной идеей.

Во-вторых, становится сомнительной трактовка ценностей, принятая среди тех, кто верит в космическое провидение. Их аргумент состоит в том, что, поскольку некоторые появившиеся в результате эволюции вещи являются благими, в мире должна присутствовать какая-то замечательная (в этическом смысле) цель. На языке субъективного подхода этот аргумент звучал бы так: «Некоторые вещи в мире нам нравятся, и, следовательно, их должно было создать существо, обладающее нашими вкусами, которое, поэтому, мы любим и которое, следовательно, является благом». Но кажется вполне очевидным, что существа, обладающие чувствами приязни и неприязни, должны что-то любить в своем окружении, ибо в противном случае жизнь показалась бы им невыносимой. Наши ценности эволюционировали вместе со всем прочим, что нас составляет; и из того факта, что эти ценности именно

такие, какие они есть, нельзя ничего заключить относительно назначения человека.

Те, кто верят в «объективность» ценностей, любят порассуждать о том, что субъективизм ведет к аморальности. Мне это кажется просто логической ошибкой. Есть некоторые частные этические следствия из учения о субъективных ценностях, среди них, к примеру, отрицание идей о «возмездии» и «грехе». Но более общие следствия, такие, как отказ от всякого чувства морального долга, из этих взглядов не выводятся. Моральное обязательство, если оно влияет на поведение, опирается не только на веру, но и на желание. Могут сказать, что желание — это желание быть «благим» (в том смысле, который я отрицаю). Если мы проанализируем это желание «быть благим», то увидим, что оно сводится к желанию получить одобрение или же — к желанию действовать так, чтобы получить некоторые желаемые результаты. У нас есть желания, которые не являются чисто личными, и если бы у нас их не было, наше поведение обуславливалось бы одним только страхом перед неодобрением, и никакое этическое учение не смогло бы на него повлиять. Жизнь, которой большинство из нас восхищается, связана с великими безличными желаниями. Такие желания могут быть вдохновлены примером, образованием и знанием, но никак не абстрактной верой в то, что они благи; им не может мешать и анализ того, что имеется в виду под словом «благо».

Размышляя о человечестве, мы желаем, чтобы оно было счастливым, здоровым, умным или воинственным и т. д. На любом из этих желаний, если они сильны, можно выстроить свою особую мораль; но если у нас нет всеобщих желаний, наше поведение, какой бы ни была этика, будет служить социальным целям лишь тогда, когда личный интерес и интересы общества находятся в гармонии. Целью мудрых общественных установлений является создание такой гармонии; что касается остального, то, как бы мы ни определяли понятие «ценности», мы все равно будем зависеть от существования безличных желаний. Когда вы встречаете человека, с которым у вас имеются фундаментальные этические разногласия, — например, вы думаете, что все люди равны, а он считает, что значение имеет лишь один какой-то класс, — вряд ли будет играть хоть какую-то роль то, что вы верите не в субъективные, а в объективные ценности. Вы сможете повлиять на его поведение в том случае, если вам удастся повлиять на

его желания; если вы добьетесь в этом успеха, то его этика изменится, если нет — то нет.

Некоторые люди думают, что если всеобщее желание, например желание счастья человечества, не имеет санкции абсолютного блага, то оно иррационально. Такое мнение — результат сохраняющейся веры в объективные ценности. Желание само по себе не может быть ни рациональным, ни иррациональным. Оно может вступать в конфликт с другими желаниями и приводить к несчастью; оно может также вызывать сопротивление в других людях и оставаться неудовлетворенным. Но его нельзя считать «иррациональным» по той лишь причине, что у него нет «оснований». Мы можем желать А, потому что это средство для достижения В, но в конце концов мы должны прийти к чему-то, чего мы желаем, не имея на то причин; однако оно не становится из-за этого иррациональным. Все этические системы воплощают желания тех, кто их проповедует, хотя факт этот и скрыт за словесным туманом. В действительности наши желания носят более общий и менее эгоистический характер, чем воображают многие моралисты; если бы это было не так, никакая этическая теория не смогла бы повлиять на моральное совершенствование. И все-таки не этическая теория, а развитие великих и благородных желаний, ум, счастье и свобода от страха приведут людей к тому, чтобы поступать в согласии со всеобщим счастьем человечества. Каким бы ни было наше определение «блага», те, кто не желают счастья человечеству, не станут ему и способствовать, в то время как те, кто желают его, будут делать все возможное для его достижения.

Наука не решает вопроса о ценностях, но происходит это потому, что такого рода вопрос вообще не решается с помощью интеллекта. Ценность не имеет отношения к истине или лжи. Знание можно получить лишь с помощью научных методов, и поэтому невозможно знать о том, что наука в принципе не способна обнаружить.

ЕСТЬ ЛИ ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ?

Прежде чем обсуждать вопрос о том, продолжаем ли мы существовать после смерти, следует выяснить, в каком смысле человек является той же самой личностью, какой был вчера. Философы считали, что есть определенные субстанции — душа и тело, и каждая из них непрерывно существует изо дня в день; что душа, будучи сотворенной, продолжает существовать во веки веков, в то время как тело временно прекращает свое существование по причине смерти, до тех пор, пока не происходит воскресения.

В том, что касается жизни, которую мы наблюдаем сегодня, это учение совершенно ложно. Вещество тела постоянно изменяется в процессе питания и изнашивания. Даже если бы этого не происходило, атомы не существуют как что-то непрерывное. Бессмысленно говорить: это тот же самый атом, что и существовавший несколько минут назад. Непрерывность человеческого тела есть вопрос внешнего облика и поведения, а не субстанции.

То же самое относится к сознанию. Мы думаем, чувствуем и действуем; но не существует, в дополнение к мыслям, чувствам и действиям, какой-то чистой сущности — сознания или души, — которая делает эти вещи или с которой все это происходит. Непрерывность человеческого сознания есть непрерывность привычки и памяти: вчера был человек, чувства которого я помню, и этого человека я считаю самым собою вчерашним; но в действительности «я вчерашний» — только определенные состояния сознания, которые сейчас вспоминаются, и их следует считать принадлежностью той личности, которая их припоминает в настоящее время. Все, что образует личность, суть ряд восприятий, связанных памятью и определенного рода подобиями, которые мы называем привычкой.

Поэтому если мы хотим верить, что человек живет после смерти, то мы должны допустить, что память и при-

вычки, которые образуют его личность, будут воспроизводиться в новых обстоятельствах.

Никто не может доказать, что этого не случится. Но, как легко видеть, это весьма маловероятно. Наши воспоминания и привычки связаны со структурой мозга, почти так же, как связана река со своим руслом. Вода постоянно меняется, но река продолжает течь в том же направлении, потому что прежнее течение образовало канал. Подобно этому, предыдущие события образовали канал в мозге, и наши мысли текут по этому руслу. В этом причина памяти и привычек сознания. Но мозг и его структура разрушаются со смертью, и память, видимо, тоже должна разрушаться. Нет оснований считать иначе — как не приходится ожидать сохранения старого русла, после того как землетрясение воздвигло на месте долины гору.

Всякая память и, следовательно, все явления сознания зависят от свойства, присутствующего в некоторых материальных структурах, но другим структурам не свойственного или свойственного лишь в малой степени. Это — свойство образовывать привычки в результате частых и повторяющихся событий. Например: яркий свет заставляет зрачок сокращаться, и, если вы будете регулярно производить вспышку перед глазами человека и одновременно ударять в гонг, в конце концов одного лишь гонга будет достаточно для сокращения зрачков. Этот факт касается мозга и нервной системы, иначе говоря, определенной материальной структуры. Мы обнаружим, что точно такие же факты объясняют наши ответные реакции на язык и его использование, на наши воспоминания и вызываемые ими эмоции, на наши моральные или аморальные привычки — фактически на все, что образует нашу личность, за исключением той части, которая определяется наследственностью. Наследственные свойства передаются нашим потомкам, но не могут остаться у индивида после распада тела. Таким образом, как наследственные, так и приобретенные свойства личности связаны, насколько нам известно, с характеристиками определенных телесных структур. Все мы знаем, что память можно стереть, если повредить мозг, что добродетельного человека можно сделать порочным, если заразить его летаргическим энцефалитом, и что смывленный ребенок может превратиться в идиота, если ему не давать достаточно йода. В свете этих известных фактов представляется маловероятным, что сознание продолжает существовать после полного разрушения мозговых структур.

Не рациональные аргументы, а эмоции порождают веру в загробную жизнь.

Наиболее важной из этих эмоций является страх перед смертью, который инстинктивен и биологически полезен. Если бы мы всем сердцем верили в загробную жизнь, мы совершенно перестали бы бояться смерти. Последствия были бы удивительны, и, возможно, большинство из нас сожалели бы о них. Но наши человеческие и дочеловеческие предки сражались с врагами и уничтожали их на протяжении целых геологических эпох, и мужество помогало им в этом; следовательно, в борьбе за жизнь способность преодолевать иногда естественный страх перед смертью дает преимущество. Животным и дикарям для достижения этой цели достаточно инстинктивной драчливости, но на определенной ступени, как это первыми доказали мусульмане, вера в рай приобретает немалое военное значение и развивает природную драчливость. Мы должны признать, следовательно, что милитаристы правы, поддерживая веру в бессмертие и следя при этом за тем, чтобы она не стала слишком глубокой и не породила безразличия к мирским делам.

Другая эмоция, способствующая вере в загробную жизнь,— это восхищение величием человека. Как говорит епископ Бирмингемский, «человеческий разум гораздо более тонкий инструмент, чем все, что появлялось ранее,— он знает, что правильно и что неправильно. Он может построить Вестминстерское аббатство. Он может построить аэроплан. Он может вычислить расстояние до Солнца... Итак, исчезнет ли человек полностью после смерти? Пропадет ли этот его ни с чем не сравнимый инструмент, его разум, когда жизнь прекратится?»

Епископ доказывает далее, что «Вселенная создана и управляется разумной целью» и что было бы неразумно, создав человека, позволить ему исчезнуть.

На этот аргумент можно отвечать по-разному. Во-первых, как показало научное исследование природы, привнесение в него моральных или эстетических ценностей всегда затрудняло процесс открытия. Привыкли думать, что небесные тела должны вращаться по кругу, потому что круг — самая совершенная из всех кривых; что виды должны быть неизменными, потому что бог мог создать только то, что обладает совершенством и потому не нуждается в улучшении; что бесполезно бороться с эпидемиями, а надо лишь расканиваться, потому что они ниспосланы в наказание за грех, и т. д. Обнаружилось, однако,

что, насколько мы можем знать, природа безразлична к нашим ценностям, и постигнуть ее можно только в том случае, если мы отвлечемся от наших понятий о добре и зле. Вселенная может иметь цель, но ничто не дает права предположить, что эта цель сколько-нибудь походит на наши человеческие цели.

И в этом нет ничего удивительного. Доктор Барнс ¹ говорит, что человек «знает, что правильно и что неправильно». Но на самом деле, как свидетельствует антропология, взгляды людей на правильное и неправильное отличались в такой степени, что ни по одному вопросу не было достигнуто единства. Следовательно, мы не можем сказать, что человек знает, что правильно и что неправильно, мы можем сказать только, что это известно некоторым людям. Каким именно людям? Ницше приводил аргументы в пользу этики, которая глубоко отличается от христианской, и некоторые могущественные государства восприняли его учение. Если знание о том, что правильно и что неправильно, служит аргументом в пользу бессмертия, мы должны сначала решить, кому верить — Христу или Ницше, а затем лишь доказывать, что христиане бессмертны, а Гитлер и Муссолини — нет; или же наоборот. Решение, очевидно, будет получено на поле сражения, а не в кабинете. Этика будущего за теми, у кого отравляющий газ эффективнее. Им, следовательно, и принадлежит бессмертие.

Наши чувства и верования в отношении добра и зла, как и все остальное в нас, — это природные качества, выработанные в борьбе за существование и не имеющие никакого божественного или сверхъестественного происхождения. В одной из басен Эзопа льву показывают рисунки охотников, ловящих львов, и лев замечает, что если бы рисовал он, то изобразил бы львов, ловящих охотников. Человек, говорит доктор Барнс, — прекрасное создание, потому что может строить аэропланы. Не так давно популярна была песенка об умных мухах, которые ползают вниз головой по потолку. Хор подхватывал: «Мог бы это делать Ллойд Джордж ²? Мог бы это делать мистер Болдуин? Мог бы это делать Рамсей Макдональд ³? Конечно же НЕТ». На этом основании муха с теологическим умонастроением могла бы выдвинуть очень сильный аргумент, который другие мухи, несомненно, посчитали бы весьма убедительным.

Кроме того, мы придерживаемся такого высокого мнения о человеке только потому, что рассуждаем абстрактно. О большинстве конкретных людей большинство других

людей думают очень плохо. Цивилизованные государства тратят больше половины своих доходов на то, чтобы убивать граждан других государств. Посмотрим на долгую историю той деятельности, которую вдохновляло моральное рвение: человеческие жертвоприношения, преследование еретиков, охота за ведьмами, погромы и, наконец, массовое уничтожение отравляющим газом. Это должно, видимо, одобряться одним из англиканских коллег доктора Барнса, поскольку он считает, что пацифизм не присущ христианству. Являются ли все эти мерзости, а также этические учения, на которых они основаны, действительно свидетельствами существования разумного творца? И можем ли мы в самом деле желать, чтобы люди, в них повинные, жили вечно? Мир, в котором мы живем, может быть понят как результат неразберихи и случая; но если он является результатом сознательно избранной цели, то эта цель, видимо, принадлежит врагу рода человеческого. Что касается меня, то я считаю случай менее болезненной и более правдоподобной гипотезой.

Мои родители — лорд и леди Эмберли — считались ужасными людьми из-за передовых для своего времени взглядов на политику, теологию и мораль. Когда в 1874 году мать умерла, ее похоронили без всякой религиозной церемонии рядом с домом в Вай Вэлли. Отец хотел, чтобы его тоже похоронили там, но, когда в 1876 году он умер, его желаниями пренебрегли и обоих перевезли в семейный склеп в Шени. В завещании нашими с братом опекунами отец определил двух своих друзей, разделявших его взгляды, однако с завещанием не считались, и решением Верховного суда мы были отданы на попечение бабушки и деда. Мой дед, известный государственный деятель¹, умер в 1878 году, и вопрос о том, как меня воспитывать, решила его вдова. Она принадлежала к шотландским пресвитерианам², а затем постепенно стала унитарянкой³. По воскресеньям меня попеременно брали то в приходскую церковь, то в пресвитерианскую церковь, а дома воспитывали в духе унитаризма. Не было проповеди вечного наказания и веры в буквальную истинность Библии, а воскресенье не соблюдалось, если не считать того, что в этот день — чтобы не смущать слуг — старались не играть в карты. Но в остальном мораль была строгой, считалось само собой разумеющимся, что совесть — это око божье — непогрешимый руководитель во всех практических затруднениях.

Мое детство прошло в одиночестве — брат был на семь лет старше, а в школу меня не отдали. Поэтому у меня оставалось предостаточно времени для размышления, и приблизительно в 14 лет мысли мои обратились к теологии. В последующие четыре года я последовательно отверг свободу воли, бессмертие и веру в бога. Я думал, что очень страдаю, однако, когда весь этот процесс подошел к концу, обнаружил себя гораздо более счастливым, чем в то время,

когда сомневался. Полагаю уже сейчас, что своим несчастьем я был в большей степени обязан одиночеству, чем теологическим затруднениям. За все это время я ни с кем не говорил о религии, за исключением одного домашнего учителя, который был агностиком. Его вскоре отослали, возможно из-за того, что он не смог отбить у меня охоту к неортодоксальности.

Из боязни быть смешным я главным образом молчал. В 14 лет я пришел к убеждению, что фундаментальным принципом этики должно быть человеческое счастье, и поначалу это казалось мне столь очевидным, что я полагал, будто так должны думать все. Потом я обнаружил, к своему удивлению, что такое воззрение считается неортодоксальным и называется утилитаризмом⁴. Я заявил — с явным удовольствием произнося длинное слово, — что я утилитарист; но мое заявление было высмеяно. Бабушка долго еще пользовалась любой возможностью и с иронией ставила передо мной этические головоломки, которые я должен был решать, исходя из утилитаристских принципов. К своему удивлению, готовя к публикации «Архивы Эмберли», я обнаружил, что она подвергала тем же испытаниям моего дядю, когда тот был молодым. В результате я решил держать свои мысли при себе; дядя, несомненно, тоже решил что-нибудь в этом роде. Насмешка — внешне забавная вещь, но в действительности выражавшая враждебность — была любимым оружием, возможно, самым убийственным в обращении с молодыми людьми, за исключением просто жестокости. Когда я заинтересовался философией — предметом, который в силу каких-то причин предавался анафеме, — мне сказали, что всю ее можно резюмировать следующим образом: «What is mind? — No matter. What is matter? — Never mind»⁵. После 15 или 16 повторений шутка перестала казаться забавной.

И все же во многих отношениях атмосфера дома была либеральной. Дарвинизм, например, считался чем-то само собой разумеющимся. Одно время, когда мне было 13 лет, у меня был очень ортодоксальный учитель из Швейцарии, который в ответ на какие-то мои слова сказал с величайшей серьезностью: «Если ты последователь Дарвина, мне тебя жалко, потому что невозможно быть одновременно дарвинистом и христианином». Мне не верилось, что одно с другим несовместимо, но уже ясно было — если бы я выбрал, то выбрал бы Дарвина.

До поступления в Кембридж я почти совсем не знал современных течений мысли. На меня повлиял Дарвин, а

затем Джон Стюарт Милль; но больше всего на меня оказало влияние изучение динамики. Мое мировоззрение фактически больше подошло бы картезианцу⁶ XVII или XVIII столетия, чем человеку последарвиновской эпохи. Я считал, что все движения материи подчиняются физическим законам и что, по всей видимости, это справедливо в отношении как человеческого тела, так и любого другого вещества. Страстно интересуясь религией, но не имея возможности обсуждать ее, я записывал свои мысли греческими буквами в тетрадь, которую озаглавил «Упражнения в греческом», где, чтобы еще больше скрыть эти мысли, я придумал новую систему произнесения слов по буквам. Пятнадцати лет я записал в этой тетради: «Рассматривая свободу воли, мы не видим ясной разделительной линии между человеком и простейшими. Следовательно, если мы наделяем свободой воли человека, мы должны также наделить ею и простейших. Но это трудно сделать. Следовательно, если мы не желаем наделять свободой воли простейших, мы не должны наделять ею и человека. Это, однако, хоть и возможно, но трудно себе представить. Если — что кажется мне вероятным — протоплазма организовалась в силу естественного хода вещей, без какого-либо вмешательства бога, тогда мы, как и все вообще животные, живем просто за счет химических сил и ничем не лучше деревьев (о которых никак нельзя сказать, что они обладают свободой воли). И если бы у нас было достаточно знаний о силах, действующих на кого-либо в какой-то момент времени, о мотивах «за» и «против», об устройстве мозга этого человека, тогда мы могли бы точно сказать, что он будет делать».

До 18 лет я продолжал верить в бога деистов, потому что аргумент от первопричины казался мне неопровержимым. Затем в «Автобиографии» Джона Стюарта Милля я обнаружил, что Джеймс Милль⁷ привел опровержение этого доказательства, а именно: аргумент не дает ответа на вопрос: «Кто сотворил бога?» Удивительно, что Милль мог так повлиять на меня. Я узнал гораздо позже о том, что он был близким другом родителей и источником многих взглядов, которых они придерживались. Не подозревая, что иду по стопам отца, я прочитал еще до поступления в Кембридж «Логику» и «Политическую экономию», сделал многочисленные выписки, стараясь овладеть искусством передачи сути каждого параграфа в одном предложении. Я уже интересовался тогда принципами математики и был глубоко разочарован миллевским сведением чистой мате-

матики к эмпирической науке. Этой точки зрения ныне не придерживается никто.

В юности я много читал, но, поскольку в моем распоряжении была в основном библиотека деда, лишь немногие из прочитанных книг принадлежали моему времени. Это было удивительное собрание. Помню, что важными для меня книгами были «История христианства» Мильмана⁸, Гиббон, Конт⁹, Данте, Макиавелли¹⁰, Свифт¹¹ и Карлейль; но важнее других был Шелли, которого, впрочем, хотя он и родился в один месяц с дедом, я не нашел на книжных полках библиотеки.

И только в Кембридже я познакомился с современным миром — я имею в виду мир, который был современным в начале 90-х годов: Ибсен¹² и Шоу¹³, Флобер¹⁴ и Патер¹⁵, Уолт Уитмен¹⁶, Ницше и т. д. Не думаю, что кто-либо из них значительно повлиял на меня, возможно, за исключением Ибсена. Два человека изменили мои взгляды в то время: сначала Мак-Таггарт¹⁷, в одном направлении, а затем, когда я стал членом колледжа, Дж. Э. Мур¹⁸ — в направлении противоположном. Мак-Таггарт сделал из меня гегельянца, а Мур заставил вернуться к взглядам, которые у меня были до поступления в Кембридж. Большей части того, чему я научился в Кембридже, мне пришлось потом с большим трудом разучиваться. В целом знания, полученные в одиночестве старой библиотеки, оказались более надежными.

Влияние немецкого идеализма в Англии вряд ли выходило за пределы университетов, однако в них, когда я был молод, он господствовал почти безраздельно. Грин¹⁹ и Керд²⁰ обратили в свою веру Оксфорд, а Брэдли²¹ и Бозанкет²² — ведущие британские философы 90-х годов — были в большем согласии с Гегелем, чем с кем бы то ни было, хотя, по какой-то неизвестной мне причине, почти никогда не упоминали о нем. В Кембридже Генри Сиджвик²³ все еще представлял бентамовскую традицию, а Джеймс Уорд²⁴ был кантианцем; но более молодое поколение — Стаут²⁵, Макензи²⁶ и Мак-Таггарт были, в большей или меньшей степени, гегельянами.

С гегельянством уживалось очень разное отношение к христианскому учению. В философии Гегеля ничто не считается совершенно истинным или совершенно ложным; все высказанное обладает лишь ограниченной истинностью, но, поскольку люди должны что-то говорить, мы не можем обвинять их в том, что они не говорят всей правды, и только правды. Самое большее, что мы можем делать,

согласно Брэдли, это говорить вещи, которые не являются «интеллектуально поправимыми». Дальнейший прогресс возможен только через синтез мышления и чувства, и это приведет нас к тому, что мы перестанем вообще что-либо говорить. У идей есть степени истинности, большие или меньшие — в зависимости от той ступени, на которой они появляются в диалектике. Бог обладает большой долей истины, поскольку он появляется на довольно поздней ступени диалектики; но у него нет полной истины, поскольку он растворяется в абсолютной идее. Правое крыло гегельянцев подчеркивало в понятии бога истинность, левое крыло — ложность, и при этом и те и другие были верны учителю. Немецкий идеалист, если он подчинялся дисциплине и выполнял приказы, помнил, насколько понятие [одного] бога истиннее, чем понятие [многих] богов; если он становился чиновником, он помнил еще более великую истину абсолютной идеи, земным воплощением которой было прусское государство.

В Англии учителя философии, которые были гегельянами, почти все принадлежали к левому крылу. «Религия, — писал Брэдли, — практична и потому все еще поглощена идеей блага; а в сути этой идеи содержится неразрешенное противоречие. Религия все еще вынуждена защищать некоторые взгляды, которые, как таковые, не могут быть приведены к единству; короче говоря, она существует постоянно колеблясь и входя в компромиссы». Ни Брэдли, ни Бозанкет не верили в личное бессмертие. Макензи в то время, когда я изучал философию, утверждал в одном своем выступлении, что «личный бог — это в каком-то смысле противоречие в терминах»; впоследствии он был одним из моих экзаменаторов. Отношение этих людей к религии, таким образом, не могло вызвать одобрения у ортодокса, но оно ни в коем случае не было враждебным: религия считалась существенным ингредиентом истины и полагалась ущербной только в том случае, если ее принимали за всю истину. Взгляд, которого я ранее придерживался, — «либо бог есть, либо его нет, и, вероятно, верно последнее», — они считали очень грубым; правильное мнение состоит в том, сказали бы они, что с одной точки зрения бог есть, а с другой — его нет; но с высшей точки зрения нет ни «есть», ни «нет». Будучи по природе «грубым», я так и не смог постигнуть этой вершины добросердечия.

Мак-Таггарт, в значительной мере определивший философские воззрения моего поколения в Кембридже, выделялся среди гегельянцев в нескольких отношениях. Он был

более верен, чем другие, диалектическому методу и защищал даже его детали. В отличие от некоторых принадлежавших к этой школе философов, он решительно утверждал какие-то вещи и решительно отрицал другие; он называл себя атеистом, но твердо верил в личное бессмертие и был убежден, что может логически доказать его. Он был на четыре года старше и в мой первый год в Кембридже председательствовал в студенческом союзе. Мы оба были такие застенчивые, что когда приблизительно через две недели после моего приезда он посетил меня, то не мог собраться с духом и войти в комнату, а я не осмеливался пригласить его, так что он оставался в дверях минут пять. Вскоре, однако, разговор перешел на философию, и робость исчезла. Я обнаружил, что все, что я думал об этике, логике и метафизике, считается опровергнутым с помощью какой-то малопонятной техники аргументации, которая привела меня в совершенное недоумение; и с помощью той же техники доказывалось, что я должен жить вечно. Я обнаружил, что старики считают это чушью, а молодые видят в этом смысл, так что из сочувствия решил изучать данную философию и какое-то время даже как-то верил в нее. Верил в нее недолгое время и Дж. Э. Мур. Но он обнаружил, что гегелевская философия неприменима к стульям и столам, а я обнаружил, что она неприменима к математике; так что с его помощью я выбрался из нее — обратно к здравому смыслу, закаленному математической логикой.

Интеллектуальная атмосфера 90-х годов очень отличалась от той, которая была в годы молодости моего отца; в некоторых отношениях она была лучше, в некоторых хуже. Способные молодые люди больше не входили в детали христианского вероучения; почти все они были агностиками и не интересовались ни дискуссиями по поводу божественного происхождения Христа, ни подробностями критики Библии. Вспоминаю испытанное мною чувство презрения, когда я узнал, что в молодые годы Генри Сиджвик, желавший установить, существует ли бог, посчитал необходимым в качестве первого шага изучить семитские языки. Это показалось мне свидетельством недостаточно развитого чувства логической сообразности. Но мне хотелось, как и большинству моих друзей, слушать метафизические доказательства «за» или «против» существования бога, бессмертия или свободы воли; и только после того, как я нашел новую логику, такие доказательства перестали казаться достойными внимания.

Неакадемические герои 90-х годов — Ибсен, Стриндберг ²⁷, Ницше и (какое-то время) Оскар Уайльд — весьма отличались от героев предшествующего поколения. Великие люди 60-х годов все были «добродетельными» людьми: они были терпеливы, старательны и одобряли какие-либо изменения только в том случае, если детальное и тщательное исследование убеждало их, что эти изменения в каком-то отношении необходимы. Они выступали за реформы, и в общем эти выступления были успешны, так что мир очень быстро улучшался. Но по характеру они не были мятежниками. Я не говорю, что не существовало великих мятежников: Маркс и Достоевский, если назвать только двоих, создали большую часть своих лучших работ в 60-е годы. Но они были тогда почти неизвестны в образованной среде, и их влияние относится к гораздо более позднему времени. Люди, которые внушали уважение в Англии 60-х годов — Дарвин, Хаксли, Ньюмен ²⁸, авторы «Очерков и Обзоров» ²⁹ и т. д., — не вели, в сущности, войны против общества; они могли встречаться, как это было в «Метафизическом обществе», чтобы в изысканной манере обсудить вопрос, существует ли бог. В конце концов они разошлись во взглядах, и сэр Маунтстюарт Грант Дафф ³⁰, когда его потом спросили, существует ли бог, ответил: «Да, существует. В этом вопросе у нас был значительный перевес в голосах». В те годы демократия правила даже небесами.

Но в 90-х годах молодые люди желали чего-нибудь более радикального и страстного, более смелого и менее вежливого. Импульс к разрушению и насилию, который охватил мир, зародился в литературе. Ибсен, Стриндберг и Ницше были сердитыми людьми — и не по тому или другому частному поводу, но вообще сердитыми. И поэтому каждый из них выработал воззрение на жизнь, которое оправдывало гнев. Молодые люди восхищались их страстью и находили в ней выход своим собственным чувствам протеста против родительской власти. Утверждение свободы казалось достаточно благородным мотивом, чтобы оправдать насилие. Насилие, когда время пришло, появилось, однако свобода была утеряна где-то по ходу дела.

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

РЕЛИГИОЗНОЕ РАЗВИТИЕ ЕВРЕЕВ

Христианская религия в том виде, в каком она была передана поздней Римской империей варварам, состояла из трех элементов: во-первых, некоторых философских воззрений (beliefs), имевших своим источником в основном учения Платона и неоплатоников¹, но отчасти также и стоиков; во-вторых, концепций морали и истории еврейского происхождения; и, в-третьих, некоторых теорий (особо надо выделить теорию о спасении), которые в целом были нововведением христианства, хотя частично они могут быть обнаружены уже в орфизме² и родственных культах Ближнего Востока.

Наиболее значительными еврейскими элементами в христианстве мне представляются следующие:

1. Священная история, которая начинается с сотворения мира и ведет к грядущему концу; она оправдывает перед человеком пути господни.

2. Вера в существование небольшой части человеческого рода, особо излюбленной богом. Для евреев этой частью был избранный народ, для христиан — избранники.

3. Новая концепция «праведности». У позднего иудаизма христианство переняло, например, представление о добродетельности пожертвования милостыни. Идея о важности крещения могла быть перенята у орфизма или восточных языческих мистических религий, но практическая филантропия как элемент христианской концепции добродетели была заимствована, по-видимому, у евреев.

4. Закон³. Христиане сохранили часть древнееврейского закона, например 10 заповедей, отвергнув в то же время его обрядовую и ритуальную части. Однако на практике в их чувствах символ веры играл почти такую же роль, какую закон играл в чувствах евреев. Это влекло за собой доктрину, что истинная вера по меньшей мере столь же важна, как и добродетельные дела, — доктрину, которая,

в сущности, является эллинистической. Еврейской по происхождению была идея о религиозной исключительности избранных.

5. Мессия. По верованиям евреев, мессия принесет им временное благоденствие и победу над врагами здесь, на земле; помимо того, он оставался в грядущем. Для христиан мессия был историческим Иисусом, которого отождествляли также с логосом греческой философии; а торжество над врагами, которое мессия обеспечит своим последователям, произойдет не на земле, а на небе.

6. Царство небесное. Концепцию иного мира евреи и христиане в известном смысле разделяют с поздним платонизмом, но у них она принимает гораздо более конкретную форму, чем у греческих философов. Согласно греческой доктрине (которую можно обнаружить во многих произведениях христианской философии, но не в распространенной форме христианства), чувственный мир, существующий в пространстве и времени, является иллюзией; при помощи интеллектуальной и моральной дисциплины человек может научиться жить в вечном мире — единственно реальном. Напротив, в еврейской и христианской доктринах иной мир понимался не как нечто метафизически отличное от мира сего, а как будущее, когда добродетельные будут наслаждаться вечным блаженством, а уделом порочных явятся вечные муки. В этом веровании воплотилась психология мстительности, и оно было понятно всем и каждому, тогда как доктрины греческих философов общепонятными не являлись.

Для того чтобы понять происхождение этих представлений, нам надо познакомиться с некоторыми фактами еврейской истории, к которым мы и обратим сейчас свое внимание.

Древнейшая история израильтян не может быть подтверждена никакими источниками, помимо Ветхого завета, и поэтому не представляется возможным установить, в каком пункте она перестает быть чисто легендарной. Давида и Соломона можно считать царями, возможно существовавшими в действительности, но наиболее ранним пунктом, в котором мы сталкиваемся со сколько-нибудь достоверными историческими фактами, является момент, когда уже существуют два царства — Израиль и Иудея. Первой личностью, упоминаемой в Ветхом завете, о котором имеется независимое письменное свидетельство, является Ахав, царь Израиля; о нем говорится в одном ассирийском письме, датированном 853 годом до н. э. Ассирий-

цы в конце концов завоевали северное царство в 722 году до н. э. и переселили значительную часть его населения. С этого времени единственным хранителем израильской религии и традиции стало Иудейское царство. Оно ненадолго пережило Ассирию, могуществу которой был положен конец взятием Ниневии вавилонянами и мидянами в 606 году до н. э. Однако в 586 году до н. э. Навуходоносор захватил Иерусалим, разрушил храм и переселил значительную часть населения в Вавилон. Вавилонское царство пало в 538 году до н. э., когда Вавилон был взят Киром, царем мидян и персов. В 537 году до н. э. Кир обнародовал закон, разрешавший евреям вернуться в Палестину. Многие евреи (ими предводительствовали Неемия и Ездра) возвратились; храм был отстроен заново, и с этого времени начался процесс выкристаллизовывания еврейской ортодоксии.

В период пленения, а также на протяжении некоторого времени до и после этого периода еврейская религия претерпела целый ряд весьма важных изменений. Первоначально израильтяне и окружавшие их племена, по-видимому, мало чем отличались друг от друга в религиозном отношении. Яхве на первых порах почитался лишь как племенной бог, покровительствовавший детям израилевым, но при этом не отрицалось существование и других богов, и их почитание было обыденным явлением. Когда первая заповедь предписывает: «Да не будет у тебя других богов пред лицом моим» (Исх 20:3), то этим высказывается нечто совершенно новое для времени, непосредственно предшествовавшему пленению. Это со всей очевидностью вытекает из различных текстов ранних пророков. Пророки и стали в это время впервые учить, что почитание языческих богов является грехом. Они утверждали, что для завоевания победы в многочисленных войнах того времени надо заручиться покровительством Яхве; а Яхве лишит евреев своего покровительства, если они будут почитать также и других богов. Главными творцами идеи, что все религии, кроме одной, ложны и что господь карает идолопоклонство, были, по-видимому, Иеремия и Иезекииль.

Несколько цитат послужат нам иллюстрацией их учений и покажут преобладание тех языческих обычаев, которые вызывали у них протесты. «Не видишь ли, что они делают в городах Иудеи и на улицах Иерусалима? Дети собирают дрова, а отцы разводят огонь, и женщины месят тесто, чтобы делать пирожки для богини неба [Иштар] и совершать возлияния иным богам, чтобы огорчать меня»

(Иер 7:17—18). Это гневит господа. «И устроили высоты Тофета в долине сыновей Енномовых, чтобы сжигать сыновей своих и дочерей своих в огне, чего я не повелевал и что мне на сердце не приходило» (Иер 7:31).

В книге пророка Иеремии есть очень интересное место, в котором он бичует за идолопоклонство евреев, проживавших в «земле Египетской». Он и сам жил среди них некоторое время. Пророк угрожает еврейским беглецам в «земле Египетской» тем, что Яхве всех их истребит, ибо жены их кадили иным богам. Однако они не хотят даже слушать его, говоря: «Но непременно будем делать все то, что вышло из уст наших, чтобы кадить богине неба и возливать ей возлияния, как мы делали, мы и отцы наши, цари наши и князья наши, в городах Иудеи и на улицах Иерусалима, потому что тогда мы были сыты и счастливы и беды не видели» (44:17). Но Иеремия уверяет их, что Яхве узрел это идолопоклонство, за которое и были ниспосланы на евреев несчастья. «...Вот, я поклялся великим именем моим, говорит господь, что не будет уже на всей земле Египетской произносимо имя мое устами какого-либо иудея... Вот, я буду наблюдать над вами к погибели, а не к добру; и все иудеи, которые в земле Египетской, будут погибать от меча и голода, доколе совсем не истребятся» (44:26—27).

Такие же громы и молнии мечет против идолопоклонства евреев Иезекииль. Господь в видениях показывает ему женщин, сидящих у северных ворот храма и плачущих по Фаммузе (вавилонское божество); потом он показывает ему «бóльшие мерзости» — 25 мужей, стоящих у дверей храма и поклоняющихся солнцу. Господь вещает: «За то и я стану действовать с яростью; не пожалеет око мое, и не помилую; и хотя бы они взывали в уши мои громким голосом, не услышу их» (8:18).

Очевидно, именно эти пророки были творцами идеи, что все религии, кроме одной, нечестивы и что господь карает идолопоклонство. Все пророки были ярыми националистами и ожидали того дня, когда господь истребит всех язычников.

Пленению пророки придавали тот смысл, что оно подтверждает справедливость их обличений. Ведь если Яхве всемогущ, а евреи являются его избранным народом, то чем же иным можно объяснить постигшие их несчастья, как не собственной нечестивостью? Психология та же, что при отцовской порке: евреи, чтобы очиститься, должны понести наказание. Под влиянием такого представления ортодоксия, развитая евреями в изгнании, приобрела гораздо

более непримиримый и национально исключительный характер, чем та, которая преобладала среди них в период независимого существования. Евреи, оставшиеся на родине и не переселенные в Вавилон, не претерпели такого развития даже в слабой мере. Когда Ездра и Неемия возвратились после пленения в Иерусалим, они с гневом увидели широкое распространение смешанных браков и расторгли все такие браки⁴.

От других народов античности евреев отличала непреклонная национальная гордость. Все другие народы, будучи завоеваны, смирялись как внутренние, так и внешне; одни евреи сохраняли веру в свое собственное превосходство и убеждение, что несчастья, постигшие их, навлечены гневом божьим, ибо они не смогли соблюсти чистоту своей веры и обрядов. Исторические книги Ветхого завета, которые были скомпилированы в основном уже после пленения, порождают обманчивое впечатление, будто идолопоклоннические обычаи, вызывавшие протесты пророков, были отступлением от древней строгости, тогда как на самом деле этой древней строгости никогда не существовало. Пророки были новаторами в гораздо большей степени, чем это может показаться из Библии, если читать ее неисторически.

Некоторые элементы, которые в последующие времена характеризовали еврейскую религию, развились в период пленения, хотя частично и из ранее существовавших источников. Так как храм — единственное место, где могли совершаться жертвоприношения, — был разрушен, то еврейская обрядность по необходимости утратила жертвенные черты. В период пленения появились первые синагоги, в которых читались те части Священного писания, которые уже существовали в то время. Тогда же начали придавать особое значение субботе, а также обрезанию как отличительному признаку еврея. Как мы уже видели, только в период изгнания были запрещены браки евреев с язычниками (gentiles). Множились различные формы религиозной исключительности. «Я господь, бог ваш, который отделил вас от всех народов». «...Святы будьте, ибо свят я господь, бог ваш» (Лев 20:24; 19:2). Продуктом этого периода является закон. Он был одной из главных сил, призванных сохранить национальное единство.

То, что дошло до нас как книга пророка Исайи, является произведением двух разных пророков, из которых один жил до изгнания, а другой — после. Второй из них, которого ученые-библеисты называют Второисайей, был самым

замечательным из пророков. У него первого мы находим рассказ о том, что господь заявил: «Нет бога, кроме меня». Он верит в воскрешение тела, что, возможно, следует приписать персидскому влиянию. Его пророчества о мессии служили в более поздние времена основными ветхозаветными текстами, приводимыми в доказательство того, что пророки предвидели пришествие Христа.

Эти тексты из Второисаии играли весьма существенную роль в христианской полемике как против язычников, так и против евреев, и поэтому я приведу наиболее важные из них. В конце концов все народы будут обращены. «И перекуют мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис 2:4). «Се, дева во чреве примет и родит сына, и нарекут имя ему: Еммануил» (7:14). (Текст этот вызвал полемику между евреями и христианами; евреи утверждали, что правильно переводить: «младая женщина во чреве примет», но христиане считали, что евреи лгут.) «Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет... Ибо младенец родился нам — сын дан нам; владычество на раменах его, и нарекут имя ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира» (9:2, 6). Сильнее всего пророческие черты проступают в главе 53, в которой имеются известные тексты: «Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни... Но он взял на себя наши немощи и понес наши болезни... Но он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на нем, и ранами его мы исцелились... Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст своих; как овца, веден был он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так он не отверзал уст своих» (53:3—5, 7). Совершенно ясно говорится, что язычники будут включены в конечное спасение: «И придут народы к свету твоему, и цари — к восходящему над тобой сиянию» (60:3).

После Ездры и Неемии евреи на некоторое время исчезают с исторической арены. Еврейское государство продолжало существовать в форме теократии, но территория его была мизерной; по мнению Э. Бивена *, она простиралась всего на 10—15 миль вокруг Иерусалима. После Александра эта территория стала яблоком раздора между Птолемеями и Селевкидами. Однако столкновения между ними

* *Bevan E. Jerusalem under the High Priests*, p. 12.

редко происходили на самой еврейской территории, и в течение долгого времени евреи смогли свободно отправлять свою религию.

Моральный кодекс евреев того времени изложен в книге Екклесиаста⁵, написанной, вероятно, около 200 года до н. э. До самого недавнего времени она была известна в греческой редакции, что послужило причиной причисления ее к апокрифическим книгам⁶. Но недавно была открыта древнееврейская рукопись, в некоторых отношениях отличная от греческого текста, переведенного в нашей редакции апокрифических книг. Преподаваемая мораль носит весьма светский характер. Высоко ставится добрая слава среди ближних. Лучшее поведение заключается в честности, ибо полезно иметь Яхве на своей стороне. Рекомендуются раздача милостыни. Восхваляется медицина, что является единственным признаком, который выдает греческое влияние.

С рабами не нужно обращаться с излишней добротой: «Корм, палка и ноша — для осла; хлеб, порка и труд — для слуги... Заставляй его трудиться, это пойдет ему на пользу; а если он не будет подчиняться, надень на него побольше тяжелых оков» (23:24, 28). В то же время помни, что раб стоил тебе денег, которые будут потеряны, если он убежит; поэтому строгость полезна только до известного предела (там же, 30, 31). Дочери служат великим источником беспокойства; очевидно, во времена Екклесиаста они вели себя весьма распушенно (42:9—11). Вообще он невысокого мнения о женщинах: «Где одежда — там моль, где женщина — порок» (там же, 13). Заблуждается тот, кто радуется своим детям; правильный путь — «гнуть их шею с юных лет» (7:23, 24).

В целом, подобно Катону Старшему, Екклесиаст представляет мораль добродетельного делового человека в весьма непривлекательном свете.

Это спокойное существование самодовольной праведности было грубо прервано селевкидским царем Антиохом IV, который задался целью эллинизировать все свои владения. В 175 году до н. э. он основал гимнасий в Иерусалиме и учил юношей носить греческие шляпы и заниматься спортом. Помощником его в этом начинании был эллинизированный еврей по имени Иасон, которого Антиох назначил первосвященником. Священническая аристократия стала неустойчивой и поддалась очарованию греческой цивилизации; но она встретила яростную оппозицию в лице партии «Хасидим» (что означает «Святые»), влияние кото-

рой было сильно среди сельского населения *. И когда в 170 году до н. э. Антиох оказался вовлеченным в войну с Египтом, евреи восстали. В наказание Антиох забрал из храма священные сосуды и поместил в нем изображение бога. Он отождествлял Яхве с Зевсом, следуя приему, который повсюду увенчивался успехом **. Он задался целью искоренить еврейскую религию, положить конец обрезанию и исполнению законов о пище. Иерусалим покорился всему этому, но вне Иерусалима евреи сопротивлялись с яростной непреклонностью.

Об истории этого периода повествует первая книга Маккавеев. В первой главе рассказывается о том, как Антиох повелел, чтобы все обитатели его царства стали одним народом и оставили свои особые законы. Все язычники повиновались, повиновались и многие из израильтян, хотя царь приказал ни мало ни много, чтобы они оскверняли субботу, приносили в жертву свиное мясо и оставляли сыновей своих необрезанными. Все отказывавшиеся следовать слову царя предавались смерти. Все-таки многие не покорились. «Они, по данному повелению, убивали жен, обрезавших детей своих, а младенцев вешали за шеи их, дома их расхищали и совершавших над ними обрезание убивали. Но многие в Израиле остались твердыми и укрепились, чтобы не есть нечистого, и предпочли умереть, чтобы не оскверниться пищею и не поругать святого завета,— и умирали» (1 Мак 1:60—63).

Именно в это время среди евреев получила широкое распространение вера в бессмертие. Прежде думали, что добродетель будет вознаграждена здесь, на земле; но преследования, которым подвергались как раз наиболее добродетельные люди, убеждали в обратном. Поэтому, чтобы спасти веру в божественную справедливость, пришлось уверовать в грядущую награду и кару. Эта доктрина была принята не всеми евреями; во времена Христа саддукеи все еще отвергали ее. Но к этому времени они составляли немногочисленную партию, а позднее все евреи стали верить в бессмертие.

Восстание против Антиоха возглавил Иуда Маккавей, талантливый военачальник, который сначала освободил

* Из партии «Хасидим», вероятно, развилась секта ессеев, доктрины которой в свою очередь, по-видимому, оказали влияние на первоначальное христианство.— Oesterley and Robinson. History of Israel. Vol. II, p. 323 и далее. От той же секты произошли и фарисеи.

** Некоторые александрийские евреи не возражали против такого отождествления.— Letter of Aristeas, 15, 16.

Иерусалим (164 год до н. э.), а затем сам перешел в наступление. В одних городах он убивал всех мужчин, в других — принуждал их к обрезанию. Брат его — Ионафан, поставленный первосвященником, утвердился в Иерусалиме с вооруженным отрядом и завоевал часть Самарии, присоединив к Иудее Иоппию и Акру. Он вел переговоры с Римом, успешно завершившиеся признанием полной автономии Иудеи. Роду Ионафана, известному под названием Хасмонейской династии, принадлежала первосвященническая власть вплоть до Ирода.

Евреи этого времени переносили преследования и оказывали сопротивление с подлинным героизмом, хотя обращался этот героизм на защиту дела, которое нам не представляется столь уж важным, вроде обрезания и признания употребления свиного мяса нечестивым.

Период преследования со стороны Антиоха IV был критическим в еврейской истории. Евреи диаспоры⁷ к этому времени все более и более эллинизировались; евреи, оставшиеся в Иудее, были маленькой горсткой; причем даже среди них богачи и правящая знать склонялись к принятию греческих новшеств. Если бы не героическое сопротивление «Хасидим», еврейская религия легко могла бы погибнуть. Случись это, не было бы ни христианства, ни ислама, сколько-нибудь похожих на ту форму, в которую они фактически вылились. Вот что пишет Таунсенд во введении к своему переводу Четвертой книги Маккавеев:

«Кто-то удачно заметил, что если бы иудаизм как религия погиб при Антиохе, то исчезла бы почва, на которой выросло христианство; таким образом, кровь, пролитая маккавейскими мучениками, спасшими иудаизм, в конечном счете стала тем семенем, из которого выросла церковь. И поскольку не только в христианстве, но и в исламе монотеизм происходил от еврейского источника, то можно с полным правом считать, что самым нынешним существованием монотеизма мир как на Востоке, так и на Западе обязан Маккавеям» *.

Однако сами Маккавеи не пользовались симпатиями позднейших евреев, ибо род их, заполучив первосвященническую власть, после первых успехов стал проводить мирскую и приспособленческую политику. Дань восхищения платилась лишь мученикам. Все это, а также некоторые другие интересные моменты иллюстрирует Четвертая

* The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Ed. by R. H. Charles. Vol. II, p. 659.

книга Маккавеев ⁸, написанная, вероятно, в Александрии незадолго до времени Христа. Вопреки своему названию, она ни разу даже не упоминает Маккавеев; тема ее — изумительное мужество, проявленное одним старцем, а в другом рассказе — семью юными братьями, которых Антиох пытал, а потом сжег живыми в присутствии матери, которая умоляла их быть стойкими до конца. Сначала Антиох пытался победить братьев добротой, уверяя их, что, если только они согласятся есть свиное мясо, он одарит их своими милостями и обеспечит счастливое будущее. Когда они отказались, он показал им орудия пытки. Но и тогда они остались непоколебимыми, заявив Антиоху, что после смерти его уделом будут вечные муки, а они получают в награду вечное блаженство. Одного за другим, в присутствии друг друга и своей матери, их сначала увещевали съесть свиное мясо, а затем, когда они все-таки отказались сделать это, подвергли пыткам и казнили. Рассказ кончается тем, что царь обратился к своим солдатам и высказал надежду, что им пойдет на пользу такой пример мужества. Рассказ, конечно, приукрашен легендой, но исторические факты подтверждают, что преследования были жестокими и что переносились они героически; подтверждается также и то, что главными вопросами, из-за которых шла борьба, были обрезание и употребление свиного мяса.

Эта книга интересна и в другом отношении. Хотя автор, несомненно, был ортодоксальным евреем, он пользуется языком стоической философии и ставит своей задачей доказать, что евреи живут в полнейшем согласии с ее наставлениями. Книга открывается фразой:

«К числу глубочайших философских проблем относится вопрос, который я предполагаю обсудить, а именно: является ли вдохновенный разум верховным правителем наших страстей? И я прошу вас посвятить свое ревностное внимание этой философской проблеме».

Александрийские евреи в философии хотели учиться у греков, но в то же время они с необычайной непреклонностью придерживались закона, особенно в том, что касалось обрезания, соблюдения субботы и воздержания от свиного мяса и иной нечистой пищи. Со времени Неемии и вплоть до периода, следующего за падением Иерусалима в 70 году н. э., закон приобретал в их глазах все большее и большее значение. Они уже не терпели в своей среде пророков, желавших сказать что-то новое. Поэтому тем александрийским евреям, которые ощущали в себе потребность писать в стиле пророков, приходилось делать вид,

будто они открыли какую-то старую книгу — Даниила, Соломона или какого-нибудь иного непогрешимого авторитета древности. Обрядовые особенности александрийских евреев объединяли их как народ, но требование строгой соблюдения закона постепенно уничтожило всякую оригинальность и сделало их крайне консервативными. Этот ригоризм придает особую значимость бунту св. Павла против господства закона.

И все же Новый завет не является таким уж совершенно новым начинанием, как это может показаться тем, кто совсем незнаком с еврейской литературой времени, непосредственно предшествовавшего рождению Христа. Пророческое рвение отнюдь не угасло, хотя ему, чтобы быть услышанным, приходилось прибегать к уловкам псевдонимии. С этой точки зрения величайший интерес представляет книга Еноха * — произведение, сложившееся из сочинений разных авторов, из которых наиболее раннее было написано незадолго до времени Маккавеев, а самое позднее — около 64 года до н. э. Большая часть ее выглядит как рассказ об апокалипсических видениях патриарха Еноха. Она очень важна для характеристики той стороны в иудаизме, которая превратилась в христианство. Новозаветные писатели хорошо знакомы с этой книгой; св. Иуда полагает даже, что она и в самом деле написана Енохом. Ранние христианские отцы церкви, например Климент Александрийский и Тертуллиан, включали ее в канон, но она была отвергнута Иеронимом и Августином. В итоге книга была предана забвению и утрачена, пока в начале XIX века в Абиссинии не были найдены три рукописных списка ее на эфиопском языке. После этого были найдены еще рукописные отрывки греческой и латинской редакций. Первоначально книга была написана, по-видимому, частично на древнееврейском, частично на арамейском языках. Авторы ее были членами партии «Хасидим» и ее преемников, фарисеев. Она осуждает царей и князей, имея в виду Хасмонейскую династию и саддукеев. Книга оказала влияние на формирование новозаветной доктрины, особенно в отношении мессии и «шеола» (ада), а также демонологии.

Книга состоит в основном из «притч», носящих еще более космический характер, чем притчи Нового завета. Перед читателем возникают видения неба и ада, страшного

* Английский текст этой книги см.: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Ценна также вступительная статья.

суда и т. д.; на память приходят первые две книги «Потерянного рая», где те же образы получили совершенное литературное воплощение, и «Пророческие книги» Блейка, обладающие меньшими литературными достоинствами.

Любопытен прямо-таки прометеевский по духу отрывок, развивающий тему книги Бытие (6:2, 4). Ангелы обучили людей металлургии и были наказаны за раскрытие «вечных тайн». Они были также людоедами. Согрешившие ангелы были обращены в языческих богов, а женщины их — в сирен; но в конце концов карой им были назначены вечные муки.

Немалыми литературными достоинствами обладают описания неба и ада. Страшный суд вершит «сын человеческий, в коем воплощена праведность», восседающий на престоле своей славы. В последний момент некоторые из язычников покаются и получают прощение; но большая часть их, а также все эллинизированные евреи будут преданы вечному проклятию, ибо праведные станут взывать о мщении и мольбы их будут услышаны.

Специальный раздел посвящен астрономии; здесь можно узнать, что у Солнца и Луны есть колесницы, влекомые ветром, что год состоит из 364 дней, что человеческие грехи вызывают отклонение небесных тел со своего пути и что только добродетельным дано познание астрономии. Падающие звезды — это падшие ангелы, наказанные семью архангелами.

За астрономией идет священная история. До Маккавеев она повторяет то, что известно о начальном периоде из Библии, а о последующих — из истории. Затем автор переходит к грядущим временам: Новому Иерусалиму, обращению оставшихся язычников, воскрешению праведных и мессии.

Большое место занимает тема наказания грешников и вознаграждения праведных; последние нигде не обнаруживают христианского всепрощения по отношению к грешникам. «Что вы станете делать, вы, грешники, и куда укроетесь в тот судный день, когда вам станет слышен глас молящихся праведников?» «Грех не был ниспослан на землю, а сотворен самим человеком». Грехи записаны на небе. «И будете вы, грешники, прокляты во веки веков, и не будет вам никакого умиротворения». Грешники могут счастливо прожить всю свою жизнь, счастье может не покинуть их даже в момент смерти, но все равно души их попадут в «шеол», где уделом их будут «мрак, и цепи, и огненное пламя». Не то станет с праведными: «Я и мой сын навеки соединимся с ними».

Кончается книга такими словами: «Верным он подарит верность в обители праведных путей. И узрят они, как родившихся во мраке во мрак и потащат, в то время как праведные воссияют. А грешники возопиют, узрев их воссиявшими, и не миновать им попасть туда, куда предписано им».

Евреи, подобно христианам, много размышляли о грехе, но лишь немногие из них думали о самих себе как грешниках. Это представление в основном было нововведением христианства, впервые выраженным в притче о фарисее и мытаре и преподанным как добродетель в обличении Христом книжников и фарисеев. Христиане пытались претворить в жизнь христианское смирение; евреи в общем и целом ему не следовали.

Однако среди ортодоксальных евреев в период, непосредственно предшествующий времени Христа, были и важные исключения. Возьмем, к примеру, «Завещания двенадцати патриархов»; написаны они между 109 и 107 годами до н. э., автор их — фарисей, симпатии которого были на стороне Иоанна Гиркана, первосвященника из Хасмонейской династии. Книга эта в том виде, в каком она дошла до нас, содержит христианские вставки, но все они касаются лишь догмы. Если их исключить, то окажется, что этические наставления, содержащиеся в ней, обнаруживают удивительное сходство с этическими наставлениями евангелий. Вот что говорит преподобный д-р Р. Х. Чарлз: «Нагорная проповедь в нескольких местах отражает дух и даже воспроизводит отдельные фразы нашего текста: влияние его можно проследить во многих местах евангелий; щедро черпал из этой книги, по-видимому, и св. Павел». Среди наставлений, преподанных в книге, мы находим следующие:

«Возлюбите один другого от всего сердца; и если кто согрешит против тебя, обратись к нему со словами мира и не таи в душе своей злобы; и если он станет сожалеть об этом и покается, прости его. Но, если он не признает своего греха, не возмневайся против него, не то, подцепив заразу от тебя, он ответит богохульствами и тем согрешит вдвойне... И если, утратив стыд, он станет упорствовать в грехе, то и тогда прости его от всего сердца и оставь мщение богу».

Д-р Чарлз считает, что Христос должен был быть знаком с этим местом. А вот что мы находим еще:

«Возлюбите господа и ближнего своего».

«Возлюбите господа всю свою жизнь и один другого от чистого сердца».

«Я возлюбил господа; а также всех людей от всего сердца». Напрашивается сравнение с Евангелием от Матфея (22:37—39). В «Завещаниях двенадцати патриархов» осуждается всякая ненависть, например:

«Гнев — это слепота, мешающая человеку увидеть лицо другого человека в истинном свете».

«Поэтому ненависть — зло; ибо она всегда соседствует с ложью». Автор книги, как и следовало ожидать, полагает, что спасены будут не только евреи, но и все язычники.

Христиане заимствовали из евангелий недоброжелательное отношение к фарисеям; и все-таки автор книги, сам фарисей, преподавал, как мы видели, те же самые этические наставления, которые мы считаем наиболее характерными для проповедей Христа. Однако объяснить это противоречие совсем нетрудно. Во-первых, даже для своего времени автор книги должен был составлять исключение среди фарисеев; более распространенной, несомненно, была доктрина, выраженная в книге Еноха. Во-вторых, мы знаем, что всем движениям присуща тенденция к окостенению; разве можно распознать принципы Джефферсона⁹ в принципах «Дочерей американской революции»¹⁰? В-третьих, мы знаем, что именно у фарисеев слепая приверженность закону как абсолютной и последней истине вскоре уничтожила всякие свежие и живые мысли и чувства. Предоставим вновь слово д-ру Чарлзу:

«Когда фарисейство, разорвав со старыми идеалами своей партии, погрязло в тине политических интересов и движений и вместе с тем все полнее и полнее подчиняло себя букве закона, в нем вскоре не оказалось места для развития столь же возвышенной системы этики, как та, которая развернута в «Завещаниях» (патриархов), и в результате истинные наследники ранних хасидов и их учения оставили иудаизм и нашли свое естественное прибежище в лоне первоначального христианства».

После того как период правления первосвященников кончился, Марк Антоний¹¹ поставил царем евреев своего друга Ирода. Ирод был беспутным авантюристом, часто оказывавшимся на грани банкротства; ему, привыкшему к римскому обществу, было совершенно чуждо еврейское благочестие. Жена его принадлежала к роду первосвященников, но сам он был идумеянином, чего одного было достаточно, чтобы сделать его личность подозрительной в глазах евреев. Ирод был искусным приспособленцем и сразу же покинул Антония, как только стало очевидно, что чаша весов победы склоняется на сторону Октавиана¹². Тем не ме-

нее он из всех сил старался примирить евреев со своим правлением. Он перестроил храм, правда в эллинистическом стиле, с рядами коринфских колонн; но над главными воротами он водрузил огромного золотого орла, что было явным прегрешением против второй заповеди. Когда распространился слух, что Ирод при смерти, фарисеи низвергли орла; но Ирод в отместку приказал казнить нескольких фарисеев. Ирод умер в 4 году до н. э., и вскоре после его смерти римляне уничтожили независимость царства, поставив Иудею под власть прокуратора. Понтий Пилат, ставший прокуратором в 26 году н. э., вел себя вызывающе и вскоре был отстранен от должности.

В 66 году н. э. евреи, предводительствуемые партией фанатиков, восстали против Рима. Они потерпели поражение, Иерусалим пал в 70 году н. э. Храм был разрушен, и в Иудее осталось немного евреев.

Что же касается евреев диаспоры, то уже за несколько веков до этого времени они приобрели важное значение. Первоначально евреи занимались почти исключительно сельским хозяйством, но в период пленения они переняли у вавилонян торговлю. Многие евреи остались в Вавилоне и после времен Ездры и Неемии, и некоторые из них были крупными богачами. После основания Александрии многие евреи поселились в этом городе; им был отведен особый квартал, не в виде гетто, а чтобы им не угрожало осквернение от соприкосновения с язычниками. Александрийские евреи подверглись эллинизации в гораздо большей степени, чем их соплеменники в Иудее, и даже забыли древнееврейский язык. По этой причине пришлось перевести Ветхий завет на греческий язык; так возник «Перевод семидесяти толковников». Пятикнижие было переведено в середине III столетия до н. э., другие части — несколько позднее.

Вокруг «Перевода семидесяти толковников» (названного так потому, что над ним трудились 70 переводчиков) сложились настоящие легенды. Говорили, что каждый из 70 переводчиков самостоятельно перевел всю Библию, но когда все редакции сличили, то оказалось, что они совпадают до мельчайших подробностей, ибо были внушены богом. Тем не менее позднейшие научные исследования показали, что «Перевод семидесяти толковников» был выполнен совершенно неудовлетворительно. С начала распространения христианства евреи лишь изредка пользовались «Переводом семидесяти толковников», вернувшись к древнееврейскому тексту Ветхого завета. Напротив, ранние хри-

стиане, среди которых знание древнееврейского языка было редкостью, обращались к «Переводу семидесяти толковников» или переводам с него на латинский язык, лучшим из которых был перевод Оригена¹³, выполненный в III столетии. Но все же те христиане, которые не знали иных языков, кроме латинского, вынуждены были пользоваться весьма несовершенными редакциями, пока Иероним не создал в V веке Вульгату. На первых порах ее встретили в штыки, ибо в установлении точного текста при переводе Иероним обращался за помощью к евреям, а многие христиане подозревали евреев в сознательном искажении пророков с целью вытравить из них те места, в которых они предсказали пришествие Христа. Постепенно, однако, перевод св. Иеронима получил всеобщее признание, и он остается по сей день официальным в католической церкви.

Греческое влияние на евреев в области мысли лучше всего может быть проиллюстрировано примером философа Филона, жившего в одно время с Христом. Вполне ортодоксальный в вопросах религии, Филон в философии следует главным образом платонизму; из других важных влияний надо отметить стоиков и неопифагорейцев. После падения Иерусалима влиянию Филона среди евреев пришел конец, но христианские отцы церкви усмотрели в его учении путь к примирению греческой философии с древнееврейским Священным писанием.

Во всех важных городах античности возникли значительные колонии евреев; евреи наряду с представителями других восточных религий оказывали влияние на те элементы, которые не желали довольствоваться скептицизмом или официальными религиями Греции и Рима. Иудаизм завоевал много новообращенных, причем не только в империи, но даже на территории нынешней Южной России. Вероятно, именно в еврейских и полуеврейских кругах и появились первые приверженцы христианства. Однако сам ортодоксальный иудаизм после падения Иерусалима стал еще более ортодоксальным и ограниченным, как это уже было после первого завоевания Иерусалима, осуществленного Навуходоносором. После I века выкристаллизовалось и христианство. Отношения между иудаизмом и христианством приобрели исключительно враждебный характер; как мы увидим, христианство усиленно поощряло антисемитизм. В течение всего средневековья евреи не участвовали в культурной жизни христианских стран; их преследовали с такой беспощадностью, что они были лишены возможности вносить какой-либо вклад в цивилизацию, помимо

денег, которые шли на постройку соборов и подобные предприятия. Только среди мусульман евреи встретили в этот период гуманное отношение и получили возможность заниматься философией и просвещенными теориями.

В эпоху средневековья мусульмане были более цивилизованными и гуманными, чем христиане. Христиане преследовали евреев, особенно во времена религиозного возбуждения: крестовые походы были связаны с ужасными погромами. Наоборот, в мусульманских странах евреи почти никогда не встречали дурного обращения. Здесь они внесли существенный вклад в развитие науки, особенно в мавританской Испании; в учении Маймонида (1135—1204), который родился в Кордове, некоторые усматривают источник многих положений философии Спинозы. Когда христиане отвоевали Испанию, они познакомились с наукой мавров — в значительной степени через посредство евреев. Образованные евреи, владевшие древнееврейским, греческим и арабским языками и знакомые с философией Аристотеля, передали свои познания менее образованным схоластам. Передали они и менее желательные вещи, такие, как алхимия и астрология.

После средневековья евреи продолжали вносить значительный вклад в цивилизацию, но уже не как нация, а только как отдельные личности.

ХРИСТИАНСТВО В ПЕРВЫЕ ЧЕТЫРЕ СТОЛЕТИЯ

На первых порах христианство проповедовалось только среди евреев как реформированный иудаизм. Св. Иаков и в меньшей степени св. Петр хотели, чтобы христианство дальше этого не пошло, и их точка зрения могла бы возобладать, если бы не решительная позиция св. Павла, который высказался за то, чтобы принимать язычников в христианские общины, не требуя у них обрезания и подчинения Моисееву закону. Столкновение двух группировок описано с паулинистской позиции в Деяниях апостолов. Христианские общины, основанные во многих местах св. Павлом, состояли, несомненно, частью из обращенных евреев, частью из язычников, искавших новой религии. Уверенность, присущая иудаизму, делала его привлекательным в этот век распадавшихся верований, но требование обрезания было препятствием для желавших обратиться. Неудобными были также обрядовые законы относи-

тельно пищи. Одних этих двух препятствий, даже если бы не было никаких других, было бы достаточно, чтобы сделать почти невозможным превращение иудаизма в мировую религию. Христианство (и этим оно обязано св. Павлу) сохранило то, что было привлекательным в доктринах евреев, отвергнув в то же время те черты, принять которые язычникам было труднее всего.

Однако идея о том, что евреи являются избранным народом, оставалась невыносимой для греческой гордыни. Эта идея была самым решительным образом отвергнута гностикami¹⁴. Гностики (по крайней мере, некоторые из них) придерживались воззрения, согласно которому чувственный мир был сотворен низшим богом, по имени Иалдаваоф, мятежным сыном Софии (небесной мудрости). Онто, говорили они, и является тем Яхве, о котором говорится в Ветхом завете, а змий не только не был воплощением порока, а, напротив, должен был предупредить Еву против лживых наущений Иалдаваофа. Долгое время верховный бог предоставлял Иалдаваофу свободу действий; но в конце концов он послал своего сына, чтобы тот временно вселился в тело человека Иисуса и освободил мир от лживого учения Моисея. Приверженцы этого или близкого ему воззрения, как правило, соединяли его с философией платонизма; Плотин¹⁵, как мы видели, столкнулся с известными трудностями в своей попытке опровергнуть его. Гностицизм открывал возможность компромисса между философским язычеством и христианством, ибо в нем сочеталось почитание Христа и недоброжелательное отношение к евреям. Эта же черта была присуща позднему манихейству¹⁶, через посредство которого пришел к католической вере св. Августин. В манихействе соединялись христианские и зороастрийские элементы; это проявилось в представлении о зле как положительном принципе, воплощенном в материи, в отличие от доброго принципа, воплощенного в духе. Манихейство осуждало употребление мяса и плотские сношения с женщинами, даже в браке. Такие промежуточные доктрины значительно облегчили постепенное обращение в христианство тех культурных слоев, для которых родным языком был греческий; однако Новый завет предупреждает истинных верующих против этих доктрин: «О, Тимофей! храни преданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания [Gnosis], которому предавшись, некоторые уклонились от веры» (1 Тим 6:20—21).

Расцвет движения гностиков и манихеев длился до той

поры, пока христианство не стало государственной религией. После этого им приходилось скрывать свои верования, но они продолжали оказывать подпольное влияние. Одна из доктрин своеобразной секты гностиков была заимствована Мухаммедом. Эти гностики учили, что Иисус был простым человеком и что сын божий вселился в него при крещении и покинул его во время крестных страданий. В подтверждение своего взгляда они ссылались на текст: «Боже мой! Боже мой! для чего ты меня оставил?» (Мк 15:34) — текст, который, надо признать, всегда оказывался трудным для христиан. Гностики считали, что родиться, быть ребенком и, главное, умереть на кресте — недостойно сына божьего; они говорили, что все это случилось с человеком Иисусом, а не с сыном божьим. Мухаммед, признававший Иисуса пророком, хотя и не божественного происхождения, как бы из чувства пророческой солидарности не мог допустить, чтобы пророков постигал дурной конец. Поэтому он принял взгляд докетиков (секты гностиков), что на кресте висел лишь призрак, на котором в своей немогущности и невежестве вымещали бессильную месть евреи и римляне. Таким путем кое-какие элементы гностицизма перешли в ортодоксальную доктрину ислама.

Отношение христиан к современным им евреям очень рано приобрело враждебный характер. Согласно принятому взгляду, бог разговаривал с патриархами и пророками, которые были святыми людьми, и предсказал им пришествие Христа; но когда Христос явился, евреи не могли узнать его и потому впредь должны были почитаться злонамеренным народом. Мало того, Христос отменил Моисеев закон, заменив его двумя заповедями: возлюбить бога и своего ближнего; но евреи в извращенности своей и этого не могли признать. И как только христианство стало государственной религией, тут же появился антисемитизм в его средневековой форме, внешне как выражение христианского рвения. В какой мере уже тогда — в христианизированной империи — действовали экономические мотивы, разжигавшие антисемитизм в позднейшие времена, установить, по-видимому, невозможно.

В той же мере, в какой христианство эллинизировалось, оно теологизировалось. Еврейская теология всегда отличалась простотой. Яхве развился из племенного бога в единственного всемогущего бога, который сотворил небо и землю. Когда стало очевидным, что божественная справедливость не приносит праведникам земного блаженства, торжество ее было перенесено на небеса. Это повлекло за

собой веру в бессмертие. Однако в процессе всей своей эволюции еврейское вероучение никогда не включало в себя ничего сложного и метафизического, оно не знало никаких тайн и было доступно пониманию любого еврея.

Эта еврейская простота в целом еще характерна для синоптических евангелий (от Матфея, Марка и Луки), но от нее уже и следа не осталось в Евангелии от св. Иоанна, где Христос отождествлен с платонистско-стоическим логосом. Четвертого евангелиста интересует не столько человек Христос, сколько теологический Христос. Это еще более справедливо по отношению к отцам церкви; показательно, что в их писаниях мы находим гораздо больше ссылок на Евангелие от св. Иоанна, чем на три других евангелия, вместе взятых. В посланиях св. Павла также разбирается много теологических вопросов, особенно в том, что касается спасения; одновременно они свидетельствуют о том, что автор хорошо знаком с греческой культурой: есть цитата из Менандра, упоминается Эпименид Критский (которому принадлежит изречение, что все критяне — лгуны) и т. д. Это не мешает св. Павлу * заявить: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением» (Кол 2:8).

Синтез греческой философии и древнееврейского Священного писания оставался более или менее случайным и отрывочным до времени Оригена (185—254 годы н. э.). Ориген, как и Филон, жил в Александрии, которая благодаря своей торговле и своему университету с самого основания города и до его падения была главным центром ученого синкретизма. Подобно своему современнику Плотину, Ориген был учеником Аммония Саккаса, которого многие считают основоположником неоплатонизма. Доктрины Оригена, как они изложены в его сочинении «De principiis» («О началах»), обнаруживают значительное сходство с доктринами Плотина — в самом деле большее, чем это совместимо с ортодоксией.

Ориген утверждает, что в мире нет ничего совершенно бестелесного, кроме бога — отца, сына и святого духа. Звезды — это живые, разумные существа, которых бог наделил душами, уже предсуществовавшими до появления разумных существ на свет. Солнце, по его мнению, может впадать в грех. Души людей, как и по учению Платона, входят в них при рождении из окружающей среды, где они существуют с сотворения мира. Более или менее ясно раз-

* Вернее, автору послания, приписанного св. Павлу.

личаются, как и у Плотина, «нус» (nous) и душа. Когда нус впадает в грех, он становится душой; душа, держащаяся стези добродетели, становится нусом. В конце концов все духи полностью покорятся власти Христа и будут тогда бестелесными. Даже дьявол будет в конечном счете спасен.

Хотя Ориген был признан одним из отцов церкви, в позднейшие времена его обвиняли в четырех еретических воззрениях:

1. Предсуществование душ, согласно учению Платона.
2. Не только божественное, но и человеческое естество Христа существовало до воплощения.
3. При воскрешении наши тела превратятся в абсолютно эфирные тела.
4. Все люди и даже дьяволы будут в конце концов спасены.

Св. Иероним, несколько неосторожно высказавший свое восхищение Оригеном за его труды по установлению текста Ветхого завета, позднее счел благоразумным потратить много времени и пыла на опровержение его теологических заблуждений.

Заблуждения Оригена носили не только теологический характер; в дни своей молодости он совершил непоправимую ошибку, явившуюся результатом излишне буквального толкования текста: «И есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для царства небесного» (Мф 19:12). Способ, к которому столь опрометчиво прибег Ориген, чтобы избежать искушений плоти, был осужден церковью; к тому же это лишало его возможности принять священнический сан, хотя некоторые церковники высказывали, очевидно, иное мнение, дав тем самым повод для ничемных споров.

Самым объемистым трудом Оригена является книга, носящая название «Против Цельса». Цельс был автором книги (ныне утраченной), направленной против христианства, и Ориген взялся ответить ему по всем пунктам.

Первый упрек, который Цельс выдвигает против христиан, заключается в том, что они принадлежат к незаконному сообществу. Ориген этого не оспаривает, но заявляет, что такая принадлежность — добродетель, подобно тираноубийству. Затем Цельс переходит к тому, что, несомненно, было действительным основанием его антипатии к христианству: христианство, говорит он, обязано своим происхождением евреям, которые являются варварами; а извлечь смысл из учений варваров могут одни лишь греки. Ориген возражает, что действительно любой человек, при-

шедший от греческой философии к евангелиям, делает вывод, что они истинны, и представит доказательство, способное удовлетворить греческий ум. Но, продолжает он, «в евангелии заключено и свое собственное доказательство, более божественное, чем любое доказательство, выводимое при помощи греческой диалектики. Этот более божественный метод назван апостолом «проявлением духа и силы»; «духа», ибо содержащиеся в евангелиях пророчества сами по себе достаточны, чтобы вызвать веру в любом человеке, читающем их, особенно в том, что относится к Христу; и «силы», ибо мы должны верить, что те знамения и чудеса, о которых рассказывается в евангелиях, действительно имели место по многим причинам, а также потому, что следы их все еще сохраняются в людях, ведущих свою жизнь в соответствии с наставлениями евангелия» *.

Отрывок этот интересен тем, что в нем мы находим уже двойную аргументацию в пользу веры, характерную для христианской философии. С одной стороны, однако, только разума, если применять его правильно, самого по себе достаточно, чтобы установить основы христианской веры, особенно такие ее элементы, как бог, бессмертие и свободная воля. Но, с другой стороны, Священное писание доказывает не только эти голые основы, но и неизмеримо большее; и боговдохновенность Священного писания доказывается тем, что пророки предсказали пришествие мессии на основании чудес и того благотворного воздействия, которое вера оказывает на жизнь верующих. Некоторые из этих аргументов признаются ныне устаревшими, но последний применялся и в наше время Уильямом Джемсом¹⁷. А вплоть до Возрождения не было ни одного христианского философа, который не принимал бы этих аргументов.

Некоторые из аргументов Оригена курьезны. Так, он заявляет, что маги вызывают заклинаниями «бога Авраама», часто не зная даже, кто он есть; но, по-видимому, это заклинание особенно действенно. Имена существенны в магии; далеко не безразлично, называют ли бога его еврейским, египетским, вавилонским, греческим или брахманистским именем. Магические формулы теряют свою действенность при переводе на другой язык. Читая все это, склоняешься к предположению, что маги того времени пользовались формулами, заимствованными из всех известных религий, но что наиболее действенными признава-

* *Origen. Contra Celsum, Lib. I, cap. II.*

лись (если рассказ Оригена верен) формулы, заимствованные из древнееврейских источников. Этот аргумент тем более курьезен, что сам же Ориген указывает на запрещение магии Моисеем *.

По мнению Оригена, христиане не должны принимать участия в управлении государством, ограничивая себя участием в управлении «божественным народом», то есть церковью **. Конечно, после Константина эта доктрина была несколько видоизменена, но отдельные элементы ее уцелели. Она подразумевается в сочинении св. Августина «О граде божьем». В период, когда рушилась Западная империя, эта доктрина побуждала представителей церкви равнодушно взирать на мирские несчастья; свои весьма недюжинные таланты церковники посвящали укреплению церковной дисциплины, теологическим спорам и распространению монашества. В какой-то мере следы этой доктрины уцелели до наших дней: большинство людей смотрит на политику как на «мирское дело», недостойное действительно святого человека.

В течение первых трех столетий церковное управление развивалось довольно медленно, но этот процесс значительно ускорился после обращения Константина в христианство. Епископы избирались народным голосованием; постепенно они сосредоточили в своих руках значительную власть над христианами в пределах своих епархий, но до времени Константина вряд ли существовала какая-либо форма центрального управления в масштабах всей церкви. Росту могущества епископов в больших городах способствовал установившийся обычай пожертвования милостыни: приношениями верующих распоряжался епископ, во власти которого было одарить или лишить бедного милостыни. В результате появились толпы бедняков, готовых исполнить любую волю епископа. Когда же христианство стало государственной религией, епископы были наделены юридическими и административными функциями. Появилось и центральное церковное управление, по крайней мере в вопросах доктрины. Константина раздражали распри между христианами и арианами; связав свою судьбу с христианами, он хотел видеть в них единую партию. Чтобы положить конец расколу, он повелел созвать Вселенский собор в Никее, который и выработал Никейский символ веры ***

* *Origen. Contra Celsum*, lib. I, cap. XXVI.

** *Ibid.*, lib. VIII, cap. LXXV.

*** Несколько отличающийся от его современной формы, установленной в 362 году ¹⁸.

и (поскольку это касалось полемики с арианами) установил на все времена норму (standart) ортодоксии. И в дальнейшем подобные споры решались вселенскими соборами, пока раздел между Востоком и Западом и отказ Востока признать власть пап не сделали созыв таких соборов невозможным.

Хотя официально папы считались наиболее значительными личностями в церкви, над церковью как целым они не имели никакой власти; такую власть они приобрели значительно позднее. Постепенный рост могущества папства является очень интересной темой, которой я коснусь в последующих главах.

Процесс роста христианства до Константина, равно как и мотивы обращения Константина, по-разному объяснялся различными авторами. Гиббон указывает пять причин:

«1. Непокколебимое и, если нам будет дозволено так выразиться, не терпящее противоречия усердие христиан, правда заимствованное из иудейской религии, но очищенное от того духа замкнутости и неуживчивости, который, вместо того чтобы привлекать язычников под закон Моисея, отталкивал их от него.

2. Учение о будущей жизни, усовершенствованное всякого рода добавочными соображениями, способными придать этой важной истине вес и действенность.

3. Способность творить чудеса, которую приписывали первоначальной церкви.

4. Чистая и строгая нравственность христиан.

5. Единство и дисциплина христианской республики, мало-помалу образовавшей самостоятельное и беспрестанно расширявшееся государство в самом центре Римской империи» *.

В общем и целом это объяснение может быть принято, но с некоторыми замечаниями. Первая причина — непоколебимость и нетерпимость, заимствованные у евреев, — может быть принята безоговорочно. Даже в наши дни мы имели возможность убедиться в преимуществах нетерпимости в пропаганде. Христиане в большинстве своем верили, что они одни попадут на небо, а на язычников в будущем мире обрушатся ужасающие кары. Этот угрожающий характер не был присущ другим религиям, конкурировавшим с христианством в период III столетия. Возьмем, к примеру, почитателей культа Великой матери; один из их

* Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи. М., 1883, ч. II, с. 3.

обрядов — тавроболий — был аналогичен крещению; но они отнюдь не проповедовали, что те, кто не исполнит этого обряда, попадут в ад. Кстати, нелишне заметить, что тавроболий был весьма дорогим обрядом: необходимо было произвести заклание быка, кровью которого должен окропиться обращаемый. Обряд такого рода носит аристократический характер и не может явиться основой религии, стремящейся завоевать в свое лоно значительные массы населения — как богатых, так и бедных, как свободных, так и рабов. В этом отношении христианство имело неоспоримое преимущество перед всеми соперничавшими с ним религиями.

Что касается доктрины будущей жизни, то на Западе ее первыми проповедниками были орфики, у которых она была заимствована греческими философами. Древнееврейские пророки (вернее, некоторые из них) выдвинули идею о воскрешении тела, но вера в воскрешение духа, по-видимому, была заимствована евреями у греков *.

Доктрина бессмертия приняла в Греции популярную форму в орфизме и ученую — в платонизме. Платонизм не мог получить широкого распространения в массах, ибо он был основан на трудных для понимания аргументах; но орфистская форма доктрины, вероятно, приобрела значительное влияние на воззрения масс в период поздней античности, причем не только среди язычников, но и среди евреев и христиан. В христианскую теологию вошли значительные элементы мистических религий — как орфистских, так и азиатских; во всех этих религиях центральным мифом является миф об умирающем и воскресающем боге **. Поэтому мне думается, что доктрина бессмертия должна была сыграть меньшую роль в распространении христианства, чем это представлялось Гиббону.

Чудеса, несомненно, играли весьма важную роль в христианской пропаганде. Однако в период поздней античности чудеса были самым обычным делом и не являлись привилегией какой-либо одной религии. Поэтому не так просто понять, почему в этом соревновании христианские чудеса завоевали более широкое доверие, чем чудеса других сект. Мне думается, что Гиббон упускает из виду одно весьма важное обстоятельство, а именно то, что христиане обладали «священными книгами». Христиане зывали к чудесам, которые берут свое начало в глубокой древности сре-

* *Oesterley and Robinson. Hebrew Religion.*

** *Angus C. F. The Mystery Religions and Christianity.*

ди народа, слывшего в античную эпоху таинственным; в этих книгах излагалась связная история начиная с момента сотворения мира, согласно которой провидение неизменно творило чудеса — сперва для евреев, а затем для христиан. Для современного исследователя истории является очевидным, что древнейшая история израильтян в большей своей части легендарна, но это не было очевидным для людей античности. Последние верили и рассказу Гомера об осаде Трои, и тому, что говорилось в легенде о Ромуле и Реме, и многому подобному; почему же, вопрошает Ориген, эти традиции вы принимаете, а традиции евреев отвергаете? Против такого довода возражать логически было невозможно. Поэтому было вполне естественным признать истинность чудес, упоминаемых в Ветхом завете, а это признание позволяло счесть правдоподобными и чудеса более близкого времени, особенно принимая во внимание христианское толкование пророков.

В нравственном отношении христиане (если взять период до Константина), несомненно, значительно превосходили средних язычников. Временами христиан преследовали, и в соревновании с язычниками они почти всегда находились в неблагоприятных условиях. Они непоколебимо верили, что добродетель будет вознаграждена на небе, а грех — покаран в аду. Христианская этика взаимоотношения полов характеризовалась строгостью, которая была редким исключением в эпоху античности. Даже Плиний ¹⁹, официальной обязанностью которого было преследовать христиан, засвидетельствовал их высокий нравственный характер. Конечно, после обращения Константина в христианство среди христиан находились и приспособленцы; но выдающиеся деятели церкви, за некоторыми исключениями, по-прежнему продолжали оставаться людьми непоколебимых нравственных принципов. И я думаю, что Гиббон был совершенно прав, приписывая столь важное значение этому высокому нравственному уровню как одной из причин распространения христианства.

На последнее место Гиббон ставит «единство и дисциплину христианской республики». Мне же думается, что с политической точки зрения это была самая важная из всех указанных им пяти причин. В современном мире политическая организация вошла в нашу плоть и кровь; любому политическому деятелю приходится считаться с голосами католиков, но они уравниваются голосами других организованных групп. Католический кандидат на пост американского президента оказывается даже в неблаго-

приятных условиях в силу преобладающего протестантского предубеждения. Но если бы ничего подобного этому протестантскому предубеждению не было, то католический кандидат имел бы лучшие шансы по сравнению с любым другим. Таков, по-видимому, был ход рассуждений Константина. Чтобы добиться поддержки христиан как единого организованного блока, нужно было оказать им покровительство. Какие бы размеры ни принимала существовавшая антипатия к христианам, она была неорганизованной и в политическом отношении бесплодной. Вероятно, Ростовцев²⁰ прав, считая, что христиане составляли значительную часть армии и что именно это обстоятельство оказало решающее влияние на Константина. Но, как бы ни обстояло дело в действительности, неоспоримо, что даже тогда, когда христиане составляли меньшинство населения, они располагали своего рода организацией, что было для того времени совершенно новым явлением (хотя и обычным в наши дни); наличие такой организации превращало христиан в политически влиятельную группу, способную оказывать давление, которой не противостояли никакие другие группы, также способные оказывать давление. Это было естественным следствием того, что христиане фактически монополизировали религиозное рвение, а такое рвение они переняли от евреев.

К несчастью, как только христиане приобрели политическое могущество, они обратили свое рвение друг против друга. И до Константина были ереси, и даже в немалом числе, но тогда приверженцы ортодоксии были лишены средств карать своих противников. Когда же христианство стало государственной религией, перед церковниками открылась перспектива богатой награды в виде могущества и богатства; началась борьба за избрание на церковные должности, да и теологические распри часто оказывались лишь распрями ради мирских благ. Сам Константин в какой-то мере сохранял нейтралитет по отношению к спорам теологов, но после его смерти (337 год) его преемники (за исключением Юлиана Отступника) в большей или меньшей степени покровительствовали арианам до вступления на престол Феодосия в 379 году.

Героем этого периода является Афанасий (ок. 297—373 годов), который в течение всей своей долгой жизни был самым неустрашимым поборником никейской ортодоксии.

Своеобразной чертой, отличающей период от Константина до Халкидонского собора (451 год), является то, что

теология приобрела политическое значение. Два вопроса один за другим приводили в волнение христианский мир: сначала — о природе троицы, а затем — доктрина воплощения. Во времена Афанасия на передний план выдвинулся лишь первый из этих вопросов. Арий, образованный священник из Александрии, отстаивал мнение, что сын не равен отцу, но был сотворен им. В более ранний период это воззрение могло бы и не вызвать большой вражды, но в IV столетии оно было отвергнуто большинством theologов. В конечном счете восторжествовало воззрение, что отец и сын были равны и тождественны по субстанции; но они были разными личностями. Воззрение, согласно которому отец и сын были не разными личностями, а лишь различными выражениями одного и того же существа, было объявлено савеллианской ересью, по имени ее основателя Савеллия. Ортодоксии, таким образом, приходилось шагать по весьма узкой тропе: тем, кто чрезмерно подчеркивал различие между отцом и сыном, грозила опасность арианства, тем же, кто чрезмерно подчеркивал их тождество, грозила опасность савеллианства.

Доктрины Ария были осуждены Никейским собором (325 год) подавляющим большинством голосов. Несмотря на это, разные theologы выдвигали различные модификации арианства, которые пользовались покровительством императоров. Афанасий, который с 328 года до самой своей смерти был епископом Александрии, из-за своей ревностной приверженности никейской ортодоксии постоянно находился в изгнании. Афанасий пользовался огромной популярностью в Египте, который в течение всей этой полемики непоколебимо следовал за ним. Любопытно, что в ходе theologической борьбы ожили национальные (или, по крайней мере, местные) чувства, которые, казалось, совершенно угасли после римского завоевания. Константинополь и Азия склонялись к арианству; Египет фанатически поддерживал Афанасия; Запад хранил непоколебимую верность декретам Никейского собора. После окончания арианской полемики вспыхнули новые споры, более или менее сходного характера, в которых Египет впадал в ересь в одном направлении, а Сирия — в другом. Эти ереси, преследовавшиеся приверженцами ортодоксии, подорвали единство Восточной империи и тем самым облегчили мусульманское завоевание. Сам по себе факт возникновения сепаратистских движений не вызывает удивления, но любопытно, что они неизменно оказывались связанными с самыми утонченными и трудными для понимания theologическими вопросами.

Императоры с 335 до 378 года в меру своей смелости оказали покровительство более или менее арианским воззрениям; единственным исключением был Юлиан Отступник (годы правления 361—363), который, как язычник, хранил полный нейтралитет по отношению к внутренним распрям христиан. Наконец в 379 году император Феодосий оказал решительную поддержку католикам, и они одержали полную победу на всей территории империи. Именно на этот период триумфа католицизма приходится большая часть жизни св. Амвросия, св. Иеронима и св. Августина, о которых речь пойдет в следующей главе. На Западе он сменился, однако, новым периодом господства арианства, носителями которого были готы и вандалы, завоевавшие большую часть Западной империи. Господство их длилось около ста лет; оно было уничтожено Юстинианом, лангобардами и франками, из которых Юстиниан и франки (а в конечном итоге и лангобарды) были приверженцами ортодоксии. Таким образом, католицизм добился наконец окончательного успеха.

ТРИ ДОКТОРА ЦЕРКВИ

Четырех деятелей называют докторами западной церкви: св. Амвросия, св. Иеронима, св. Августина и папу Григория Великого. Из них первые три были современниками, деятельность четвертого приходится на более поздний период. В настоящей главе я вкратце коснусь биографий и исторических условий деятельности первых трех, откладывая до следующей главы характеристику доктрин св. Августина, который для нас является наиболее значительной фигурой из этой тройки.

Расцвет деятельности Амвросия, Иеронима и Августина приходится на короткий период между победой католической церкви в Римской империи и варварским нашествием. Все трое были совсем молодыми в период правления Юлиана Отступника; Иероним на 10 лет пережил разграбление Рима готами Алариха; Августин дожил до вторжения вандалов в Африку и умер как раз в то время, когда они осаждали Гиппон — город, в котором он был епископом. И сразу после того, как они сошли со сцены, Италия, Испания и Африка оказались во власти варваров, да еще варваров, придерживавшихся арианской ереси. Цивилизация вступила в полосу многовекового упадка, и только примерно через тысячелетие христианский мир смог вновь

выдвинуть людей, равных Амвросию, Иерониму и Августину по учености и культуре. Их авторитет почитался на всем протяжении веков мрака и средних веков больше, чем чей бы то ни было другой, они способствовали определению того вида, который приняла церковь. Вообще говоря, св. Амвросий обосновал церковную концепцию взаимоотношений между церковью и государством; св. Иероним дал западной церкви латинскую Библию, от него же в значительной мере исходила инициатива монашеского движения; что же касается св. Августина, то он выработал теологию, которой церковь придерживалась вплоть до Реформации, а затем составившую значительный элемент доктрин Лютера и Кальвина. Немногие деятели оказали большее влияние на ход истории, чем Амвросий, Иероним и Августин. Концепция независимости церкви, утвержденная св. Амвросием, была новой и революционной доктриной, господствовавшей вплоть до Реформации; когда Гоббс²¹ ополчился против нее в XVII столетии, мишенью своих нападок он избрал в основном именно св. Амвросия. Св. Августин находился на передней линии в богословских спорах XVI и XVII столетий, причем протестанты и яansenисты выступали в его защиту, а ортодоксальные католики — против него.

Столицей Западной империи в конце IV столетия был Милан, епископом которого был Амвросий. Церковные обязанности приводили его в постоянное соприкосновение с императорами, с которыми он обычно разговаривал как равный, а порой и в тоне превосходства. Взаимоотношения Амвросия с императорским двором раскрывают общий контраст, характерный для эпохи: в то время как государственный аппарат был немощным, некомпетентным, управлялся беспринципными эгоистами и в своей близорукой политике руководствовался лишь выгодами момента, церковь была сильной, энергичной, добивалась успеха, возглавлялась людьми, готовыми ради ее интересов пожертвовать всем личным, и проводила политику столь дальновидную, что плоды ее победы пожинались в течение целого тысячелетия. Правда, эти достоинства уживались рядом с фанатизмом и суеверием, но без них в то время не могло восторжествовать ни одно реформаторское движение.

Св. Амвросий имел все возможности домогаться успеха на поприще государственной службы. Отец его, тоже Амвросий, был высокопоставленным чиновником — префектом Галлии. Святой родился, по-видимому, в Августа Тре-

верорум (ныне Трев) — пограничном гарнизонном городке, где были расположены те легионы, при помощи которых Рим пытался держать в страхе германцев. Когда Амвросию исполнилось 13 лет, его увезли в Рим, где он получил хорошее образование, включая совершенное знание греческого языка. Когда Амвросий вырос, он посвятил себя юридической деятельности, в которой добился больших успехов; в возрасте 30 лет он был назначен губернатором Лигурии и Эмилии. Тем не менее четыре года спустя он покинул поприще светской государственной службы, и при поддержке населения, отвергнувшего арианского кандидата, стал епископом Милана. Все, чем Амвросий владел в миру, он роздал бедным, и отныне вся его жизнь была посвящена службе церкви, что иногда оказывалось связанным с немалым личным риском. Выбор Амвросия, безусловно, не был подсказан мирскими соображениями, но и в последнем случае он был бы благоразумным. На поприще государственной службы, даже став императором, Амвросий не смог бы в это время найти такого простора для своих административных и политических талантов, какой открыло перед ним исполнение его епископальных обязанностей.

В течение первых девяти лет епископата Амвросия императором Запада был Грациан ²² — католик, добродетельный, но беззаботный человек. Страстью его была охота, ради которой он совершенно забросил государственные дела; в конце концов он был убит. Преемником его на большей части Западной империи стал узурпатор по имени Максим; но в Италии императорский титул перешел к младшему брату Грациана, Валентиниану II, еще не вышедшему из детского возраста. На первых порах императорская власть вершилась его матерью Юстиной, вдовой императора Валентиниана I, но она была арианкой, и это делало неизбежными столкновения между нею и св. Амвросием.

Каждый из трех святых, о которых мы говорим в настоящей главе, написал бесчисленное количество писем, многие из которых сохранились; поэтому мы знаем о них больше, чем о любом языческом философе, и больше, чем почти обо всех других церковных деятелях средневековья. Св. Августин писал письма всем и каждому, преимущественно по вопросам доктрины или церковной дисциплины; письма св. Иеронима обращены в основном к знатым женщинам и содержат наставления, как сохранить девственность; но наиболее важные и интересные

письма св. Амвросия обращены к императорам, которым он указывает, в чем они не исполнили своего долга, или шлет поздравления в тех редких случаях, когда они этот долг исполняли.

Первый общественный вопрос, с которым пришлось столкнуться Амвросию, был вопрос об алтаре и статуе Победы в Риме. Язычество дольше всего держалось среди сенаторских родов столицы; официальная религия находилась в руках аристократического жречества и была тесно связана с имперской гордыней завоевателей мира. Статуя Победы в здании сената была убрана Констанцием, сыном Константина, и восстановлена Юлианом Отступником. Император Грациан вновь убрал статую, после чего делегация сената, возглавляемая Симмахом, префектом города Рима, возбудила ходатайство о ее новом восстановлении.

Симмах, сыгравший известную роль также в жизни Августина, был незаурядным представителем известного рода — богач, аристократ, человек большой культуры и язычник. В 382 году Симмах был изгнан из Рима Грацианом за то, что протестовал против снятия статуи Победы, но пробыл в изгнании недолго, ибо уже в 384 году он стал префектом города Рима. Он приходился дедом тому Симмаху, который был тестем Боэция и играл видную роль в период правления Теодориха.

Теперь настала очередь протестовать христианским сенаторам, и с помощью Амвросия и папы (папой был тогда Дамасий) они добились того, что их точка зрения была поддержана императором. Но когда Грациан умер, Симмах и языческие сенаторы в 384 году н. э. обратились с петицией к новому императору — Валентиниану II. Чтобы отбить эту новую попытку, Амвросий направил послание императору, в котором выдвинул тезис, что как все римляне обязаны воинской службой своему государю, так и он (император) обязан службой всемогущему богу *. «Да не будет никому дозволено,— заявляет Амвросий,— воспользоваться твоею юностью; коли этого требует язычник, то какое право он имеет опутывать тебя узами своего собственного суеверия; и только одному должен учить и наставлять тебя пример его рвения — как быть ревностным во имя истинной веры, ибо он отстаивает со всею страстью истины ложное дело». Клясться на алтаре идола против своей воли, заявляет Амвросий, для христианина —

* Этот тезис, по-видимому, предвосхищает точку зрения феодализма.

нестерпимая мука. «Коли это было бы дело гражданское, право ответа следовало бы оставить противной партии; но это дело религиозное, и я, епископ, возвышаю свой голос в знак протеста... Да будет тебе ведомо, что коли ты предписываешь что-либо противное истинной вере, то мы, епископы, не можем терпеть сие без конца и оставлять без своего внимания; конечно, ты можешь явиться в церковь, но либо не найдешь здесь ни единого священника, либо найдешь такого, который не позволит тебе приблизиться к себе» *.

В следующем послании Амвросий указывает, что достояние церкви служит целям, которым никогда не служили богатства языческих храмов: «Владения церкви — это средство к жизни бедных. Пусть они сосчитают, многих ли пленников выкупили их храмы, много ли еды роздали беднякам, многим ли беженцам предоставили средства к жизни». Это был веский аргумент, и притом вполне оправдывавшийся христианской практикой.

Св. Амвросий вышел победителем из этого столкновения, но следующий узурпатор, Евгений, благоволивший язычникам, восстановил алтарь и статую. И только после того, как в 394 году Феодосий нанес поражение Евгению, вопрос был окончательно решен в пользу христиан.

На первых порах епископ находился в весьма дружественных отношениях с императорским двором и даже был послан с дипломатической миссией к узурпатору Максиму, со стороны которого опасались вторжения в Италию. Но уже вскоре возник серьезный повод для столкновения. Так как императрица Юстина была арианкой, она потребовала уступить арианам одну церковь в Милане, что Амвросий решительно отказался исполнить. Население приняло его сторону, и огромные толпы заполнили базилику. Готские солдаты, которые являлись арианами, были посланы занять церковь силой, но стали брататься с населением. «Графы и трибуны,— рассказывает Амвросий в пылком письме, адресованном своей сестре,— явились ко мне и стали понуждать, дабы я повелел незамедлительно сдать базилику, заявляя, что император осуществлял свои права, поелику нет ничего, что не было бы покорно его власти. Но я ответил, что, востребуй он от меня то, что было моим, сиречь мою землю, мои деньги или что иное в этом роде, принадлежавшее мне самому, я не отказал бы ему в том, хотя все, что принадлежало мне, было достоянием бедных; но что то, что принадлежит богу, не

* Письмо 17.

покорно императорской власти. Я сказал: «Нужно вам мое имущество — берите его; мое тело — я тут же пойду за вами. Вы желаете заковать меня в цепи либо предать смерти? Это будет для меня радостью. Я не стану звать в защиту толпы людей, не буду цепляться за алтари и молить о спасении жизни, а радостно приму смерть ради алтарей». Я воистину остолбенел от ужаса, когда мне стало ведомо, что вооруженные люди посланы занять базилику силой, из страха, как бы, пока народ защищал базилику, не возникло какое кровопролитие, которое нанесло бы урон всему городу. И я стал молить бога, дабы он не дал мне дожить до гибели столь достославного города, а может статься, и всей Италии» *.

Страхи эти не были преувеличены, ибо готская солдатня в любой момент могла разразиться зверствами, как это случилось 25 лет спустя во время разграбления Рима.

Сила Амвросия заключалась в поддержке его со стороны населения. Его обвинили, что он подстрекает жителей, но он возразил, что «в моей власти было не подстрекать людей, но успокоить их было только в руках божиих». Никто из ариан, заявляет Амвросий, не дерзнул двинуться вперед, ибо среди граждан не было ни единого арианина. Амвросий получил официальное повеление сдать базилику, а солдатам было приказано применить в случае необходимости силу. Но в последний момент они отказались применять силу, и императору пришлось пойти на попятную. Это означало выигрыш великой битвы в борьбе за независимость церкви; Амвросий продемонстрировал, что есть вопросы, в которых государство должно склоняться перед волей церкви, и этим утвердил новый принцип, сохраняющий свое значение вплоть до сегодняшнего дня.

В следующий раз Амвросий столкнулся с самим императором Феодосием. Была сожжена синагога, и граф Востока²³ сообщил, что это было сделано по наущению местного епископа. Император повелел наказать фактических поджигателей, а виновному епископу отстроить синагогу заново. Св. Амвросий не отвергает, хотя и не признает, соучастия епископа, но возмущен тем, что император, видимо, берет сторону евреев против христиан. К чему приведет отказ епископа повиноваться? Ему придется тогда или стать мучеником, если он станет упорствовать на своем, или отступником, если он пойдет на попятную. А к чему приведет решение графа самому от-

* Письмо 20.

строить синагогу за счет христиан? В этом случае у императора будет граф-отступник, а у христиан отберут деньги на поддержку неверия. «Что ж, тогда место для неверия евреев будет возведено за счет того, что с таким трудом приобретено церковью, а достояние, с помощью Христа нажитое для блага христиан, перекоцует в сокровищницу неверных?» Амвросий продолжает: «Но, может статься, тобою, о император, движет забота о поддержании дисциплины. Однако что имеет большее значение: видимость дисциплины или дело религии? Законы должны склоняться перед религией. Разве не слышал ты, о император, что, когда Юлиан повелел восстановить Иерусалимский храм, те, что расчищали обломки, были уничтожены огнем?»

Ясно, что, по мнению св. Амвросия, разрушение синагог не подлежит никакому наказанию. На этом примере мы видим, какими методами церковь, как только она приобрела власть, начала возбуждать антисемитизм.

Следующее столкновение между императором и святым оказалось более почетным для последнего. В 390 году, во время пребывания Феодосия в Милане, толпа в Фессалонике убила начальника гарнизона. Когда Феодосий получил известие об этом, им овладела безудержная ярость, и он приказал отомстить самым гнусным способом. Когда жители собрались в цирке, солдаты напали на людей и, не разбирая ни старого, ни малого, перебили по крайней мере 7 тысяч человек. Тогда Амвросий, который еще прежде пытался сдержать императора, но тщетно, направил ему письмо, полное достойного мужества; оно касалось чисто моральных вопросов и в виде исключения совершенно не затрагивало ни вопросов теологии, ни власти церкви:

«То, что было содеяно в городе фессалоникийцев, и предупредить что у меня неостало сил, не имеет себе подобного в летописях истории; а ведь я сказывал наперед, что это будет нечто необычайно ужасное, когда столь часто умолял не допускать сего».

Давид многократно грешил, но всякий раз каялся в своих грехах, неся должное покаяние *. Последует ли Феодосий его примеру? Амвросий решает: «Я вовсе не предлагаю жертву, коли ты намерен явиться с повинной. Неужели то, что непозволительно после пролития крови

* Эта ссылка на книги Царств открывает традицию библейской аргументации против королей, которая держалась на протяжении всего средневековья и даже во времена конфликта пуритан со Стюартами. Она появляется, например, у Мильтона.

одного невинного человека, позволительно после пролития крови многих невинных людей? Не думаю».

Император выразил раскаяние и, сняв с себя пурпуровые одеяния, принес публичное покаяние в Миланском соборе. С этого момента и до самой его смерти между ним и Амвросием не возникало никаких трений.

Несмотря на то что Амвросий был выдающейся фигурой как политик, в других отношениях он был лишь типичным представителем своего века. Он написал, как и другие церковные писатели, трактат в восхваление девственности и еще один, в котором осуждал вдов, вступающих в новый брак. Когда Амвросий выбрал местоположение нового епископского собора, на том месте весьма кстати было обнаружено два скелета (открытые, как утверждали, в видении), признанные чудотворными; Амвросий заявил, что это скелеты двух мучеников. В письмах его рассказывается и о других чудесах со всей доверчивостью, характерной для той эпохи. Амвросий стоял ниже Иеронима как ученый и ниже Августина как философ. Но как политик, умело и смело укрепивший власть церкви, он является деятелем первого ранга.

Иероним больше всего прославился как переводчик Библии на латинский язык — Вульгаты, которая и по сей день остается официальной католической редакцией писания. До времени Иеронима западная церковь опиралась, поскольку речь идет о Ветхом завете, в основном на переводы из «Перевода семидесяти толковников», которые в ряде важных пунктов расходились с древнееврейским оригиналом. Христианам внушали, как уже говорилось, будто евреи, с той поры, когда христианство пошло в гору, исказили древнееврейский текст в тех местах, где он производил впечатление предсказания прихода мессии. Этот взгляд, несостоятельность которого доказана серьезными исследованиями, был решительно отвергнут Иеронимом. Он воспользовался той помощью, которую тайком (из страха перед евреями) оказали ему при переводе раввины. Защищаясь от нападок христиан, Иероним заявил: «Пусть тот, кто оспорит что-либо в сем переводе, осведомится у евреев». Это принятие древнееврейского текста (в той форме, которую евреи признавали истинной) было причиной того, что редакция Иеронима на первых порах была встречена большинством враждебно; но она завоевала себе признание — частично потому, что ее в целом поддержал св. Августин. Труд Иеронима был великим достижением, потребовавшим значительной текстологической работы.

Иероним родился в 345 году — на пять лет позднее Амвросия — неподалеку от Аквилена, в городке по названию Стридон, разрушенном готами в 377 году. Семья его была состоятельной, но не богатой. В 363 году Иероним переехал в Рим, где изучал риторику и грешил. После того как Иероним совершил путешествие в Галлию, он поселился в Аквилее и стал аскетом. Следующие пять лет Иероним провел отшельником в Сирийской пустыне. «Жизнь, которую он вел во время своего пребывания в пустыне, состояла из суровых епитимий, слез и стонов, перемежавшихся приступами духовного экстаза, а также искушений от преследовавших его воспоминаний о жизни в Риме; он жил в келье или пещере; собственным трудом он снискивал себе дневное пропитание, а одеждой ему служила власяница» *. После этого Иероним совершил путешествие в Константинополь и три года прожил в Риме, где стал другом и советчиком папы Дамасия, одобрения которого побудили его приняться за свой перевод Библии.

Св. Иероним обладал задиристым характером. Он поссорился со св. Августином по поводу несколько сомнительного поведения св. Петра²⁴ (о чем рассказывает св. Павел во Втором послании к галатам); он порвал со своим другом Руфином, разойдясь с ним во мнениях об Оригене; а против Пелагия он выступил с таким неистовством, что его монастырь подвергся нападению толпы пелагиан. После смерти Дамасия св. Иероним, видимо, поссорился с новым папой; во время своего пребывания в Риме он свел знакомство с разными знатными женщинами, совмещавшими в себе аристократизм с благочестием, и некоторых из них убедил принять аскетический образ жизни. Новый папа, как и многие другие римляне, отнесся к этому неодобрительно. Это была одна из причин (наряду с другими), почему Иероним покинул Рим и переехал в Вифлеем, где оставался с 386 года до самой своей смерти, последовавшей в 420 году.

Среди видных женщин, обращенных Иеронимом, две были особенно знамениты: вдова Павла и ее дочь Евстохия. Обе они сопровождали его в кружном путешествии в Вифлеем. Павла и Евстохия принадлежали к самой высшей знати, и в том, как относился к ним святой, нельзя не почувствовать оттенка пренебрежения. Когда Павла умерла и была похоронена в Вифлееме, Иероним сочинил следующую эпитафию для ее надгробия:

* Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. VI, p. 17.

В могиле сей почит дитя Сципиона,
Дщерь достославного дома Павлинов,
Отпрыск Гракхов, потомок рода
Самого прославленного Агамемнона.
Здесь поконится госпожа Павла, горячо любимая
Своими родителями, с Евстохией,
Своею дщерью; первой из римских матрон она
Избрала ради Христа своим уделом лишения и Вифлеем *.

Некоторые из писем Иеронима, адресованных Евстохии, довольно любопытны. Он дает ей весьма детальные и откровенные советы, как сохранить девственность; он разъясняет точное анатомическое значение некоторых эвфемизмов в Ветхом завете, а для восхваления радостей монашеской жизни он пользуется своего рода эротическим мистицизмом. Монахиня — это невеста Христа; такой брак прославляется в «Песни песней». В длинном письме, написанном тогда, когда Евстохия постригалась в монахини, он обращается с замечательными словами к ее матери: «Неужели ты негодуешь, что она захотела быть супругою не воина, а царя [Христа]. Она сделала тебе великое благодеяние. Ты стала тещею божиею» **.

Обращаясь в том же письме (21) к самой Евстохии, Иероним говорит:

«Всегда да хранят тебя тайны ложа твоего; пусть всегда с тобою внутренно веселится жених. Когда ты молишься, ты беседуешь с женихом; когда читаешь, он с тобою беседует,— и когда сон склонит тебя, он придет за стену и прострет руку свою чрез оконцо, и коснется чрева твоего; и, пробудившись, ты встанешь и скажешь: «Уязвлена есмь любовью аз». И ты услышишь в свою очередь от него: «Ветроград заключен, сестра моя невеста, ветроград заключен, источник запечатлен».

В том же письме Иероним рассказывает, что уже после того, как он удалился от родных и друзей «и, что еще труднее этого, от привычки к роскошной жизни», он никак не мог найти в себе силы оставить библиотеку и взял ее с собой в пустыню. «И таким образом я, окаянный, постился и намеревался читать Туллия». Дни и ночи каялся Иероним и все-таки снова впадал в прежний грех и читал Плавта ²⁵. Когда после такого потакания своим слабостям он принимался читать пророков, его «ужасала необра-

* Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев, 1875, ч. 3, с. 212.

** Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев, 1893, ч. 1, с. 119.

ботанность речи». Наконец, когда Иероним был сражен лихорадкой, ему привиделось, что в день последнего суда Христос спросил его, кто он, и он в ответ назвал себя христианином. Но последовало возражение: «Лжешь, ты цицеронианин, а не христианин». И Христос повелел побить его бичами. В конце концов Иероним (в своем видении) воскликнул: «Господи, если когда-нибудь я буду иметь светские книги, если я буду читать их, значит, чрез это самое отрекся от тебя». «Это,— добавляет Иероним,— был не обморок, не пустой сон» *.

После этого в течение нескольких лет в письмах Иеронима встречаются лишь единичные цитаты из классиков. Но через некоторое время он опять пересыпает свою речь стихами из Вергилия ²⁶, Горация ²⁷ и даже Овидия ²⁸. Однако цитировал он их, по-видимому, по памяти, особенно если учесть, что некоторые из них многократно повторяются.

По яркости выражения тех чувств, которые вызывал факт крушения Римской империи, письма Иеронима превосходят все известные мне письма его современников. Вот что он пишет в 396 году:

«Дух ужасается исчислять бедствия нашего времени. В продолжение более двадцати лет ежедневно льется римская кровь между Константинополем и юлийскими Альпами. Скифию, Македонию, Дарданию, Дакию, Фессалию, Ахайю, Епир, Далматию и Паннонию опустошают, разоряют, грабят готы, сарматы, квады, аланы, гунны... Римский мир разрушается, а упрямая шея наша не гнется! Что, думаешь ты, на душе теперь у коринфян, афинян, лакедонян, аркадцев и всей Греции, которыми повелевают варвары? А между тем я назвал только немногие города, составлявшие некогда не малые царства».

Дальше Иероним повествует о зверствах гуннов на Востоке, а кончает такой сентенцией: «Иначе, для верного изображения бедствий, были бы немы и Фукидид ²⁹ и Саллюстий ³⁰» **.

Семнадцать лет спустя, через три года после разграбления Рима, Иероним пишет:

«О позор! рушится мир, а грехи наши не рушатся. Город прославленный и глава Римской империи уничтожены

* Этой враждебности к языческой литературе церковь непреклонно придерживалась вплоть до XI столетия (исключая Ирландию, где боги Олимпа никогда не почитались и потому не внушали церкви страха).

** Письмо 56.

одним пожаром. Нет ни одной страны, в которой не было бы римских изгнанников. В прах и пепел обращены священные некогда церкви, а мы предаемся жадности. Живем, как будто собираемся на другой день умереть, и строим, как будто вечно будем жить в этом мире. Золотом блещут стены, золотом — потолки, золотом — капители колонн, а нагой и алчущий Христос в образе нищего умирает перед нашими дверями» *.

Этот отрывок случайно попадает в письмо, обращенном к другу, который решил посвятить свою дочь вечному девству; большая часть письма касается тех правил, которых следует держаться в воспитании девушек, посвященных девству. Странно, что, глубоко скорбя по поводу крушения древнего мира, Иероним вместе с тем считает сохранение девственности делом более важным, чем организацию победы над гуннами, вандалами и готами. Ни разу мысли его не обращаются к каким-либо возможным мерам практической политики; ни разу он не обличает пороков фискальной системы или порочности системы опоры на армию, составленную из варваров. То же самое справедливо относительно Амвросия и Августина; правда, Амвросий был политиком, но пекся он только об интересах церкви. Приходится ли удивляться тому, что империя рухнула, если все самые лучшие и энергичные умы эпохи были столь далеки от мирских забот? Но, с другой стороны, если крушение империи было неотвратимым, то христианская точка зрения была замечательным образом приспособлена к тому, чтобы придать людям силу духа и возможность сохранять свои религиозные надежды, когда земные надежды оказались суетными. Выражение этой точки зрения (в сочинении «О граде божьем») составляло высшую заслугу св. Августина.

В настоящей главе я буду говорить о св. Августине лишь как о человеке; его богословские и философские воззрения будут предметом рассмотрения в следующей главе.

Св. Августин родился в 354 году, на девять лет позднее Иеронима и на 14 лет позднее Амвросия; он был уроженцем Африки, где прошла большая часть его жизни. Мать св. Августина была христианкой, но отец его не принимал христианства. Сам св. Августин долгое время придерживался манихейства, а затем стал католиком и был крещен Амвросием в Милане. Около 396 года он стал епископом

* Письмо 104.

Гиппона, неподалеку от Карфагена. Здесь он оставался до самой своей смерти, последовавшей в 430 году.

Начальный период жизни св. Августина известен нам гораздо лучше, чем большинства других деятелей церкви, ибо он сам рассказывал о нем в своей «Исповеди». Эта книга имела знаменитых подражателей, среди которых самыми знаменитыми были Руссо и Толстой, но, по моему мнению, она не имела ни одного достойного сравнения предшественника. В некоторых отношениях св. Августин обнаруживает сходство с Толстым, которого он, однако, превосходит по уму. Св. Августин был страстным человеком, в дни своей юности весьма далеким от образца добродетели, но внутренний порыв толкнул его на путь поисков истины и праведности. Как и Толстой, в более поздние годы св. Августин был одержим чувством греха, которое сделало его жизнь суровой, а философию — бесчеловечной. Св. Августин непоколебимо боролся с ересями, но некоторые из его собственных взглядов, когда они были повторены Янсением³¹ в XVII столетии, были объявлены еретическими. Однако, до того как протестанты подхватили его воззрения, их ортодоксальность никогда не оспаривалась католической церковью.

Одно из первых происшествий его жизни, о котором рассказывается в «Исповеди», случилось с ним в детские годы, и само по себе оно не особенно выделяет его из числа других детей. Оказывается, вместе с несколькими товарищами, своими сверстниками, он обокрал грушевое дерево соседа, хотя вовсе не был голоден, а у родителей дома были груши лучшего качества. Всю свою жизнь Августин не переставал считать этот поступок проявлением почти невероятной порочности. Воровство груш не было бы столь дурным, если бы Августина побудили к нему голод или невозможность достать груши иным образом; однако дело заключалось в том, что это было неприкрытое злодеяние, внушенное любовью к пороку ради самого порока. Именно это делает поступок Августина столь невыразимо мерзким. И он молит бога простить его:

«Вот каково сердце мое, боже, вот каково сердце мое, над которым ты сжалился и умилился, когда оно было на краю пропасти. Пусть же теперь это самое сердце исповедается пред тобою, чего оно искало в том, чтобы быть мне злым без всякого основания и чтобы злобе моей не было иной причины, кроме самого зла, иначе сказать, чтобы быть злым для самого зла. Ужасно и отвратительно зло, и однако же я его возлюбил, я сам возлюбил свою

погибель. Я возлюбил свои недостатки, свои слабости, свое падение; не предмет своих увлечений, пристрастий, падений, говорю я, нет, а самые слабости свои, самое падение, самый грех, во мне живущий, возлюбил я. Нечиста же душа моя и греховна, ниспала она с тверди твоей небесной в эту юдоль изгнания, если услаждается не столько греховными предметами, сколько самим грехом» *.

В том же роде Августин тянет целых семь глав, и все из-за каких-то груш, сбитых с дерева мальчишками-проказниками. Современный ум усмотрит в этом проявление болезненной впечатлительности **, но во времена самого Августина это почиталось праведным и признаком святости. Чувство греха, которое было необычайно сильно во времена Августина, возникло у евреев как способ примирить веру в собственное величие с явным крушением надежд. Яхве был всемогущ, и он проявлял особенную заботу о евреях; почему же тогда они не преуспевали? Да потому, что они погрязли в пороках: они были идолопоклонниками, они заключали браки с язычниками, они не смогли соблюсти закон. Бог действительно сосредоточивал свои помыслы на евреях, но, раз праведность есть самое высшее из благ, а путь к ней лежит через страдания, евреи должны были быть сначала наказаны и видеть в своем наказании знак отеческой любви бога.

Христиане поставили на место избранного народа церковь, но, исключая один аспект, это внесло мало изменений в психологию греха. Церковь, как и евреи, находилась в тяжелом положении: церковь раздирали ереси, отдельные христиане под гнетом преследований становились отступниками. Однако у христиан понятие греха претерпело одно довольно важное изменение, которому оно в значительной мере подверглось уже у евреев: это изменение заключалось в том, что понятие коллективного греха было заменено понятием греха индивидуального. Первоначально считалось, что впал в грех и подвергся коллективному наказанию весь еврейский народ, но позднее понятие греха стало более личным и утратило благодаря этому свой политический характер. Когда место еврейского народа заступила церковь, это изменение оказалось существенным, поскольку церковь как духовная организация не могла впадать в грех; индивидуальный же грешник мог

* Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. 2-е изд. Киев, 1901, ч. 1, с. 36.

** Я должен исключить Махатму Ганди, в автобиографии которого встречаются места, весьма сходные с приведенным выше.

разорвать религиозную связь с церковью. Понятие греха, как мы только что говорили, связано с верой в собственное величие. Первоначально величие приписывалось всему еврейскому народу, но позднее — не церкви в целом, поскольку церковь никогда не впадала в грех, а отдельным христианам. Это привело, таким образом, к тому, что христианская теология распалась на две части, из которых одна касалась церкви в целом, а другая — индивидуальной души. В более позднюю эпоху католики делали особый упор на первой части, протестанты — на второй, но в учении св. Августина, которому было чуждо какое-либо ощущение дисгармонии этих двух частей, они существуют в полном равновесии. Те, что спасены, как раз и являются теми, кого бог предопределил к спасению; в этом находит свое выражение прямая связь души с богом. Но никто не будет спасен, если он не будет крещен и не станет благодаря этому членом церкви; это делает церковь посредником между душой и богом.

Понятие греха является неотъемлемой частью концепции прямой связи души с богом, ибо оно объясняет, почему благодетельное божество может причинять людям страдания и почему, несмотря на это, в сотворенном мире не может быть ничего более сокровенного, чем индивидуальные души. Неудивительно поэтому, что теология, которая легла в основу Реформации, оказалась обязанной своим происхождением человеку, одержимому совершенно ненормальным чувством греха.

Но оставим эту тему. Посмотрим теперь, что говорится в «Исповеди» по некоторым другим вопросам.

Августин рассказывает, как он без всякого труда, на коленях матери, выучился латинскому языку, но возненавидел греческий язык, которому его пытались учить в школе, ибо его «заставляли знать то суровыми угрозами, то наказаниями». До самого конца жизни познания Августина в греческом языке оставались слабыми. Можно было бы предположить, что, развивая мысль, заключенную в этом противопоставлении, Августин выведет нравоучение в пользу мягких методов в воспитании. Однако в действительности он заявляет следующее:

«А из этого само собою открывается, что для приобретения и усвоения таких познаний гораздо действеннее свободная любознательность, нежели боязливая и запуганная принужденность. Но и этой свободы порывы сдерживаются строгою необходимостью по законам твоим, боже, твоим законам, сильным и мощным, которые, начи-

ная от розги учителей до мученических пыток, всюду при-
мешивают спасительную горечь, возвращающую нас к тебе
от пагубных удовольствий, удалявших нас от тебя».

Порки школьного учителя, хотя они и не смогли
выучить Августина греческому языку, исцелили его от па-
губного веселья и потому были желанной частью воспита-
ния. Для тех, кто делает вопрос о грехе первейшим объек-
том человеческих забот, это воззрение вполне логично. Ав-
густин идет еще дальше и заявляет, что он грешил, не
только будучи школьником, когда он лгал и воровал еду,
но даже раньше; в самом деле, целая глава (кн. I, гл. VII)
посвящена доказательству того, что даже грудные мла-
денцы погрязли в грехе — чревоугодии, ревности и иных
омерзительных грехах.

Когда Августин достиг юношеского возраста, его одо-
лели плотские вожделения. «И где же я был, и как долго
скитался вдали от истинных утешений дома твоего? В те-
чение всего шестнадцатого года жизни моей сумасбродст-
во и бешенство плотских похотей, извиняемых бесстыдст-
вом и беспутством человеческим, но воспрещенных зако-
ном твоим, обладали мною, и я совершенно предавал-
ся им» *.

Отец Августина не проявлял никаких забот, чтобы
воспрепятствовать этому злу, ограничив свои попечения
о сыне тем, что помогал ему в учении. Напротив, мать
Августина, св. Моника, учила его целомудрию, но тщетно.
Впрочем, даже она не предлагала в это время женить
сына, опасаясь, «чтобы надежды, подаваемые мною, не
были разрушены ранним супружеством».

В возрасте 16 лет Августин переехал в Карфаген, где
«стали обуревать меня пагубные страсти преступной люб-
ви. Еще не предавался я этой любви, но она уже гнезди-
лась во мне, и я не любил открытых к тому путей. Я искал
предметов любви, потому что любил любить; прямой и за-
конный путь любви был мне противен... Любить и быть
любимым было для меня приятно, особенно если к этому
присоединялось и чувственное наслаждение. Животворное
чувство любви я осквернял нечистотами похоти, к ясному
блеску любви я примешивал адский огонь сладострас-
тия» **. Этими словами Августин описывает свои отноше-
ния с любовницей, которую он верно любил много лет ***

* Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, ч. I,
с. 31.

** Там же, с. 44—45.

*** Там же, с. 69.

и от которой имел сына, им также любимого; позднее, после его обращения, он проявил много забот о его религиозном воспитании.

Настало время, когда Августин и его мать решили, что ему пора подумать о женитьбе. Он был обручен с девушкой, выбор которой одобрила мать, а связь с любовницей было признано необходимым порвать. «По удалении наложницы моей,— говорит он,— как главного препятствия к предстоявшему супружеству, сердцу моему, свыкшемуся уже с ней и пристрастившемуся к преступной любви, нанесена была самая тяжелая и чувствительная рана. Моя наложница возвратилась в Африку [Августин жил в это время в Милане], оставив мне сына, незаконно прижитого с нею, и тут же дала мне обет пред тобою, господи, что она другого мужа не познает» *. Но так как девушка была слишком юной и брак не мог состояться раньше чем через два года, Августин завел себе тем временем другую любовницу, менее официальную и менее признанную. Мучения совести все больше и больше одолевали его, и в молитвах своих он обычно взывал: «Даруй мне чистоту сердца и непорочность воздержания, но не спеши» **. В конце концов еще до того, как настал срок для его женитьбы, религия одержала полную победу, и всю свою остальную жизнь Августин посвятил безбрачию.

Вернемся к более раннему времени. На девятнадцатом году жизни, достигнув опытности в риторике, Августин, под влиянием Цицерона ³², снова обратился к философии. Он пытался читать и Библию, но заключил, что ей недостает Цицероновского духовного величия. Именно в это время Августин стал манихеем, что глубоко печалило его мать. По профессии он был учителем риторики. Он занимался астрологией, к которой в более поздние годы относился враждебно, ибо она учит, что «по указанию самого неба ты неизбежно должен грешить» ***. Августин читал труды по философии, насколько они были доступны для него на латинском языке; особенно он выделяет «Категории» Аристотеля, которые, по его словам, уразумел без помощи учителя. «Какую пользу мне доставило и то, что я около того же времени, сам собою, без всякой посторонней помощи, перечитал все сочинения о так называемых

* Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, ч. I, с. 155—156.

** Там же, с. 218.

*** Там же, с. 70.

свободных науках и искусствах, какие только имел возможность читать, перечитал и не затруднялся в понимании их, несмотря на то что в то время поработен был служением постыдным страстям?.. Я подобен был человеку, стоящему спиной к свету и ко всему им освещаемому, и зрение мое... не освещаясь светом, оставалось в тени и мраке» *. В это время Августин полагал, что бог — это огромное яркое тело, а сам он является частью этого тела. О взглядах манихеев Августин просто заявляет, что они ошибочны, вместо того чтобы подробно рассказать, в чем они заключались.

Небезынтересно, что первыми побудительными причинами, заставившими св. Августина порвать с учением Манихея, были причины научного порядка. Он восстановил в памяти — так он сам рассказывает ** — то, чему научился по астрономии из сочинений самых лучших астрономов: «...все это сравнивал я со словами сумасбродного манихея, который премного об этих предметах писал и болтал. Но я не находил у него сколько-нибудь удовлетворяющих объяснений ни для так называемых солнцестояний или солнцеповоротов... ни для среднего между этим временем, когда бывают дни и ночи равны между собою, то есть так называемое равноденствие, ни для затмений светил, ни вообще относительно всех подобных тому вопросов, которые так удовлетворительно разрешаются в сочинениях философов. Здесь я, так сказать, против воли убеждался силою философских доводов, а там, в этих несвязных и невежественных вымыслах манихейских, проверенных имевшимся уже у меня запасом знаний, я не мог прийти ни к какому убеждению». Из осторожности Августин указывает, что научные заблуждения сами по себе не служат признаком заблуждений религиозных, но становятся им только тогда, когда эти заблуждения выдаются с авторитетным видом за истины, познанные с помощью божественного вдохновения. Интересно было бы знать, чему стал бы учить Августин, если бы он жил во времена Галилея.

В надежде разрешить сомнения Августина с ним встретился и вступил в беседу манихейский епископ по имени Фавст, почитавшийся наиболее ученым членом секты. Но «я прежде всего заметил, что этот человек не имеет позна-

* Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, ч. 1, с. 94.

** Там же, с. 98—101.

ний в свободных науках и почти незнаком с ними, за исключением грамматики, и то по заведенному уже и обычному порядку. Но так как он читал некоторые речи Туллия Цицерона и очень немногие из сочинений Сенеки³³, да притом кое-какие из художественных творений поэтов и произведений своей секты, впрочем, такие только, которые написаны по-латыни языком красноречивым, и так как к тому же присоединялось ежедневное упражнение в разглагольствовании, то ничего тут не могло быть удивительного, если в нем развилась в высшей степени способность к краснобайству, которое становилось у него тем заманчивее и увлекательнее, что приправлялось некоторым остроумием, растворялось приветливостью и вежливостью, а сверх того поддерживалось величавою и благовидною от природы осанкою» *.

Фавст оказался совершенно бессильным разрешить астрономические затруднения Августина. Книги манихеев, заявляет Августин, «наполнены нескончаемыми баснями о небе и звездах, о Солнце и Луне», которые не согласуются с тем, что было открыто астрономами; но когда Августин предложил эти вопросы на обсуждение Фавсту, тот откровенно сознался в своем невежестве. «И я за это особенно уважал и ценил его. По-моему, сдержанная скромность и сознание в своем незнании лучше кичливой заносчивости и притязаний на знание; таким и являлся мне Фавст при всех вопросах, более трудных и утонченных» **.

Нельзя не поразиться терпимости этого суждения; никак не ожидаешь встретить его в том столетии. К тому же оно совершенно не соответствует отношению Августина к еретикам в последний период его жизни.

Теперь Августин решил переехать в Рим — не потому, как он говорит, что труд учителя приносил здесь большие выгоды, чем в Карфагене, а оттого, что, как он слышал, обучение юношества было там более правильным и спокойным. В Карфагене же ученики учиняли такие беспорядки, что преподавать стало почти невозможно; зато в Риме оказалось, что, хотя тут и было меньше беспорядков, ученики обманным путем уклонялись от внесения платы за обучение.

* Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, ч. 1, с. 106—107.

** Там же, с. 108.

В Риме Августин продолжал поддерживать связи с манихеями, но у него уже не было прежней уверенности в их правоте. Он начал подумывать, что правы были академики, которые «во всем сомневались, утверждая, что человек не может постигнуть истины» *. Августин, однако, по-прежнему соглашался с манихеями, полагая, что «когда мы грешим, то это не мы грешим, а грешит в нас не знаю какая-то другая природа», и считал, что зло является некой субстанцией. Из этого совершенно ясно, что уже до обращения Августина, как и после его перехода в христианство, мысли его были заняты проблемой греха.

Пробыв с год в Риме, Августин был послан префектом Симмахом в Милан в ответ на просьбу этого города прислать учителя риторики. В Милане он познакомился с Амвросием, известным «в числе знаменитых мужей целому миру». Августин полюбил Амвросия за благорасположение к себе и стал отдавать предпочтение католическому учению перед учением манихеев; но его обращение было на некоторое время задержано скептицизмом, который он перенял от академиков. «Но в то же время философам, не находя у них спасительного имени Христа, не хотел и не мог я всецело вверить врачевание болезненной души своей» **.

В Милане к Августину присоединилась мать, которая оказала сильное влияние на ускорение последних шагов к его обращению. Она была весьма ревностной католичкой, и Августин пишет о ней неизменно в тоне благоговения. Приезд ее в это время оказался для Августина тем более кстати, что Амвросий был слишком обременен делами, чтобы вести с ним частные беседы.

Очень интересна глава ***, в которой Августин сравнивает платоновскую философию с христианским учением. Господь, заявляет он, позаботился в это время о том, чтобы познакомить его «с некоторыми книгами неоплатонической школы, переведенными с греческого языка на латинский. В этих книгах я вычитал многие писания [Св. писания], хотя выраженные не теми словами, но заключающие в себе в разнообразных взаимоиизменениях тот самый смысл, например, что «вначале было слово и слово было у бога, и это слово было бог»; что «оно было вначале у бога»;

* Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, ч. 1, с. 116.

** Там же, с. 123.

*** Там же, кн. 7, гл. 9.

что «все произошло чрез него, и без него ничто не произошло, что произошло»; что «все, что ни произошло, имеет жизнь в нем, и жизнь эта есть свет человеков»; что «свет во тьме светит, но тьма не объяла его». И хотя душа человеческая «свидетельствует о свете», но сама она не есть свет, а что «слово божие, сам бог, есть истинный свет, который просвещает всякого человека, приходящего в мир сей»; что это «самое слово-бог и было в мире, что мир чрез него произошел и что этот мир не познал его». Но следующих слов, что «это слово-бог пришел к своим, и свои его не приняли, а тем, которые приняли его, верующим во имя его, дал власть быть чадами Божиими», — этих слов не находил я там». Равным образом он не читал в этих книгах, что «слово это стало плотью и обитало с нами»; тщетно искал он и слово, «что он смирил себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной»; не находил и слов, «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено»³⁴.

Общий смысл этих слов таков, что Августин нашел в платонизме метафизическую доктрину логоса, но не нашел доктрины воплощения и вытекающей из нее доктрины человеческого спасения. Нечто подобное этим доктринам существовало и в орфизме, и других мистических религиях, но последние, по-видимому, не были знакомы Августину. Во всяком случае, ни одна из этих религий не была связана со сравнительно недавним историческим событием, как было связано христианство.

Разорвав с манихеями, которые были дуалистами, Августин стал придерживаться мнения, что зло происходит не от некой субстанции, а от извращенности воли.

Особое утешение он нашел в писаниях св. Павла *.

Наконец после страстной внутренней борьбы Августин был обращен в христианство (386); он оставил свое учительство, свою любовницу и свою невесту и после недолгого пребывания в уединении, где предавался размышлениям, был крещен св. Амвросием. Мать его ликовала, но вскоре смерть оборвала ее жизнь. В 388 году Августин возвратился в Африку, где оставался до конца своих дней, полностью посвятив себя епископальным обязанностям и сочинению полемических произведений против различных еретиков — донатистов, манихеев и пелагиан.

* Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, ч. 1, с. 194.

ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ СВ. АВГУСТИНА

Св. Августин был весьма плодовитым писателем, главным образом по вопросам богословия. Некоторые из его полемических сочинений служили злобе дня и уже благодаря этому самому своему успеху утратили интерес; но некоторые сочинения, особенно те, что были связаны с полемикой против пелагиан, сохранили влияние фактически вплоть до Нового времени. Я не задаюсь целью дать исчерпывающую характеристику трудов св. Августина и ограничусь рассмотрением лишь того, что представляется мне значительным по существу дела или с исторической точки зрения. Я рассмотрю:

во-первых, его чистую философию, в частности его теорию времени;

во-вторых, его философию истории, развернутую в сочинении «О граде божьем»;

в-третьих, его теорию спасения, изложенную в полемике против пелагиан.

1. ЧИСТАЯ ФИЛОСОФИЯ

Св. Августин редко занимается чистой философией, но в тех случаях, когда он это делает, он обнаруживает весьма недюжинный талант. Августин открывает собой длинный ряд мыслителей, чисто умозрительные воззрения которых оформились под влиянием необходимости согласовать их со Священным писанием. Этого нельзя сказать о более ранних христианских философах, например об Оригене; у Оригена христианство и платонизм сосуществуют бок о бок, не проникая одно в другое. Напротив, оригинальная мысль св. Августина в области чистой философии стимулируется именно тем фактом, что платонизм в некоторых отношениях не согласуется с книгой Бытие.

Лучшее из чисто философских сочинений св. Августина — книга одиннадцатая «Исповеди». Популярное издание «Исповеди» обрывается на книге десятой на том основании, что остальные три книги не представляют интереса; не представляют они интереса потому, что являются великолепным философским трактатом, а не биографией. Книга одиннадцатая посвящена следующей проблеме: если мир был сотворен действительно так, как об этом рассказывается в первой главе книги Бытие (эту библейскую версию Августин отстаивал против манихеев), то бог дол-

жен был сотворить мир при первой же возможности. Таков аргумент воображаемого Августином оппонента.

Для того чтобы понять его ответ, мы прежде всего должны принять во внимание, что идея о сотворении мира из ничего, как учит Ветхий завет, была совершенно чужда греческой философии. Когда Платон говорит о сотворении мира, то он представляет себе первичную материю, которой бог придает форму; то же самое верно и относительно Аристотеля. Их бог не столько творец, сколько мастеровой или строитель. По их мнению, субстанция вечна и не сотворена и только форма обязана своим существованием воле бога. Выступая против этого воззрения, св. Августин, как и подобает всякому ортодоксальному христианину, утверждает, что мир был сотворен не из некой определенной материи, а из ничего. Бог сотворил не только порядок и устройство, но и саму субстанцию.

Греческое воззрение, согласно которому сотворение мира из ничего невозможно, периодически возрождалось в христианские времена, приводя к пантеизму. Пантеизм утверждает, что бог и мир неотделимы и что все существующее в мире есть частица бога. Наиболее полно это воззрение развито в учении Спинозы, но влияние его испытали на себе почти все мистики. Это и было причиной того, что на протяжении всех христианских столетий мистикам было трудно оставаться ортодоксальными, ибо они с трудом могли принять воззрение, что мир существует вне бога. Августин, однако, не видит в этом вопросе никакой трудности; книга Бытие выражает эту мысль совершенно ясно, и этого для него достаточно. Взгляд его по данному вопросу имеет существенное значение для его теории времени.

Почему мир не был сотворен раньше? Да потому, что никакого «раньше» не было. Время было сотворено тогда, когда был сотворен мир. Бог вечен в том смысле, что он существует вне времени; в боге нет никакого «раньше» и «позже», а только вечное настоящее. Вечность бога изъята из отношения времени; в нем сразу наличествуют все времена. Он не предшествовал своему собственному творению времени, ибо это предполагало бы, что он существовал во времени, тогда как в действительности он вечно пребывает вне потока времени. Это приводит св. Августина к весьма любопытной релятивистской теории времени.

«Что же такое время? — вопрошает он. — Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, несколько не затрудняясь; но, как только хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик». Озадачивают его разные

трудности. Прошедшее и будущее не имеют действительно-го существования, действительно существует только настоящее; настоящее есть только мгновение, а мы можем измерить лишь времена проходящие. Но ведь прошедшее и будущее времена действительно существуют. По-видимому, мы введены в явное противоречие. Единственный способ избежать этих противоречий, который может найти Августин, заключается в том, чтобы заявить, что прошедшее и будущее может быть осмыслено только как настоящее: «прошедшее» должно быть отождествлено с воспоминанием, а «будущее» — с ожиданием, причем воспоминание и ожидание являются фактами, относящимися к настоящему. Существует, заявляет Августин, три времени: «настоящее прошедших предметов, настоящее настоящих предметов и настоящее будущих предметов». «Так, для настоящего прошедших предметов есть у нас память, или воспоминание; для настоящего настоящих предметов есть у нас взгляд, воззрение, созерцание; а для настоящего будущих предметов есть у нас чаяние, упование, надежда» *. Говорить же, что существует три времени — прошедшее, настоящее и будущее,— значит выражаться неточно.

Августин отдает себе отчет, что своей теорией он не смог действительно разрешить все трудности. «Душа моя горит желанием проникнуть в эту необъяснимую для нее тайну»,— заявляет он и молит бога просветить его, уверяя, что его интерес к проблеме проистекает не из праздного любопытства. «И еще исповеся тебе, господи, что я не знаю доселе, что такое время». Но суть решения, предлагаемого Августином, заключается в том, что время субъективно: время существует в человеческом уме, который ожидает, созерцает и вспоминает **. Из этого следует, что не может быть времени без сотворенного существа *** и что говорить о времени до сотворения мира — сущая бессмыслица.

Я лично не согласен с теорией Августина, поскольку она делает время чем-то существующим в нашем уме. Но это, несомненно, весьма талантливая теория, заслуживающая серьезного рассмотрения. Я выражусь еще сильнее: теория Августина является значительным шагом вперед по

* Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, ч. 1, с. 349.

** Там же, с. 363.

*** Там же, с. 366.

сравнению со всем, что мы находим по этому вопросу в греческой философии. Эта теория содержит лучшую и более ясную формулировку проблемы, чем субъективная теория времени Канта — теория, которая со времени Канта получила широкое признание среди философов.

Теория, согласно которой время является только аспектом наших мыслей, представляет собой одну из самых крайних форм субъективизма, который, как мы видели, постепенно развивался в античную эпоху, начиная со времени Протагора³⁵ и Сократа. Эмоциональным аспектом этого субъективизма является одержимость чувством греха, которая возникла позднее, чем его умственные аспекты. У св. Августина обнаруживаются обе разновидности субъективизма. Субъективизм привел его к предвосхищению не только теории времени Канта, но и *cogito* Декарта³⁶. В своих «Монологах» св. Августин заявляет: «Ты, который желаешь знать себя, знаешь ли ты, что существуешь? Знаю. Откуда же знаешь? Не знаю. Простым ли ты себя чувствуешь или сложным? Не знаю. Знаешь ли ты, что ты движешься? Не знаю. Знаешь ли ты, что ты мыслишь? Знаю». В этом содержится не только *cogito* Декарта, но и ответ Декарта на *ambulo ergo sum* Гассенди³⁷. Поэтому как философ Августин заслуживает высокого места в истории мысли.

2. ГРАД БОЖИЙ

Когда в 410 году Рим был разграблен готами, язычники, вполне естественно, приписали катастрофу забвению древних богов. До тех пор, пока римляне почитали Юпитера, заявляли они, Рим оставался могущественным; ныне же, когда императоры отвернулись от Юпитера, он перестал защищать своих римлян. Этот языческий аргумент требовал ответа. Труд «О граде божьем», писавшийся постепенно между 412 и 427 годами, и был ответом св. Августина; но по мере того как написание книги подвигалось вперед, он вышел далеко за рамки первоначального замысла и развернул целую христианскую схему истории — прошлой, настоящей и грядущей. Книга св. Августина пользовалась огромным влиянием на протяжении всего средневековья, особенно в той борьбе, которую церковь вела против светских государей.

Как и некоторые другие выдающиеся книги, сочинение св. Августина откладывается в памяти тех, кто читал его давно, в нечто лучшее, чем представляется на первый

взгляд, когда его перечитываешь заново. Книга содержит много такого, что едва ли может быть принято кем-либо в наши дни, а ее центральный тезис несколько затемнен наслоениями, принадлежащими веку св. Августина. Но широкая концепция противоположности между градом мира сего и градом божьим осталась для многих вдохновляющей идеей и даже ныне может быть заново изложена небогословским языком.

Опустить детали при характеристике книги и сосредоточить свое внимание на ее центральной идее значило бы представить труд св. Августина в неоправданно благоприятном свете; с другой стороны, сосредоточить свое внимание на деталях значило бы упустить то, что является в книге лучшим и наиболее значительным. Я постараюсь избежать обеих ошибок, для чего сначала дам некоторое представление о деталях, а затем перейду к центральной идее, как она оформилась в историческом развитии.

Книга открывается соображениями, вытекающими из факта разграбления Рима и призванными показать, что в дохристианские времена случались даже худшие вещи. Многие из язычников, приписывающих катастрофу христианству, заявляет святой, во время разграбления Рима сами искали убежища в церквах, которые готы, поскольку они были христианами, щадили. Напротив, во время разграбления Трои храм Юноны не мог предоставить никакой защиты, и боги не спасли город от разрушения. Римляне никогда не щадили храмов в побежденных городах; в данном отношении разграбление Рима было милосерднее большинства других, и это явилось результатом христианства.

Христиане, пострадавшие при разграблении, не имеют никакого права роптать по нескольким причинам. Иные нечестивые готы могли преуспеть за их счет, но они будут покараны в грядущем мире; если бы всякий грех наказывался здесь, на земле, то не нужен был бы последний суд. То, что претерпели христиане, обратится, если они были благочестивы, для них в добро, ибо святые с потерей вещей временных ничего не теряют. Неважно, если тела их лежат не погребенными, ибо пожирающие их звери не помешают воскресению тел.

Затем Августин переходит к вопросу о благочестивых девственницах, насильственно оскверненных во время разграбления. Видимо, находились люди, которые считали, что эти женщины, без всякой на то своей вины, утратили

венец девственности. Святой весьма решительно выступает против этого взгляда. «Не осквернит оно (чужое сладострастие), если будет чужое». Целомудрие составляет душевную добродетель и не утрачивается от насилия, но утрачивается от намерения совершить грех, даже если оно и остается неисполненным. Августин утверждает, что бог попустил насилиям, ибо пострадавшие слишком возгордились своим воздержанием. Грех совершить самоубийство для того, чтобы избежать насильственного осквернения; этот вывод ведет к длинному разбору случая с Лукрецией, которая не имела права убивать себя. Самоубийство всегда греховно, за исключением случая с Самсоном³⁸.

Защищая добродетельных женщин, подвергшихся насилию, Августин делает одну оговорку: они не должны при этом испытывать сладострастия. В этом случае они грешницы.

Затем Августин переходит к нечестивости языческих богов. Например, «сценические игры, непотребные зрелища и суетные разгулы учреждены в Риме не благодаря порокам людей, а по повелению ваших богов» *. Лучше бы римляне воздавали божеские почести какому-нибудь добродетельному человеку, такому, как Сципион, чем этим безнравственным богам. Что же касается разграбления Рима, то оно не должно тревожить христиан, которые располагают убежищем в «странствующем граде божьем».

В настоящем мире два града — земной и небесный — взаимно перемешаны; но в грядущем мире предопределенные и отверженные будут разделены. В настоящей жизни нам не дано знать, кто, даже среди наших кажущихся врагов, в конце концов окажется в числе избранных.

Самую трудную часть труда, по словам св. Августина, составит опровержение теорий философов, с лучшими из которых христиане согласны относительно многих вопросов, например бессмертия и того, что мир был сотворен богом **.

Философы не переставали воздавать божеские почести языческим богам, и, поскольку боги были злы, нравственные наставления философов не помогали добродетельной жизни. Св. Августин не допускает, что эти боги — пустая басня; он считает, что они действительно существуют, но

* Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, ч. 3, с. 56.

** Там же, с. 60.

являются демонами. Демоны желали, чтобы относительно них рассказывались постыдные вещи, ибо они хотели причинить людям зло. Большинство римлян скорее смотрит на то, что делал Юпитер, чем на то, чему учил Платон или что думал Катон. «Сравни же теперь человечность Платона, изгоняющего поэтов из государства в предупреждение развращения граждан, с божественностью богов, в честь себе требующих театральных игр» *.

Рим всегда, со времени похищения сабинянок, был мерзостен и несправедлив. Много глав посвящено обличению греховности римской захватнической политики. Неправда и то, будто Рим не терпел бедствий до того, как христианство стало государственной религией; бедствия, которые он претерпел от галлов и гражданских войн, были ничуть не меньше, а может статься, и больше, чем те, которые он претерпел от готов.

Астрология не только дурна, но и лжива; это может быть доказано различием судеб близнецов, имеющих один и тот же гороскоп **. Стоическая концепция судьбы (которая была связана с астрологией) является заблуждением, ибо ангелы и люди обладают свободной волей. Правда, богу предведомы наши грехи, но грешим мы совсем не по причине его предведения. Ошибочно полагать, будто добродетель приносит несчастье, даже в настоящем мире: христианские императоры, когда они держались стези добродетели, были счастливы, даже если и не были удачливы, а Константин и Феодосий были к тому же и удачливы; с другой стороны, Иудейское царство существовало до тех пор, пока евреи держались истинной религии.

Св. Августин дает весьма сочувственную характеристику Платону, которого он ставит выше всех других философов. Все другие должны уступить ему [«которые преданным телу умом видели для природы телесные начала»: то в воде, как Фалес ³⁹, то в воздухе, как Анаксимен ⁴⁰, то в огне, как стоики, то в атомах... как Эпикур» ⁴² ***]. Все они были материалистами: Платон же отвергал материализм. Платон понимал, что бог не есть некая телесная вещь, но что все существующее в мире имеет свое бытие от бога

* Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, ч. 3, с. 81.

** Этот аргумент неоригинален, он заимствован у академического скептика Карнеада ⁴¹. *Cumont. Oriental Religions in Roman Paganism*, p. 166.

*** Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Киев, 1905, ч. 4, с. 11.

и от чего-то неизменного. Прав был Платон и тогда, когда утверждал, что чувственное восприятие не является источником истины. Платоники гораздо выше других философов в логике и этике и наиболее близки к христианству. «Плотин пользуется известностью как лучше других, по крайней мере во времена, ближайшие к нам, понявший Платона». Что же касается Аристотеля, то он уступал Платону, но намного превосходил всех остальных. Однако и Платон и Аристотель утверждали, что все боги добры и всем им нужно воздавать божеские почести.

Возражая стонкам, осуждавшим всякие страсти, св. Августин заявляет, что страсти, волнующие души христиан, могут побуждать их к добродетели; гнев или сострадание *per se* ⁴³ не должны предаваться осуждению, но прежде следует выяснить, какая причина вызывает эти страсти.

Платоники придерживались правильного воззрения о боге, но заблуждались относительно богов. Заблуждались они и в том, что не признавали доктрины воплощения.

На протяжении многих страниц св. Августин в связи с проблемой неоплатонизма обсуждает вопрос об ангелах и демонах. Ангелы могут быть добрыми и злыми, но демоны всегда злы. Знание временных предметов оскверняет ангелов (хотя они обладают им). Заодно с Платоном св. Августин утверждает, что чувственный мир ниже мира вечного.

Книга одиннадцатая открывается характеристикой природы града божьего. Град божий — это сообщество избранных. Познание бога приобретается только через Христа. Есть вещи, которые могут быть познаны при помощи разума (этим занимаются философы), но относительно всякого удаленного от нашего внутреннего чувства религиозного знания мы должны полагаться на Священное писание. Мы не должны доискиваться понимания того, как существовали время и пространство до сотворения мира: до сотворения не было никакого времени, и там, где нет мира, нет никакого пространства.

Все блаженное вечно, но не все вечное блаженно, например ад и сатана. Бог предведает грехи дьяволов, но также и то, что они будут использованы для улучшения вселенной как целого — роль, аналогичная антитезису в риторике.

Ориген заблуждается, полагая, что тела были даны душам в знак наказания. Если бы это было так, то дурные души получили бы дурные тела, однако дьяволы, даже

худшие из них, имеют воздушные тела, которые лучше наших.

Причина, по которой мир был сотворен в шесть дней, состоит в том, что число шесть совершенно (то есть равно сумме своих множителей).

Ангелы бывают добрые и злые, но даже злые ангелы не имеют никакой сущности, противной богу. Враги божьи противятся ему не по природе, но по воле. Злая воля имеет не производящую, а уничтожающую причину; она — не восполнение, а убывание.

Миру еще нет 6 тысяч лет. История не знает кругообращения, как полагают некоторые философы, «ибо Христос умер однажды за грехи наши» *.

Если бы наши прародители не согрешили, они были бы бессмертны, но они согрешили, и потому все их потомки смертны. Результатом съедения яблока была не только естественная смерть, но и вечная смерть, то есть проклятие.

Порфирий заблуждается, отказываясь признавать, что святые будут пребывать на небе, облеченные в тела. У святых будут тела с лучшими свойствами, чем у Адама до грехопадения: духовные (но так, что плоть не превратится в дух) и невесомые. У мужчин будут мужские тела, у женщин — женские, а те, что умерли в младенчестве, воскреснут с телами взрослых.

Грехи Адама ввергли бы в вечную смерть (то есть проклятие) всех людей, если бы многих не спасла от нее благодать божья. Побуждение к греху возникло из души, а не из плоти. Платоники и манихеи заблуждаются, приписывая происхождение греха природе плоти, хотя платоники и более терпимы, чем манихеи. Возмездие, которому подвергся весь человеческий род за грех Адама, было справедливо, ибо через этот грех человек, который мог бы сделаться и по плоти духовным, сделался плотским и по духу **.

Это ведет к пространному и дотошному разбору проблемы половой похоти, подверженность которой составляет часть того возмездия, которое ниспослано на нас за грех Адама. Этот разбор имеет очень большое значение, так как он раскрывает психологию аскетизма; поэтому мы не можем обойти эту тему, хотя святой и признается, что она

* Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, ч. 4, с. 258.

** Там же. Киев, 1907, ч. 5, с. 38.

оскорбляет стыдливость. Теория, выдвигаемая им, заключается в следующем.

Необходимо признать, что плотское совокупление в браке негреховно при условии, что цель брака — производство потомства. Но даже в браке благочестивый человек должен желать, чтобы его члены служили размножению потомства без всякой похоти. Даже в браке, как показывает желание к прикрытию тайною, люди стыдятся плотского совокупления, ибо «приличное по природе совершается так, что его сопровождает постыдное вследствие наказания». Киники проводили мысль, что люди не должны знать стыда; отвергал стыд и Диоген, желая во всем походить на собак; но даже он после единственной попытки оставил на практике эту крайнюю форму бесстыдства. Предмет стыда в похоти составляет то, что она не сдерживается и не управляется волей. Адам и Ева до своего грехопадения могли совершать плотское совокупление без похоти (хотя они не воспользовались этой возможностью). Мастера телесных искусств, занимаясь своим ремеслом, движут же руками без всякой похоти; так и Адам, если бы он только держался подальше от яблони, мог бы выполнять свое мужское дело без тех волнений, которых оно требует ныне. В этом случае детородные члены, как и все другие члены тела, повиновались бы воле. Надобность в похоти при половом совокуплении появилась в возмездие за грех Адама; если бы Адам не согрешил, совокупление было бы отделено от наслаждения. Изложенное выше и есть теория св. Августина по вопросу о взаимоотношениях полов, из которой я опустил лишь некоторые физиологические детали, весьма благоразумно оставленные переводчиком в стыдливой непонятности латинского оригинала ⁴⁴.

Из сказанного выше со всей очевидностью явствует, что побуждает аскета питать отвращение к половой жизни: он считает, что она не сдерживается и не управляется волей. По мнению аскета, добродетель требует полной власти воли над телом, но при такой власти половой акт невозможен. Поэтому половой акт представляется несовместимым с совершенной, добродетельной жизнью.

Со времени грехопадения мир всегда был разделен на два града, из которых один будет царствовать вечно с богом, а другой пребудет в вечной муке с сатаной. Каин принадлежит граду дьявола, Авель — граду божьему. Авель по милости и благодаря предопределению был странником на земле и гражданином на небе. Патриархи

принадлежали граду божьему. Разбор смерти Мафусаила приводит св. Августина к спорному вопросу о сопоставлении «Перевода семидесяти толковников» и Вульгаты. Дата смерти Мафусаила, указанная в «Переводе семидесяти толковников», приводит к заключению, что Мафусаил пережил потоп и прожил еще 14 лет, чего быть не могло, ибо он не был в ковчеге. Вульгата, следуя древнееврейским рукописям, дает дату, из которой следует, что Мафусаил умер в самый год потопа. Св. Августин заявляет, что правда в этом вопросе должна быть на стороне св. Иеронима и древнееврейских рукописей. Некоторые утверждали, что евреи из злобы к христианам сознательно подделали древнееврейские рукописи; это предположение св. Августин отвергает. С другой стороны, «Перевод семидесяти толковников» должен быть признан богодухновенным. Остается заключить одно — писцы Птолемея допустили ошибки при переписывании «Перевода семидесяти толковников». Говоря о переводах Ветхого завета, св. Августин заявляет: «Перевод Семидесяти принят церковью так, как бы он был единственным, и находится в употреблении у греческих христианских народов, из которых весьма многие не знают даже, существует ли еще другой какой-либо. С перевода Семидесяти сделан перевод и латинский, находящийся в употреблении в латинских церквях. В наше еще время жил пресвитер Иероним, человек учнейший, сведущий во всех трех языках, переведший Священные писания на латинский язык не с греческого, а с еврейского. Но несмотря на то что иудеи признают его ученый перевод правильным, а перевод Семидесяти во многих местах — погрешительным, однако церкви христовы полагают, что никого не следует предпочитать авторитету стольких людей, избранных для этого дела тогдашним первосвященником». Св. Августин принимает предание о том, что хотя 70 переводчиков сидели за своей работой отдельно один от другого, в словах их было удивительное согласие, и усматривает в этом доказательство богодухновенности «Перевода семидесяти толковников». Но древнееврейский текст тоже является богодухновенным. Это заключение оставляет вопрос об авторитетности перевода Иеронима нерешенным. Может быть, св. Августин принял бы более решительно сторону Иеронима, если бы два святых не поссорились из-за вопроса о приспособленческих тенденциях в поведении св. Петра (Гал 2:11—12).

Св. Августин дает синхронизацию священной и мирской истории. Мы узнаем, что Эней прибыл в Италию в то вре-

мя, когда в Израиле начальствовал судья Авдон *, а последнее гонение будет от антихриста, но когда это будет — неизвестно.

После великолепной главы, направленной против судебной пытки, св. Августин вступает в полемику с новыми академиками, считавшими все сомнительным. «Град божий решительно отклоняет от себя такое сомнение, как безумие; ибо имеет о доступных пониманию и разуму предметах познание... достовернейшее». Мы должны верить в истинность Священного писания. Далее св. Августин разъясняет, что не может быть истинных добродетелей там, где нет истинной религии. Языческая добродетель осквернена службой «злым и нечистым демонам». То, что было бы добродетелью в христианине, в язычнике обращается в порок. «Почему и самые добродетели, которыми, по-видимому, располагает он, чрез которые повелевает телу и порокам принимать или удерживать то или иное направление, если он к богу их не относит, скорее пороки, чем добродетели». Тем, кто не принадлежит к этому сообществу (церкви), предстоит терпеть вечные муки. «Когда в настоящей жизни подобное столкновение происходит, то или побеждает страдание, и смерть отнимает ощущение боли; или побеждает природа, и ощущение боли устраняется выздоровлением. Но там и страдание будет оставаться, чтобы терзать; и природа будет продолжать свое существование, чтобы ощущать страдание; и то и другое не прекратится, чтобы не прекратилось наказание».

Надо различать два воскресения: воскресение души при смерти и воскресение тела на последнем суде. После разбора разных темных вопросов, относящихся к тысячелетнему царствованию и последующим деяниям Гога и Магога, св. Августин переходит к тексту из Второго послания к фессалоникийцам: «И за сие пошлет им бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи, да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду» (2:11—12). Некоторые могут счесть несправедливым со стороны всемогущего, что он сначала вводит людей в заблуждение, а затем наказывает их за то, что они были введены в заблуждение; но св. Августину это представляется вполне правильным: «Судимые, они подвергнутся обольщению и, обольщенные, осудятся. Но подвергнутся обольщению судимые теми божими судами, тайно

* Об Авдоне мы знаем только то, что он имел 40 сыновей и 30 внуков и что все они ездили на ослах (Суд 12:14).

праведными и праведно тайными, которыми не переставал бог судить с самого начала греха разумной твари». Св. Августин утверждает, что бог разделил людей на избранных и проклятых не за их заслуги или грехи, а по своему произволу. Все одинаково заслуживают проклятия, и потому проклятые не вправе роптать на свою судьбу. Приведенный выше отрывок из св. Павла показывает, что, по мнению св. Августина, злые люди злы потому, что они прокляты, а не прокляты потому, что они злы.

После того как тела воскреснут, тела проклятых будут вечно гореть, не подвергаясь разрушению. В этом нет ничего невероятного; точно так же горят саламандра и гора Этна. Демоны, хотя и нематериальны, могут гореть в материальном огне. Муки ада не очистительны и не будут умерены заступничеством святых. Ориген заблуждался, считая, что ад не вечен. Еретики, а также грешные католики будут прокляты.

Книга кончается описанием видения, в котором взору святого предстают бог на небе и вечное блаженство града божьего.

Данное выше краткое изложение содержания книги «О граде божьем» может не дать читателю ясного представления о значении книги. Влиянием своим она была обязана идее о разделении церкви и государства, ясно подразумевавшей, что государство могло стать частью града божьего, лишь подчинившись церкви во всех религиозных вопросах. С тех пор как эта идея была возведена св. Августином, она всегда была элементом учения церкви. В течение всех средних веков, в период постепенного роста власти папства и на всем протяжении конфликта между папством и империей... св. Августин поставлял западной церкви доктрины, служившие теоретическим оправданием ее политики. Иудейское государство в легендарные времена судей и в историческую эпоху после возвращения из вавилонского пленения было теократией; христианское государство должно подражать ему в этом отношении. Нemoщность императоров и большинства средневековых монархов дала возможность церкви в значительной мере претворить в жизнь идеал града божьего. На Востоке, где император был могущественным владыкой, историческое развитие никогда не шло в этом направлении и церковь осталась в значительно большем подчинении государству, чем это было на Западе.

Реформация, возродившая доктрину св. Августина о спасении, отбросила его теократическое учение и встала на

платформу эрастиянизма ⁴⁵; это было вызвано в основном практическими надобностями борьбы против католицизма. Однако протестантскому эрастиянизму не доставало убежденности, и те протестанты, которые проявляли наибольшее рвение в делах веры, остались по-прежнему под влиянием св. Августина. Часть его доктрины переняли также анабаптисты ⁴⁶, «люди пятой монархии» ⁴⁷ и квакеры ⁴⁸, но они придавали меньше значения церкви. Св. Августин придерживался точки зрения предопределения и вместе с тем настаивал на необходимости крещения для спасения; эти две доктрины плохо согласуются между собой, и представители крайних направлений в протестантизме последнюю доктрину отбросили. Но эсхатология ⁴⁹ их осталась августинианской.

«О граде божьем» содержит не много принципиально оригинального. Эсхатология имеет еврейское происхождение и проникла в христианство в основном через Апокалипсис. Доктрина предопределения и избрания является паулинистской, хотя по сравнению с тем, что мы находим в посланиях св. Павла, св. Августин придал ей гораздо более полное и логическое развитие. Идея о различии между священной и мирской историей совершенно ясно выражена в Ветхом завете. Заслуга св. Августина заключалась в том, что он свел эти элементы воедино и соотнес их с историей своего собственного времени таким образом, что христиане смогли принять факт крушения Западной империи и последующий период хаоса, не подвергая чересчур суровому испытанию свои религиозные верования.

Еврейский образец истории, прошлой и грядущей, характеризуется чертами, позволяющими ему во все времена находить могучий отклик в сердцах угнетенных и несчастных. Св. Августин приспособил этот образец к христианству.

Концепции нацистов носят больше чисто ветхозаветный и менее христианский характер, а мессия нацистов напоминает не столько Христа, сколько Маккавеев.

3. ПОЛЕМИКА С ПЕЛАГИЕМ

Часть богословского учения св. Августина, пользовавшаяся наибольшим влиянием, в значительной мере была связана с его борьбой против пелагианской ереси. Пелагий был валлийцем; настоящее его имя было Морган, что значит (как и «Пелагий» по-гречески) «человек моря».

Он был просвещенным и добросердечным церковником, менее фанатичным по сравнению с большинством своих современников. Пелагий считал, что воля свободна, подвергал сомнению доктрину первородного греха и полагал, что когда люди поступают добродетельно, то это является результатом их же собственных нравственных усилий. Если люди поступают праведно и держатся ортодоксии, то в награду за свои добродетели они попадают на небо.

Эти взгляды, хотя ныне они и могут показаться банальными, в свое время вызвали великое смятение и в значительной мере благодаря усилиям св. Августина были объявлены еретическими. Однако они имели большой временный успех. Августину пришлось послать письмо патриарху Иерусалимскому, чтобы предупредить его против коварного ересиарха, взгляды которого были приняты многими восточными богословами, поддавшимися его убеждениям. Даже после осуждения Пелагия находились люди (их называли полупелагианами), которые защищали его учение в более смягченной форме. И много воды утекло, прежде чем более чистое учение святого одержало полную победу, особенно во Франции, где полупелагианская ересь была окончательно осуждена на соборе в Оранже в 529 году.

Св. Августин учил, что до грехопадения Адам обладал свободной волей и мог бы воздержаться от греха. Но когда он и Ева вкусили яблока, в них вошла порча, передавшаяся всем их потомкам, никто из которых не может своими собственными силами воздержаться от греха. Только божья благодать дает людям возможность держаться стези добродетели. Так как все мы наследуем грех Адама, то все мы заслуживаем вечного проклятия. Все умирающие некрещеными, даже младенцы, попадут в ад и будут терпеть нескончаемые муки. Мы не вправе роптать на это, ибо все мы злы. (В «Исповеди» святой перечисляет те преступления, в которых он был повинен, еще будучи в колыбели.) Однако благодаря свободной благодати бога отдельные люди из числа тех, что были крещены, избраны попасть на небо; они — избранные. Они попадают на небо не потому, что они добры, — все мы совершенно погрязли в пороке и можем быть праведными лишь в той мере, в какой это позволяет нам божья благодать, которой одаряются одни лишь избранные. Объяснить, почему одни спасены, а остальные прокляты, — невозможно; этим человечество обязано немотивированному решению бога. Проклятие доказывает божье правосудие; спасение — его

милосердие. В обоих случаях равным образом раскрывается его благодать.

Доводы в пользу этой жестокой доктрины — которая была возрождена Кальвином и с того времени не принималась католической церковью — Августин находит в писаниях св. Павла, в первую очередь в Послании к римлянам. Августин трактует их, как юрист трактует законы: толкование остроумно, а из текстов выжимается все, что они могут сказать. В конце концов начинаешь верить, что не св. Павел придерживался тех взглядов, которые из его писаний выводит Августин, а что если брать отдельные тексты изолированно, то они подразумевают именно то, что он им приписывает. Может показаться странным, что Августин не считал ужасным предание проклятию некрещеных младенцев, а приписал это благому богу. Однако убеждение в греховности людей настолько владело Августином, что он действительно верил, будто новорожденные младенцы — это отродья сатаны. К владевшему им мрачному чувству виновности всего человеческого рода может восходить многое из того, что было наиболее жестоким в средневековой церкви.

Только в одном случае св. Августин оказывается действительно озадаченным теоретическим затруднением. Его не беспокоит, по-видимому, мысль о том, что самый факт сотворения человека (поскольку огромное большинство человеческого рода предопределено к вечным мукам) может вызвать сожаление. Озадачивает его другое: если первородный грех наследуется от Адама, как учит св. Павел, то родители должны порождать не только тело, но и души, ибо грешит-то ведь душа, а не тело. Августин чувствует, что в этой доктрине не все благополучно, но заявляет, что раз Священное писание молчит, то правильное решение этого вопроса не может быть обязательным для спасения. Поэтому он оставляет вопрос нерешенным.

Поразительно, что мысли последних — до наступления веков мрака — выдающихся в интеллектуальном отношении людей были заняты не спасением цивилизации, не изгнанием варваров, не исправлением злоупотреблений администрации, а проповедью достоинств девственности и проблемой проклятия некрещеных младенцев. Если учесть, что именно эти заботы церковь передала обращенным в христианство варварам, то приходится ли удивляться тому, что последующая эпоха превзошла по жестокости и суевериям почти все другие законченные исторические периоды?

СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА

ДИСПУТ МЕЖДУ БЕРТРАНОМ РАССЕЛОМ И ОТЦОМ-ИЕЗУИТОМ Ф. Ч. КОПЛСТОНОМ

Коплстон. Поскольку мы собираемся обсуждать вопрос о существовании бога, можно было бы, видимо, прийти к какому-то предварительному соглашению относительно того, что понимается под термином «бог». Я полагаю, что имеется в виду верховное личное существо — отличное от мира и являющееся его творцом. Согласитесь ли вы — по крайней мере, предварительно — принять это в качестве смысла термина «бог»?

Рассел. Да, я принимаю это определение.

Коплстон. Итак, моя позиция состоит в утверждении, что такое существо актуально существует и что его существование может быть доказано философски. Скажите, ваша позиция — это агностицизм или атеизм? Я имею в виду, будете ли вы утверждать, что не-существование бога может быть доказано?

Рассел. Нет, этого я бы не стал говорить: моя позиция — это позиция агностика.

Коплстон. Согласитесь ли вы со мной, что проблема бога чрезвычайно важна? Например, согласны ли вы, что если бога нет, то человеческие существа и человеческая история не могут иметь никакой иной цели, чем та, которую они сами выбирают, а это практически, скорее всего, означает, что цель навязывают власть имущие?

Рассел. Вообще говоря, да, хотя я не согласен полностью с вашим последним утверждением.

Коплстон. Согласитесь ли вы, что если нет бога, нет абсолютного существа, то не может быть и абсолютных ценностей? Или — согласитесь ли вы, что если не существует абсолютного блага, то из этого следует относительность ценностей?

Рассел. Нет, я думаю, что эти вопросы логически отличаются друг от друга. Возьмите, к примеру, книгу

Дж. Э. Мура «Начала этики». Он считает, что существует различие между «добром» и «злом» и что то и другое являются вполне определенными понятиями. Но ему не нужна идея бога для обоснования этой точки зрения.

Коплстон. Хорошо, давайте оставим вопрос о добре, пока не перейдем к моральному аргументу. А сначала я приведу метафизический аргумент. Я хотел бы основное внимание уделить метафизическому аргументу, который базируется на аргументе Лейбница «от зависимости», а позже мы могли бы обсудить моральный аргумент. Давайте я сформулирую кратко метафизический аргумент, а затем мы его обсудим.

Рассел. Думаю, что это очень хороший план.

АРГУМЕНТ «ОТ ЗАВИСИМОСТИ»

Коплстон. Из соображений ясности изложения я разделю аргумент на несколько шагов. Замечу, во-первых, что существуют по крайней мере некоторые вещи в мире, не содержащие в самих себе причину собственного существования. Например, я зависим от моих родителей, а в настоящий момент — от воздуха, от пищи и т. д. И, во-вторых, мир — это просто реальная (или воображаемая) целостность или же агрегат из индивидуальных объектов, ни один из которых не содержит в себе единственную причину своего существования. Нет никакого мира, который бы отличался от образующих его объектов, точно так же, как нет человечества, которое существовало бы отдельно от людей. Следовательно, так как объекты или события существуют и поскольку ни один объект опыта не содержит в себе причину своего существования, то сама целостность объектов должна иметь внешнюю для себя причину. Этой причиной должно быть существующее существо. И это существо или само есть причина своего существования, или же нет. Если да, очень хорошо. Если нет, тогда мы должны продолжить рассуждение. Но, если мы так будем продолжать до бесконечности, тогда объяснения существованию нет. Поэтому я бы сказал, что в объяснении существования мы должны прийти к существу, которое содержит внутри себя причину своего существования, то есть не может не существовать.

Рассел. Это поднимает очень много вопросов, и не совсем просто решить, с чего начать. Но думаю, что, вероятно, лучшим отправным пунктом будет вопрос о необходимом существе. Слово «необходимое», по моему мнению,

может быть осмысленно применено только к суждениям. И, по сути дела, только к аналитическим суждениям, то есть таким, отрицать которые противоречиво. Я мог бы признать необходимое существо, только если бы существовало некоторое существо, отрицать существование которого было бы противоречиво. Хотелось бы знать, принимаете ли вы Лейбницево разделение суждений на истины разума и истины факта. Первые из них, истины разума,— необходимые.

Коплстон. Конечно же я не стану подписываться под идеей, которая, видимо, принадлежит Лейбницу,— под идеей разделения истин разума и истин факта,— поскольку для него в конечном счете существуют лишь аналитические суждения¹. Оказывается, что для Лейбница истины факта в конце концов сводятся к истинам разума, иначе говоря, к аналитическим суждениям, по крайней мере для всеведущего ума. Разумеется, я не могу согласиться с этим. Во-первых, это противоречило бы опыту свободы. Я не хочу защищать философию Лейбница в целом. Я использовал его аргумент «от зависимого» к необходимому существу, основывая этот аргумент на принципе достаточного основания, и сделал это просто потому, что он кажется мне краткой и ясной формулировкой того, что, по-моему, является фундаментальным метафизическим аргументом в пользу существования бога.

Рассел. Но, на мой взгляд, «необходимое» суждение обязательно должно быть аналитическим. Не вижу, что еще это может означать. А аналитические суждения всегда сложные, и логически они, так сказать, «запаздывают». «Иррациональные животные — это животные» — аналитическое суждение; но такое суждение, как «Это — животное», ни в коем случае не может быть аналитическим. Фактически все суждения, которые могут быть аналитическими, как бы запаздывают при построении суждений.

Коплстон. Возьмите суждение «Если есть зависимое существо, то есть и необходимое существо». Я считаю, что это суждение, высказанное в качестве гипотезы, является необходимым суждением. Если вы хотите называть всякое необходимое суждение аналитическим, то тогда — чтобы избежать терминологического спора — я соглашусь называть его аналитическим, хотя и не считаю его тавтологическим суждением. Но суждение является необходимым только при предположении, что существует зависимое существо. Актуальное существование зависимого

существа должно обнаруживаться опытным путем, и суждение о том, что существует зависимое существо, конечно же не является аналитическим суждением. Хотя должен сказать, что как только вы узнаете, что существует зависимое существо, из этого с необходимостью следует, что существует необходимое существо.

Рассел. Трудность с этим аргументом в том, что я не допускаю идеи необходимого существа и не допускаю, что имеет какой-либо смысл называть другие существа «зависимыми». Эти фразы ничего не означают для меня, они значимы только в логике, которую я отвергаю.

Коплстон. Вы хотите сказать, что отвергаете термины, поскольку они не согласуются с тем, что называется «современной логикой»?

Рассел. Видите ли, я не могу найти ничего, что бы они могли означать. Слово «необходимое», как мне кажется, является бесполезным словом, если его применяют не к аналитическим суждениям, а к вещам.

Коплстон. Во-первых, что вы имеете в виду под «современной логикой»? Насколько мне известно, существуют весьма различные системы. Во-вторых, не все современные логики, конечно, согласятся с тем, что метафизика бессмысленна. Мы оба знаем по крайней мере одного выдающегося современного мыслителя², знания которого в области современной логики были глубоки, но который конечно же не считал, что метафизика бессмысленна и, в частности, что бессмысленна проблема бога. И даже если бы все современные логики считали, что метафизические термины бессмысленны, из этого не следовало бы, что они правы. Суждение о том, что метафизические термины бессмысленны, кажется мне суждением, основанным на предвзятой философии. Стоящая за ней догматическая позиция, видимо, такова: что не влезает в мою схему, того не существует, или же это бессмысленно, это — выражение эмоций. Я просто пытаюсь указать, что любой человек, говорящий, что некоторая система современной логики составляет единственный критерий осмысленности, утверждает нечто являющееся сверхдогматичным; он догматично настаивает, что часть философии является всей философией в целом. В конце концов, «зависимое» существо — это существо, которое не имеет в себе полной причины для своего существования: вот что я имею в виду под зависимым существом. Вы знаете — как это знаю и я, — что существование нас обоих невозможно объяснить, не отсылаясь к чему-то или к кому-то вне нас — к нашим

родителям, например. «Необходимое» существо, с другой стороны, означает существо, которое должно существовать и не может не существовать. Вы можете сказать, что такого существа нет, но вам трудно будет убедить меня, что вы не понимаете терминов, которые я употребляю. Если вы не понимаете их, то как, по какому праву вы можете говорить, что такое существо не существует? Если вы говорите именно это.

Рассел. Здесь есть моменты, о которых не стоит, я думаю, долго распространяться. Я, разумеется, не считаю, что вся метафизика бессмысленна. Для меня бессмысленны некоторые термины — и не в силу какого-то общего принципа, но просто потому, что я не способен увидеть их интерпретацию. Это не какая-то общая догма, а частный случай. Однако эти моменты я пока что не буду затрагивать. Сказанное вами, думается, возвращает нас к онтологическому аргументу, согласно которому есть существо, сущность которого подразумевает существование, так что его существование аналитично. Мне представляется, что это невозможно. Это поднимает, конечно, и вопрос о том, что мы имеем в виду под существованием, — думаю, что о лишь названном предмете никогда нельзя сказать осмысленно, что он существует; это можно сказать только о предмете, который имеет описание. А существование совершенно очевидно не является предикатом.

Коплстон. Вы считаете, наверное, грамматической или, скорее, синтаксической, ошибкой сказать, например, «Т. С. Элиот³ существует»; следует говорить, видимо, «Он, автор «Убийства в соборе», существует». Вы что же, хотите сказать, что суждение «Причина мира существует» не имеет смысла? Вы можете сказать, что мир не имеет причины; но я не могу понять, как вы можете считать суждение «Причина мира существует» бессмысленным. Сформулируем его в виде вопроса: «Имеет ли мир причину?» — или — «Существует ли причина мира?» Большинство людей, несомненно, поймут вопрос, даже если у них возникнут разногласия при ответе на него.

Рассел. Ну, разумеется, вопрос «Существует ли причина мира?» осмыслен. Но если вы скажете «Да, бог есть причина мира», вы будете употреблять слово «бог» как имя собственное, и тогда «бог существует» не будет утверждением, которое является осмысленным. Такова моя позиция. Ведь тогда получается, что суждение о том, что нечто существует, никогда не может быть аналитическим. Предположим, например, что вы берете в качестве

субъекта «существующий круглый квадрат». Тогда суждение «существующий круглый квадрат существует» будет похоже на аналитическое суждение. Однако круглого квадрата не существует.

Коплстон. Конечно нет. Но тогда, разумеется, вы не можете сказать, что он не существует, пока у вас нет понимания того, что такое существование. Что касается фразы «существующий круглый квадрат», то я должен сказать, что она совершенно бессмысленна.

Рассел. Совершенно с вами согласен. Но я сказал бы то же и о «необходимом существе».

Коплстон. Да, мы, кажется, зашли в тупик. Утверждение, что необходимое существо — это такое существо, которое должно существовать и не может не существовать, имеет для меня вполне определенный смысл. Для вас оно бессмысленно.

Рассел. Думаю, мы еще можем немного продолжить обсуждение этого вопроса. Существо, которое должно существовать и не может не существовать, — это для вас конечно же существо, сущность которого предполагает существование.

Коплстон. Да, существо, сущность которого в том, чтобы существовать. Но мне бы не хотелось доказывать существование бога просто из идеи его сущности, так как я не думаю, что мы уже имеем сколько-нибудь ясную интуицию сущности бога. Думаю, что мы должны умозаключать к богу от мира опыта.

Рассел. Да, я хорошо понимаю различие. Но в то же время, с вашей точки зрения, для существа, обладающего достаточным знанием, будет правильным сказать «Вот это существо, сущность которого предполагает существование».

Коплстон. Да, разумеется, если бы кто-то увидел бога, он бы увидел, что бог должен существовать.

Рассел. Я и имею в виду, что есть существо, сущность которого предполагает существование, хотя мы не знаем этой сущности. Мы знаем только, что такое существо есть.

Коплстон. Да, я бы добавил, что мы не знаем сущности а priori. Только а posteriori, через опыт, который мы получаем о мире, мы приходим к знанию о существовании этого существа. А затем можно доказать, что сущность и существование должны быть тождественны. Поэтому что если бы сущность бога и существование бога не были тождественны, то тогда некоторое достаточное

основание этого существования должно было бы быть найдено вне бога.

Рассел. Так что все вращается вокруг этого вопроса о достаточном основании, и я должен сказать, что вы не определили «достаточное основание» так, чтобы я мог понять, что это такое. Что вы имеете в виду под достаточным основанием? Вы имеете в виду причину?

Коплстон. Не обязательно. Причина лишь вид достаточного основания. Только зависимое существо может иметь причину. Бог есть его собственное достаточное основание; и он не есть причина себя. Под достаточным основанием в полном смысле слова я имею в виду адекватное объяснение существования некоторой отдельной вещи.

Рассел. Но когда это объяснение адекватно? Допустим, я хочу зажечь спичку. Вы можете сказать, что адекватное объяснение этому состоит в том, что я тру эту спичку о коробок.

Коплстон. Да, для практических целей оно пригодно. Но теоретически это лишь частичное объяснение. Адекватное объяснение должно быть в конечном счете полным объяснением, к которому нельзя ничего прибавить.

Рассел. Тогда мне остается только заметить, что вы ищете то, чего нельзя найти. И не следует ожидать, что это будет найдено.

Коплстон. Говорить, что нечто еще не найдено, — одно дело; говорить, что мы не должны искать, на мой взгляд, несколько догматично.

Рассел. Ну, не знаю. Я имею в виду, что объяснение одной вещи есть другая вещь, а эта другая вещь зависит от еще одной вещи, и вы должны охватить всю эту жалкую схему вещей в целом, чтобы достигнуть желаемого. А этого мы не можем сделать.

Коплстон. Не хотите ли вы сказать, что мы не можем и даже не должны ставить вопрос о существовании всей этой жалкой схемы вещей в целом — всей вселенной в целом?

Рассел. Именно так. Не думаю, чтобы в этом был хоть какой-то смысл. Слово «вселенная» в некоторых отношениях удобно, но не думаю, что оно обозначает нечто имеющее смысл.

Коплстон. Если слово бессмысленно, оно не может быть так уж удобно. В любом случае, я не говорю, что вселенная — это что-то отличное от объектов, которые ее составляют (я указывал на это в моем кратком резюме доказательства). Я занимаюсь тем, что ищу основание, в

данном случае — основание объектов, реальная или воображаемая целостность которых составляет то, что мы называем вселенной. Вы же говорите, что вселенная, или, если хотите, мое существование, или любое другое существование — что они являются непостижимыми.

Рассел. Разрешите мне сначала ответить на то, что если слово бессмысленно, то оно не может быть удобным. Это неплохо звучит, но на деле неправильно. Возьмем, скажем, такое слово, как the⁴, или слово «чем». Вы не можете указать на объекты, которые обозначаются этими словами, однако это очень полезные слова; я бы сказал то же самое о слове «вселенная». Однако оставим это. Вы спрашиваете, считаю ли я, что вселенная непостижима. Я бы не сказал, что она непостижима, думаю, что она не имеет объяснения. Постигаемость, на мой взгляд, нечто другое. Постигаемость касается самой вещи в ее внутреннем строении, а не внешних отношений этой вещи.

Коплстон. С моей точки зрения, то, что мы называем миром, внутренне непостижимо, если мы не привлекаем существование бога. Видите ли, я не верю, что бесконечный ряд событий — если такая бесконечность может быть доказана — имеет хоть какое-то отношение к ситуации. Я имею в виду, так сказать, горизонтальный ряд. Если вы складываете шоколадки, вы получаете шоколадки, а не овец. Если вы складываете шоколадки до бесконечности, вы, видимо, получите бесконечное число шоколадок. А если вы складываете до бесконечности зависимые существа, то получаете все те же зависимые существа, а не необходимое существо. Бесконечный ряд зависимых существ так же не способен, по моему разумению, быть причиной самого себя, как и одно-единственное зависимое существо. Однако вы говорите, видимо, что незаконно ставить вопрос об объяснении существования какого-либо объекта?

Рассел. Нет, это вполне законно, если вы имеете в виду под объяснением просто нахождение причины.

Коплстон. Но зачем ограничиваться одним объектом? Почему нельзя поставить вопрос о причине существования всех отдельных объектов?

Рассел. Потому что я не вижу оснований считать, что таковая имеется. Мы образуем само понятие причины, наблюдая отдельные вещи; и я не вижу никаких оснований предполагать, что сумма имеет какую-либо причину.

Коплстон. Сказать, что причины вовсе нет, не равносильно тому, чтобы сказать, что мы не должны искать причину. Утверждение о том, что никакой причины нет,

должно появляться, если оно вообще появится, в конце исследования, а не в начале. В любом случае, если целое не имеет причины, тогда, по-моему, оно должно быть причиной самого себя, что представляется мне невозможным. Кроме того, утверждение, что мир просто есть, данное в ответ на вопрос, предполагает, что сам вопрос осмыслен.

Рассел. Нет, оно не обязательно должно быть своей собственной причиной. Я как раз и говорю, что понятие причины неприменимо к целому.

Коплстон. Тогда вы согласны с Сартром⁵, что вселенная, как он это формулирует, беспричинна?

Рассел. Это слово предполагает, что вселенная могла быть другой. Я бы сказал, что вселенная просто есть, и все.

Коплстон. Не вижу, как вы можете избавиться от законного вопроса о том, каким образом целое, или вообще что-либо, возникает. Почему нечто, а не ничто — вот в чем вопрос. Тот факт, что мы получаем наше знание каузальной причинности эмпирическим путем, из наблюдения отдельных случаев причинности, не исключает возможности задавать вопрос о причине ряда. Если бы слово «причина» было бессмысленным или можно было бы показать, что взгляды Канта на этот предмет верны, вопрос оставался бы незаконным. С этим я согласен. Но вы, видимо, не считаете, что слово «причина» бессмысленно, и я не думаю, что вы кантианец.

Рассел. Я могу проиллюстрировать, в чем, как мне представляется, ваша ошибка. У каждого человека, который существует, есть мать, и, как мне кажется, ваш аргумент состоит в том, что, следовательно, у всего человечества должна быть мать. Очевидно, однако, что у человечества нет матери — это логически несообразно.

Коплстон. Не вижу, в чем состоит аналогия. Если бы я говорил: «Каждый объект имеет феноменальную причину», аналогия была бы верной. Но я этого не говорю. Я утверждаю, что каждый объект имеет феноменальную причину, если вы настаиваете на бесконечности ряда, но что ряд феноменальных причин является недостаточным объяснением всего ряда. Следовательно, ряд имеет не феноменальную, а трансцендентную причину.

Рассел. Это как раз предполагает, что не только каждая отдельная вещь в мире, но и мир в целом должен иметь причину. Для такого предположения я не вижу никаких оснований. Если вы предъявите мне такое основание, буду рад.

Коплстон. Ряд событий или обусловлен причинно, или

не обусловлен. Если он причинно обусловлен, то должна быть, очевидно, причина вне ряда. Если он не обусловлен причинно, то он самодостаточен. Но он не может быть необходимым, поскольку каждый член ряда зависим, а мы согласились, что целое не является какой-то реальностью, отличной от своих элементов, следовательно, он не может быть необходимым. Следовательно, он не может — будучи причинно обусловленным — не быть причинно обусловленным; следовательно, он должен иметь причину. И я хотел бы заметить, между прочим, что утверждение «мир просто есть и он необъясним» нельзя получить с помощью чисто логического анализа.

Рассел. Мне не хотелось бы выглядеть высокомерным, но мне действительно кажется, что я могу понимать вещи, которые, как вы считаете, человеческий ум не может понять. Что касается вещей, не имеющих причины, то физики уверяют нас, что индивидуальные квантовые переходы в атомах не имеют причины.

Коплстон. Может быть, это просто временно принятое допущение?

Рассел. Может быть, но это все же показывает, что сознание физиков допускает такие вещи.

Коплстон. Да, я согласен, некоторые ученые — физики — хотят допустить существование недетерминированности внутри некоторой ограниченной области. Но очень многие ученые не согласны с этим. Так, профессор Дингл из Лондонского университета считает, что принцип неопределенности Гейзенберга⁶ говорит нам об успехах или неудачах сегодняшней атомной теории в соотношении наблюдений, а не о природе как таковой. И многие физики согласятся с этой точкой зрения. В любом случае я не вижу, почему физики не могут принять ее практически, даже если они не принимают ее в теории. Я не вижу, каким образом наука может строиться на каких-то иных предпосылках, чем порядок и познаваемость природы. Физик предполагает, по крайней мере молчаливо, что есть какой-то смысл в том, чтобы исследовать природу и искать причины событий; точно так же и детектив предполагает, что есть смысл искать причину убийства. Метафизик предполагает, что есть смысл искать основание или причину феноменов, и, не являясь кантианцем, я считаю, что предположение метафизика столь же оправданно, как и предположение физика. И когда Сартр говорит, что мир беспричинен, я думаю, что он недостаточно продумал, что следует из этой «беспричинности».

Рассел. Я думаю... Здесь, как мне кажется, необоснованное обобщение. Физик ищет причины, но из этого не следует с необходимостью, что эти причины везде имеются. Человек может искать золото, не предполагая, что золото есть повсюду; если он найдет золото — прекрасно, если нет, то ему не повезло. Это верно и в отношении физиков, ищущих причины. Что касается Сартра, то я не буду притворяться, будто знаю, что он имел в виду, и я не хотел бы, чтобы думали, что я как-то интерпретирую его; но лично я считаю, что понятие мира как имеющего объяснение является ошибочным. Я не вижу, почему мы должны ожидать, что мир имеет такое объяснение, и я считаю ваши слова о том, что именно предполагает ученый, преувеличением.

Коплстон. Думаю, что ученый все же делает такого рода предположение. Когда он экспериментирует с целью обнаружить какую-то частную истину, за этим экспериментом лежит предположение, что вселенная не является чем-то просто прерывным. Имеется возможность обнаружить истину через эксперимент. Эксперимент может быть неудачным, он может не привести ни к какому результату или привести не к тому результату, который ученый хотел бы получить, но во всяком случае остается возможность обнаружить — через эксперимент — истину, которую он предполагает обнаружить. А это означает, что он предполагает упорядоченную и постижимую вселенную.

Рассел. Думаю, что вы обобщаете в большей степени, чем это необходимо. Несомненно, ученый предполагает, что такого рода вещь он может найти и что он будет находить ее часто. Но он не предполагает, что она будет найдена; и это очень серьезный вопрос для современной физики.

Коплстон. Я все же думаю, что он предполагает или должен предполагать это неявно в практической работе. Вполне возможно, что — если процитировать профессора Холдейна⁷, — «когда я зажигаю газ под чайником, некоторые молекулы воды улетучиваются в виде пара, но нет никакой возможности обнаружить, какие именно из них это сделают», однако из этого не следует с необходимостью, что случайность нужно приписывать самой реальности, а не нашему знанию.

Рассел. Да, не следует — во всяком случае, если верить тому, что говорит Холдейн. ...Ученый обнаруживает очень многое в мире, и это первые звенья причинных

цепей — первые причины, которые не имеют в себе причин. Он не допускает, что все имеет причину.

Коплстон. Разумеется, это первые причины внутри некоторых определенных областей. Это — причины относительно первые.

Рассел. Не думаю, что он так скажет. Если имеется мир, в котором большая часть событий, но не все имеют причину, то он сможет указать на вероятности и неопределенности, полагая, что конкретное событие, которым вы интересуетесь, видимо, имеет причину. И поскольку вы в любом случае не получите больше, чем вероятностное знание, то уже это неплохо.

Коплстон. Очень может быть, что ученый не надеется добыть больше, чем вероятность, но, ставя вопрос, он предполагает, что этот вопрос об объяснении осмыслен. Но ваша общая позиция, лорд Рассел, такова, что незаконно даже спрашивать о причине мира?

Рассел. Да, такова моя позиция.

Коплстон. Если такой вопрос для вас неосмыслен, то, разумеется, очень трудно обсуждать его, не так ли?

Рассел. Да, очень трудно. Как вы думаете, не перейти ли нам к какому-нибудь другому вопросу?

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

Коплстон. Давайте. Если позволите, я скажу немного о религиозном опыте, а затем мы можем перейти к моральному опыту. Я не считаю религиозный опыт строгим доказательством существования бога, так что характер нашей дискуссии несколько меняется. Но, я думаю, правильно будет сказать, что лучшее объяснение религиозного опыта — это существование бога. Под религиозным опытом я имею в виду не просто хорошее самочувствие. Я имею в виду любящее, но неясное сознание присутствия некоторого объекта, который неодолимо представляется воспринимающему его человеку в качестве чего-то, выходящего за границы личности, трансцендирующего все обычные объекты опыта, чего-то, что не может быть изображено или концептуализировано, но в реальности чего невозможно сомневаться, во всяком случае во время этого переживания. Я утверждаю, что это не может быть объяснено адекватно и без остатка только субъективностью. Актуальный фундаментальный опыт, во всяком случае, легче всего объясняется с помощью гипотезы, что некоторая объективная причина этого опыта существует актуально.

Рассел. Я бы ответил, что все аргументы от наших собственных состояний сознания к чему-то, находящемуся вне нас, весьма ненадежная вещь. Даже там, где все соглашаются с их справедливостью, мы оправдываем это только тем, что человечество выражает здесь общее мнение. Если в комнате толпа народу и на стене висят часы, то все могут увидеть эти часы. Тот факт, что все могут видеть их, заставляет думать, что часы — не галлюцинация. В то же время религиозный опыт обычно носит очень личный характер.

Коплстон. Да, это так. Я говорю только о собственно мистическом опыте и, разумеется, не включаю сюда то, что называется видениями. Я имею в виду просто опыт — согласен, что он неопределим, — трансцендентного объекта или того, что кажется трансцендентным объектом. Вспоминаю, как на какой-то своей лекции Джулиан Хаксли⁸ сказал, что религиозный опыт, или мистический опыт, является столь же реальным опытом, как любовь или восхищение поэзией и искусством. Когда мы восхищаемся поэзией или искусством, мы восхищаемся вполне определенными поэмами или определенными произведениями искусства. Если мы влюблены, мы влюблены в кого-то определенного, а не в никого.

Рассел. Разрешите мне прервать вас здесь на секунду. Это далеко не всегда так. Японские новеллисты никогда не считают, что достигли успеха, пока большое число реальных людей не совершат самоубийства во имя любви к воображаемой героине.

Коплстон. Видимо, я должен поверить вам в том, что творится в Японии. Я не совершал самоубийства — рад сообщить это, — но на меня сильно повлияли в принятии двух важных жизненных решений две биографии. Должен сказать, однако, что не вижу ни малейшего сходства между реальным воздействием этих книг на меня и собственно мистическим опытом, — насколько посторонний может получить представление о таком опыте.

Рассел. Но ведь мы не будем считать бога стоящим на том же уровне, что и персонажи в произведениях художественной литературы. Вы согласны, что между ними есть различие?

Коплстон. Конечно. Но я бы сказал, что лучшим объяснением мне кажется не чисто субъективистское объяснение. Разумеется, субъективистское объяснение возможно — в отношении людей, у которых опыт и жизнь почти не связаны, людей, бредящих или страдающих галлюцина-

циями, и т. д. Но когда мы рассмотрим то, что можно назвать чистым типом, скажем, св. Франциска Ассизского, когда встречаемся с опытом, результатом которого является всплеск динамичной и творческой любви, лучшим объяснением этому служит, на мой взгляд, актуальное существование объективной причины этого опыта.

Рассел. Я не буду выдвигать догматический аргумент, что бога нет. Я буду говорить, что мы не знаем, что он есть. Я опираюсь на свидетельства и записи, и в них рассказывается об очень многих вещах; и я убежден, что вы не будете верить рассказам о демонах и дьяволах и всему такому прочему, — однако о них сообщают точно таким же тоном и с точно такой же убежденностью. И о мистике, если его видение подлинно, можно сказать, что он знает, что дьяволы существуют. Но я-то не знаю, существуют ли они.

Коплстон. Ну конечно же эти люди говорили главным образом о видениях, явлениях, ангелах или демонах и т. д. Я исключаю визуальные явления, так как думаю, что они могут быть объяснены независимо от существования того объекта, который, по предположению, наблюдается.

Рассел. А вы не думаете, что существует предостаточное количество случаев с людьми, которые верят, что они слышали сатану, говорившего с ними в их сердце, точно так же как мистики утверждают существование бога; и я не говорю сейчас о внешнем видении, а только об опыте сознания. Это, видимо, опыт того же рода, что и мистическое восприятие бога, и я не понимаю, как из того, что нам говорят мистики, можно извлечь какой-либо аргумент в пользу существования бога, который не был бы равным образом и аргументом в пользу существования сатаны.

Коплстон. Полностью согласен, конечно, что люди воображали или думали, что слышат или видят сатану. И у меня нет желания заняться отрицанием существования сатаны. Но я не думаю, что люди, утверждавшие об опыте восприятия сатаны, делали это точно таким же образом, каким мистики рассказывают о восприятии бога. Возьмем случай с нехристианином Плотинем. Он полагал, что этот опыт есть нечто невыразимое, его объект есть объект любви и, следовательно, не относится к объектам, вызывающим ужас и отвращение. А результат этого опыта, или, лучше сказать, истинность этого опыта, проявляется в записях о жизни Плотина. Во всяком случае, более разумно предположить, что он имел этот опыт, — если у

нас есть желание верить свидетельствам Порфирия о доброте и благожелательности Плотина.

Рассел. То, что вера оказывает хорошее моральное воздействие на человека, никоим образом не говорит о ее истинности.

Коплстон. Не говорит. Но если бы можно было действительно доказать, что вера явилась причиной благотворного воздействия на жизнь человека, я считал бы это основанием для суждения об истинности ее в целом. Но в любом случае я считаю этот жизненный персонаж свидетельством в пользу правдивости и здравомыслия мистика, а не привожу его в качестве доказательства истинности его воззрений.

Рассел. Но даже это вовсе не является свидетельством. Я сам испытал переживания, которые глубоко изменили мой характер. И я думал, тогда во всяком случае, что изменился к лучшему. Этот опыт был важен, но он не означал существования чего-то вне меня, и я не думаю, что если бы я полагал, будто что-то такое существует, то благотворное воздействие этого опыта было бы каким-то свидетельством в пользу такого предположения.

Коплстон. Нет, но думаю, что благотворное воздействие подтвердило бы вашу правдивость в описании вашего опыта. Учтите, пожалуйста, ведь я не говорю, что посредничество мистика или интерпретация его опыта должны быть свободны от обсуждения и критики.

Рассел. Очевидно, что на характер молодого человека может в громадной степени повлиять в хорошую сторону чтение о каких-то великих исторических личностях, и часто это так и происходит. Может случиться, что великий человек является мифом и не существует, но на мальчика миф влияет в лучшую сторону столь же сильно, как если бы этот человек существовал. Такие случаи были. В «Жизнеописаниях» Плутарха таким примером выступает Ликург⁹. Он конечно же не существовал, но на вас может сильно подействовать чтение о Ликурге, если вы находитесь под впечатлением, что он существовал когда-то. Вы испытывали бы тогда влияние объекта, который вам нравится, но который не существует.

Коплстон. Я, разумеется, согласен с вами. На человека может оказать влияние вымышленный персонаж художественного произведения. Не вдаваясь в вопрос о том, что же именно воздействует на него (думаю, что это — некоторая реальная ценность), я думаю, что ситуация этого человека и ситуация мистика различны. В конце концов, человек,

который испытывает воздействие Ликурга, не находится под неодолимым впечатлением, что он каким-то образом воспринял последнюю реальность.

Рассел. Не думаю, что вы правильно меня поняли в отношении этих исторических персонажей — этих неисторических персонажей в истории. Я говорю не о том, что вы называете воздействием на разум. Я утверждаю, что молодой человек, читающий о своем герое и верящий в его реальность, любит его — это очень легко может случиться; и все же он любит фантом.

Коплстон. В каком-то смысле он любит фантом — это совершенно верно; в том смысле, так сказать, что он любит «х» или «у», которые не существуют. Но в то же время молодой человек, я полагаю, любит не фантом сам по себе. Он воспринимает некую реальную ценность, идею, которую он признает объективно значимой, и именно это пробуждает в нем любовь.

Рассел. Ну да, в том же самом смысле, в каком мы говорили о вымышленных персонажах.

Коплстон. Да, с одной стороны, человек любит фантом — совершенно верно. Но, с другой — он любит то, что воспринимает как некоторую ценность.

МОРАЛЬНЫЙ АРГУМЕНТ

Рассел. Уж не хотите ли вы тем самым сказать, что бог — это все благое, или сумма всех благ, система блага, и, следовательно, когда молодой человек любит что-то, что является благом, он любит бога? Вы это хотите сказать? Потому что если это так, то это следовало бы обсудить.

Коплстон. Я не говорю, конечно, что бог — это сумма или система блага в смысле пантеизма. Я не пантеист, но думаю, что все добро каким-то образом отражает бога и исходит от него, так что в некотором смысле человек, любящий истинно доброе, любит бога, даже если он не обращен к богу. Но я все же согласен, что истинность такой интерпретации человеческого поведения, очевидно, зависит от признания существования бога.

Рассел. Да, но именно это и надо доказать.

Коплстон. Именно так. Однако я считаю, что метафизический аргумент доказывает это. И здесь мы расходимся.

Рассел. Видите ли, я чувствую, что какие-то вещи

добрые, а другие злые. Я люблю вещи, которые являются благими,— которые я считаю благими,— и ненавижу вещи, которые считаю злыми. Но я не говорю, что эти вещи добры из-за причастности божественной благодати.

Коплстон. Да, но каковы ваши основания для различения добра и зла, в чем вы видите различие между ними?

Рассел. У меня такие же основания, как в случае, когда я различаю голубое и желтое. Каковы мои основания для различения голубого и желтого? Я вижу, что они различны.

Коплстон. Превосходное основание, согласен. Вы различаете голубое и желтое с помощью зрения. А с помощью какой способности вы различаете добро и зло?

Рассел. С помощью чувств.

Коплстон. С помощью чувств. Как раз об этом я и спрашивал. Вы думаете, что добро и зло соотносимы просто с чувством?

Рассел. Ну почему объекты одного типа выглядят желтыми, а другие голубыми? Благодаря физикам я могу более или менее правильно ответить на этот вопрос. Что же касается того, почему я считаю одни вещи добрыми, а другие злыми, то, вероятно, имеется такого же рода ответ, но он не столь ясный, поэтому я не могу вам его привести.

Коплстон. Ну хорошо, возьмем поведение коменданта Бельзена¹⁰. Оно представляется вам нежелательным и злым, и мне тоже. Адольфу Гитлеру, видимо, оно казалось благим и желательным. Думаю, вы согласитесь, что для Гитлера оно было благом, а для вас оно зло.

Рассел. Нет, я не стал бы заходить так далеко. Видимо, люди могут совершать ошибки и в этом, как они это делают в другом. Если у вас желтуха, то вещи вам представляются желтыми. Хотя они и не желтые. Вы делаете ошибку.

Коплстон. Да, делать ошибки можно. Но можно ли вообще ошибиться, если это лишь вопрос отнесенности к чувству или эмоции? Конечно же Гитлер тогда — единственный возможный судья тому, что было приятно для его эмоций.

Рассел. Совершенно верно, это было приятно для его эмоций, но можно сказать и другое: если такого рода вещи отвечают определенным образом эмоциям Гитлера, то Гитлер совсем в ином роде отвечает моим эмоциям.

Коплстон. Понятно. Но тогда, с вашей точки зрения, нет объективного критерия, кроме чувства, для осуждения деятельности коменданта Бельзена?

Рассел. Не более чем для осуждения человека, страдающего дальтонизмом, который находится точно в таком же положении. Почему мы не принимаем представлений человека, страдающего дальтонизмом? Не потому ли, что он в меньшинстве?

Коплстон. Я бы сказал, потому что у него нет того, что обычно принадлежит человеческой природе.

Рассел. Да, но если бы дальтоников было большинство, мы бы этого не говорили.

Коплстон. В таком случае вы утверждаете, что нет критерия вне чувства, который позволил бы видеть различие между поведением коменданта Бельзена и поведением, скажем, сэра Стэффорда Крипса ¹¹ или епископа Кентерберийского.

Рассел. Чувство — это немного упрощенная трактовка. Вы должны учесть последствия действий и ваши чувства по отношению к этим последствиям. Видите ли, если вы говорите, что какие-то происшествия вам нравятся, а некоторые другие не нравятся, то об этом можно спорить. Поэтому вы должны принять во внимание последствия действий. Вы можете тогда сказать, что последствия действий коменданта Бельзена были мучительны и неприятны.

Коплстон. Они, разумеется, были очень мучительны и неприятны для всех людей в лагере, я согласен.

Рассел. Да, но не только для людей в лагере, но и для тех, кто наблюдал это.

Коплстон. Да, все это хорошо, в воображении. Но в этом и вопрос. Я не одобряю этих действий и знаю, что вы тоже их не одобряете; но я не вижу, какие у вас основания для неодобрения, потому что, в конце концов, для самого коменданта Бельзена они были приятны, эти действия.

Рассел. Видите ли, мне не нужны какие-то основания в этом случае, как и в случае с восприятием цвета. Есть некоторые люди, которые думают, что все является желтым, есть люди, страдающие желтухой, и я не согласен с этими людьми. Я не могу доказать, что вещи не являются желтыми, нет никакого доказательства этого, но большинство людей согласны со мной, что они не являются желтыми, и большинство людей согласятся, что комендант Бельзена совершал ошибки.

Коплстон. А вы допускаете существование каких-либо моральных обязательств?

Рассел. Я должен был бы ответить на это весьма подробно. Практически говоря, да. Теоретически говоря, я

должен очень тщательно определить, что такое моральное обязательство.

Коплстон. Хорошо, считаете ли вы, что слово «должен» имеет чисто эмоциональное значение?

Рассел. Нет, я так не думаю, потому что, видите ли, как я говорил только что, следует учитывать последствия; и я считаю поведение правильным, если оно создает наилучший возможный баланс во внутренней ценности всех актов, возможных в данных обстоятельствах. И вы должны учесть вероятные последствия своего действия, решая, что является правильным.

Коплстон. Я упомянул о моральном обязательстве, потому что считаю, что таким путем можно подойти к вопросу о существовании бога. Огромное большинство человечества будет усматривать, и всегда усматривало, некоторое различие между правильным и неправильным. Огромное большинство, я думаю, обладает каким-то сознанием обязательств в сфере морали. По моему мнению, восприятие ценностей и сознание морального закона и обязательства лучше всего объяснить гипотезой о трансцендентном основании ценности и авторе морального закона. Я имею в виду под «автором морального закона» некоторого творца морального закона. Думаю, что современные атеисты, которые рассуждают от обратного: «бога нет, следовательно, нет абсолютных ценностей и абсолютного закона», в сущности, мыслят вполне логично.

Рассел. Мне не нравится слово «абсолютный». Не думаю, что вообще есть что-либо абсолютное. Моральный закон, например, постоянно меняется. В какой-то период развития человечества почти все считали каннибализм долгом.

Коплстон. Не вижу, почему различия в отдельных моральных суждениях служат сколько-нибудь решающим аргументом против универсальности морального закона. Допустим на минуту, что абсолютные моральные ценности существуют. Даже при этой гипотезе следует ожидать, что различные индивиды и группы будут в различной степени постигать эти ценности.

Рассел. Я склонен думать, что «должное», чувство «должного» лишь отзвук того, что человеку когда-то говорили его родители или няньки.

Коплстон. Ну вряд ли вы можете обойтись в объяснении идеи «должного» просто няньками и родителями. Я плохо понимаю, как ее можно объяснить в каких-то

других терминах, нежели она сама. Мне представляется, что если имеется моральный порядок, связанный с человеческим сознанием, то этот моральный порядок непостижим, если не привлекать к рассмотрению существование бога.

Рассел. Тогда вы должны сказать одно из двух. Либо бог говорит лишь с очень небольшой частью человечества — включая вас, — либо он намеренно говорит неправильные вещи, когда обращается к дикарям.

Коплстон. Видите ли, я не утверждаю, что бог занимается тем, что прямо диктует сознанию моральные рецепты. Представления человеческого существа о содержании морального закона зависят, разумеется, в большой степени от образования и среды, и человек должен прилагать силы своего разума, оценивая правильность существующих моральных идей своей социальной группы. Но возможность критики принятого морального кодекса предполагает, что имеется объективный стандарт, что существует идеальный моральный порядок, который обладает властью (я имею в виду его обязательный характер). Думаю, что признание этого идеального морального порядка является отчасти признанием зависимости. Он предполагает существование реального основания — бога.

Рассел. Но законодателями всегда были, мне кажется, родители или кто-то в этом роде. Есть достаточно много земных законодателей, которые могут служить объяснением этому; и это объясняет также, почему сознание людей столь различно в разные времена и в разных местах.

Коплстон. Это позволяет объяснить различия в восприятии отдельных моральных ценностей, которые иначе необъяснимы. Это позволяет объяснить и изменения в материи морального закона, в содержании предписаний, принятых той или иной нацией, тем или иным индивидом. Но что касается формы, того, что Кант называет категорическим императивом, «должным», то я действительно не вижу, каким образом возможно донести это до кого бы то ни было через няnek или родителей, потому что не существует таких слов, как мне представляется, с помощью которых это можно было бы объяснить. Этого нельзя определить в иных терминах, потому что, как только вы определите это в иных терминах, вы потеряете сам предмет. Это уже не моральное «должное». Это нечто другое.

Рассел. Я считаю, что «должное» появляется как следствие того, что кто-то воображает себе неодобрение кого-то другого. Это может быть неодобрение бога, но это всегда

чье-то неодобрение. Думаю, что именно это имеется в виду под «должным».

Коплстон. Мне кажется, что легче всего таким способом — просто через среду и образование — объяснить внешние обычаи, табу и другие вещи такого рода. Но все это, на мой взгляд, принадлежит к тому, что я называю материей закона, содержанием. Идея «должного», как таковая, никогда не может быть передана человеку вождем племени или кем-то еще, потому что нет терминов, в которых это могло бы быть передано... Это полностью... [Рассел перебивает.]

Рассел. Но я совершенно не понимаю, почему вы говорите это, — ведь все мы знаем об условных рефлексах. Мы знаем, что животное, которое регулярно наказывают за какое-то действие, через некоторое время перестает его совершать. Не думаю, что животное отказывается от него, внутренне рассуждая: «Хозяин рассердится, если я сделаю это». Оно чувствует, что этого делать нельзя. Вот что мы можем делать с собой, и ничего больше.

Коплстон. Не вижу оснований для предположения, что у животного имеется сознание морального обязательства. И мы, конечно, не считаем животное морально ответственным за акты неповиновения. У человека же есть сознание обязанности и моральных ценностей. Я не вижу оснований для предположения, что можно «выдрессировать» всех людей так же, как можно дрессировать животное, и думаю, что вы не захотели бы этим заниматься, даже если бы это было возможно. Если «бихевиоризм» прав, нет никакого объективного морального различия между императором Нероном и святым Франциском Ассизским. Мне все время кажется, лорд Рассел, что вы считаете поведение коменданта в Бельзене морально предосудительным и что вы сами никогда и ни при каких обстоятельствах не стали бы так себя вести, даже если бы считали — или имели основание считать, — что, вероятно, уровень счастья человечества может быть поднят, если мы станем обращаться с некоторыми людьми таким гнусным образом.

Рассел. Нет. Я не стал бы имитировать поведение бешеной собаки. Но то, что я не стал бы этого делать, вообще-то не имеет отношения к обсуждаемому нами вопросу.

Коплстон. Нет, но если бы вы проводили утилитаристское объяснение правильного и ошибочного в терминах последствий, можно было бы сказать — и я думаю, что некоторые из нацистов считали бы именно так, — что, хотя

и приходится, к сожалению, действовать таким образом, все же в итоге это приведет к большому счастью. Вы ведь не это хотите сказать, верно? Думаю, вы скажете, что такого рода действия ошибочны сами по себе, совершенно независимо от того, увеличился ли общий уровень счастья или нет. Если вы готовы это сказать, тогда, я думаю, вы должны иметь какой-то критерий различения правильного и ошибочного, который во всяком случае не сводился бы к чувству. Для меня из допущения этого в конце концов следует допущение последней основы ценностей в боге.

Рассел. Думаю, что возникла какая-то путаница. Я должен судить не на основании непосредственного чувства, вызываемого каким-либо поступком, но скорее на основании чувства, относящегося к последствиям. И я не могу допустить никаких обстоятельств, при которых определенного рода действия, о которых вы упоминали, приносили бы добро. Я не могу себе представить обстоятельств, при которых они имели бы благотворные последствия. Люди, которые так считают, обманывают самих себя. Но если бы существовали обстоятельства, при которых эти действия имели бы благие последствия, то я вынужден был бы, правда неохотно, сказать: «Хотя мне и не нравятся эти вещи, но я соглашусь с ними», точно так же, как я мирюсь с уголовным правом, несмотря на то что испытываю глубокую неприязнь к системе наказания.

Коплстон. Видимо, уже пора резюмировать наши позиции. Я доказывал две вещи. Первое, что существование бога может быть философски доказано с помощью метафизического аргумента; второе, что только существование бога делает осмысленным моральный опыт человека и его религиозный опыт. Лично я думаю, что ваш способ объяснения моральных суждений человека приводит неизбежно к противоречию между требованиями вашей теории и вашими собственными непосредственно высказываемыми суждениями. Кроме того, ваша теория сводит на нет моральное обязательство, а отделаться от него — не значит объяснить. Что касается метафизического аргумента, мы, очевидно, согласны, что то, что мы называем миром, состоит просто из зависимых существ. То есть из существ, существование каждого из которых не может быть объяснено из него самого. Вы говорите, что ряд событий не нуждается в объяснении; я говорю, что, если бы не было необходимого существа, никакого существа, которое должно существовать и не может не существовать, не существовало бы ничего. Бесконечность ряда зависимых

вещей, даже если бы можно было ее доказать, не имела бы значения. Нечто действительно существует; следовательно, должно быть нечто, объясняющее этот факт, существо, стоящее вне ряда зависимых существ. Если бы вы признали это, мы могли бы тогда обсудить, является ли это существо личностью, благом и т. д. Думаю, что по этому вопросу — есть ли необходимое существо или его нет — со мной согласны большинство классических философов.

Вы считаете, видимо, что существующие существа просто есть и что у меня нет никакого оправдания для того, чтобы поднимать вопрос об объяснении их существования. Но я хотел бы указать, что эта позиция не может быть обоснована с помощью логического анализа; она выражает философию, которая сама нуждается в доказательстве. Думаю, что мы зашли в тупик, потому что наши представления о том, что такое философия, радикально отличаются одно от другого; мне думается, что то, что я называю частью философии, вы называете всей философией в целом, во всяком случае в той мере, в какой философия рациональна. Мне кажется — прошу извинения за эти слова, — что помимо вашей логической системы, которую вы называете «современной» в противоположность устаревшей логике (тенденциозное прилагательное), вы придерживаетесь философии, которая не может быть обоснована с помощью логического анализа. В конце концов, проблема существования бога — это экзистенциальная проблема, в то время как логический анализ не занимается непосредственно проблемами экзистенции. Так что, как мне кажется, объявлять, что термины, используемые для обсуждения одних проблем, бессмысленны, потому что не нужны для разбора других проблем, — значит заранее устанавливать природу и границы философии, а это само по себе философское действие, которое нуждается в оправдании.

Рассел. Я хотел бы со своей стороны сказать всего несколько слов для резюме. Первое, что касается метафизического аргумента: я не признаю коннотатов¹² таких терминов, как «зависимый», и возможности «объяснения» в том смысле, который вкладывает в это слово отец Коплстон. Думаю, что слово «зависимый» неизбежно предполагает возможность чего-то такого, что не имеет, так сказать, случайного характера того, что просто есть. И я не думаю, что «зависимый» имеет какой-то смысл, отличный от смысла «причины». Вы можете иногда дать каузальное

объяснение одной вещи как следствия чего-то другого, но это просто соотнесение одной вещи с другой вещью, и здесь нет, на мой взгляд, никакого объяснения чего бы то ни было, объяснения в смысле отца Коплстона; и незачем называть вещи «зависимыми», ведь они не могли бы быть чем-то иным. Вот что я должен сказать об этом; но я должен сказать также несколько слов по поводу обвинения, что я свожу всю философию к логике. Я никоим образом не делаю этого. Я ни в коем случае не считаю логику всей философией, а считаю ее существенной частью философии. Логике следует использовать в философии, и в этом, я думаю, мы согласны. Когда логика, которой пользуется отец Коплстон, была внове — а именно во времена Аристотеля, — вокруг нее, должно быть, было много шума: Аристотель наделал много шума из этой логики. В наши дни она стала старой и респектабельной, и ее значения не следует преувеличивать. Логика, в которую верю я, сравнительно нова, и поэтому я должен подражать Аристотелю в создании вокруг нее некоторого шума; но это ни в коей мере не значит, что я думаю, будто логика — это вся философия. Я так не считаю. Думаю, что это важная часть философии; и когда я говорю это, то не ищу смысла для того или иного слова; это — разработанная в деталях позиция, основанная на том, что мне удалось открыть в логике, на моих размышлениях о ней. Моя общая позиция состоит не в том, что все слова, используемые в метафизике, бессмысленны или что-нибудь в этом роде. На самом деле я так не считаю.

Что касается морального аргумента, то, изучая антропологию или историю, вы обнаруживаете, что существовали люди, считавшие своим долгом совершать действия, которые кажутся мне отвратительными, и я, конечно, не могу по этой причине приписать содержанию морального обязательства божественное происхождение. Отец Коплстон, впрочем, и не настаивает на этом. Но я думаю, что даже форма морального обязательства, когда она принимает форму приказа съесть отца или не знаю кого еще, не кажется очень уж прекрасной и благородной. И поэтому я не могу приписать этому смыслу морального обязательства божественное происхождение. Думаю, что моральное обязательство можно достаточно просто объяснить совсем другими способами.

Знаменитому богослову д-ру Таддеусу как-то приснилось, что он умер и отправился на небеса. Весь путь он проделал без всяких трудностей, так как богословские занятия научили его запросто ориентироваться в небе. Когда же наконец он прибыл к месту и стал стучаться в небесные ворота, то был удивлен подозрительностью, с которой его встретили.

— Прошу впустить меня,— обратился он к привратнику.— Я благонамеренный человек и всю свою жизнь посвятил трудам во славу божью.

— Человек? — удивленно переспросил привратник.— А что это такое? И потом, как может такое странное, я бы сказал, потешное существо, как вы, поддерживать чем-либо славу божью?

Д-р Таддеус был поражен.

— Вы не можете не знать о человеке,— настаивал он.— Вам должно быть известно, что человек — это высшее творение создателя.

— Мне очень не хочется обидеть вас,— сказал привратник,— но то, что вы говорите, совершенная новость для меня. И я сомневаюсь, слышал ли кто-либо у нас здесь о таком существе. Однако, раз вы так настаиваете, я позову нашего библиотекаря, и вы можете справиться у него.

Появившийся вскоре библиотекарь оказался большим шаровидным существом, у которого было не менее тысячи глаз и один-единственный рот. Несколькими десятками глаз он уставился на знаменитого богослова.

— Что это? — спросил он у привратника.

— Да вот прибыл к нам и заявляет,— пояснил привратник,— что он из породы, которая называется человек, и живет в месте, называемом Земля. При этом у него какие-то странные представления. Он утверждает, будто создатель проявил особый интерес к их месту и к их породе.

Я подумал, быть может, вы что-нибудь знаете об этом?

— Вы не могли бы объяснить мне, где находится то место, которое вы называете Землей? — весьма любезно обратился библиотекарь к богослову.

— О,— воскликнул д-р Таддеус,— это же часть Солнечной системы!

— А что такое Солнечная система? — спросил библиотекарь.

— Ох,— несколько смущенно сказал д-р Таддеус,— моя область — Священное писание, а то, о чем вы спрашиваете, относится к мирским наукам. Однако от моих друзей, сведущих в астрономии, я слышал, что Солнечная система — это часть Млечного Пути.

— А что такое Млечный Путь? — тут же спросил библиотекарь.

— Млечный Путь — это одна из галактик, которых, как мне говорили, насчитывается что-то около ста миллионов.

— Раз их так много,— сказал библиотекарь,— то странно, что вы могли предположить, чтобы я помнил об одной из них. Но я припоминаю, что само слово «галактика» мне приходилось слышать. Действительно, среди наших помощников библиотекарей есть один, который специально занимается галактиками. Надо послать за ним, и, может быть, он сумеет помочь нам.

После недолгого ожидания появился помощник библиотекаря, занимающийся галактиками. Это было существо в виде двенадцатигранника. Когда-то оно было светлым и блестящим, но пыль с книжных полок, постоянно оседавшая на нем, сделала его тусклым и мрачным. Библиотекарь подробно рассказал ему, что вот прибывший к ним д-р Таддеус, пытаясь объяснить свое происхождение, упоминает галактики, и в связи с этим хотелось бы надеяться, что надлежащая информация может быть получена от секции библиотеки, занимающейся этим вопросом.

— Все, что можно, будет сделано,— ответил помощник библиотекаря.— Однако прошу иметь в виду, что существует сто миллионов галактик и о каждой на полке стоит один том. Поэтому потребуется некоторое время, чтобы получить нужную справку. А какую именно галактику просит найти эта странная молекула?

— Она часть Млечного Пути,— заискивающе пояснил д-р Таддеус.

— Хорошо,— сказал помощник библиотекаря,— я постараюсь найти ее.

Через три недели помощник библиотекаря вернулся и сообщил, что только благодаря тому, что в их секции имеется исключительно полная, хорошо составленная картотека, они смогли наконец разыскать требующуюся галактику под номером ХО 321762.

— Все пять тысяч клерков секции галактик занимались этой работой,— добавил помощник библиотекаря и предложил: — Может быть, вы хотели бы переговорить с тем клерком, который отыскал эту галактику и специально занимался ею?

Послали за клерком, и вскоре к ним вышел восьмигранник, у которого на каждой грани было по одному глазу и всего лишь один небольшой рот. У него был смущенный вид, он шурился от непривычно яркого света, так как обычно всегда находился в мрачной полутьме своих книжных полок. Овладев собой, он обратился к д-ру Таддеусу:

— Что вы хотите знать об этой галактике? — довольно робко спросил он.

— Мне бы хотелось знать, что вам известно о Солнечной системе,— громко и самоуверенно заговорил д-р Таддеус.— Она как раз находится в той галактике, что вы нашли, и в ней небесные тела вращаются вокруг одной звезды, которая называется Солнце.

— Гм! — пробормотал клерк.— Было весьма трудно отыскать одну из миллионов галактик, но несравненно труднее найти какую-либо звезду в этой галактике. Я знаю, что в ней около трехсот миллиардов звезд, но как их различать одну от другой, я не знаю. Мне известно, однако, что по указанию нашей администрации были как-то составлены списки всех этих трехсот миллиардов звезд, и они хранятся в подвалах. Если вы считаете, что стоит заняться поиском звезды, которая называется Солнцем, то для этого придется привлечь значительное количество сотрудников из других отделов.

В конце концов решили, что, поскольку вопрос уже возник, а прибывший д-р Таддеус находится в беспокойном состоянии и очень мучится, поиски звезды, которая называется Солнцем, следует предпринять.

Через несколько лет сильно утомленный, унылого вида четырехгранник явился к помощнику библиотекаря, ведающему секцией галактик.

— Мне удалось отыскать звезду, которая называется Солнце,— сказал он.— Но я совершенно не могу понять, чем вызван такой особый интерес к ней. Она такая же, как и большинство других звезд в этой галактике.

Среднего размера, со средней температурой и окружена небольшими телами, их называют «планеты». В результате исследования я обнаружил, что на некоторых планетах имеются микроорганизмы, и думаю, что вот это прибывшее к нам существо, толкнувшее нас на эти поиски, должно быть, одно из них.

В этом месте д-р Таддеус не выдержал и разразился горькими и негодующими сетованиями.

— Почему, ох, почему,— восклицал он,— создатель скрыл от нас, бедных обитателей Земли, что он создал без нашего ведома огромное множество других небес?! Всю свою долгую жизнь я усердно служил ему, веря, что он заметит мою службу и вознаградит меня вечным блаженством. А теперь оказывается, что он даже и не подозревал о моем существовании. И к тому же вы заявляете, что я какое-то бесконечно малое микроскопическое существо, обитающее на крошечной планете, вращающейся вокруг одной из незначительных звезд, которых только в нашей Галактике насчитывается триста миллиардов. Нет, я не могу вынести этого и не могу больше восхвалять моего создателя.

— Очень хорошо,— сказал привратник.— В таком случае вам следует отправиться в другое место.

И тут знаменитый богослов проснулся.

— Власть дьявола над нашими сновидениями поистине ужасна,— в большом смущении пробормотал он.

ПОКЛОНЕНИЕ СВОБОДНОГО ЧЕЛОВЕКА A FREE MAN'S WORSHIP

Эссе «Поклонение свободного человека» было впервые опубликовано в 1903 г. в журнале «The Independent Review» (vol. 1, p. 415—424), а затем много раз перепечатывалось в различных изданиях работ Б. Рассела, в том числе и в переводах на европейские и ряд восточных языков. Перевод выполнен А. А. Яковлевым с издания: *Russell B. Mysticism and Logic*. L., 1917. Эссе написано в переломный для Рассела период жизни, когда он, по его собственным словам, «внезапно отчетливо осознал одиночество, в котором живут большинство людей», и его «охватило страстное желание отыскать пути выхода из этой разъединенности». Рассел уже не верит, он давно порвал с религией, однако радикально новое мировоззрение — атеизм — все еще лишь предчувствие; философ подчеркивает ценность религиозных чувств и говорит о возможности религии без веры в бога.

¹ В тексте трагедии Гете «Фауст» (1808—1832) такого места нет. Рассел применяет литературный прием, распространенный в его время, и как бы говорит от имени Мефистофеля, традиционно олицетворяющего дух отрицания, скептицизма и иронии. Слова «Суха теория, мой друг, а древо жизни пышно зеленеет» принадлежат именно Мефистофелю, этому дьяволу, соблазняющему Фауста «реальной» жизнью и отвращающего его от пустых «спекуляций» науки. Замысел Гете, видимо, был в том, чтобы показать: несмотря ни на что, Фауст побеждает Мефистофеля в нравственной и интеллектуальной борьбе добра со злом. Впрочем, есть и другая версия гетевского замысла: Мефистофель заранее обречен на неудачу, поскольку не может полностью удовлетворить желаний Фауста.

² *Молох*, или *Молах* — божество, которому жители Иудеи в последние годы царства должны были приносить в жертву своих детей. Детей убивали и сжигали, а пролитая кровь оставалась в храме. Происхождение культа неясно, хотя в Древней Финикии и Карфагене так назывался бог Солнца. Молох почитался в Израильском и Иудейском царствах до 622 г. до н. э., пока иудейский царь Иосия не провел реформу, имевшую целью централизацию культа и установление единобожия.

³ *Иов* — персонаж одноименной книги Ветхого завета. Покорность и безответность — таковы добродетели человека перед божьим произволом: так можно понять основную идею этого произведения. Время написания Книги Иова — ок. 6 в. до н. э. (период Вавилонского плена).

⁴ *Карлейль*, *Томас* (1795—1881) — английский эссеист, историк и философ. Основные произведения: «Сартор Резартус» (1833—1834), «Французская революция» (1837), «Герои, почитание героев и героическое в истории» (1842), «Жизнь и письма Оливера Кромвеля» (1845), «Фридрих Великий» (1858—1865). Взгляды Карлейля отражают влияние немецких романтиков, он проповедовал «культ героев», «избранных»,

считал, что история мира складывается из биографий великих людей, а массы — лишь орудие в их руках.

⁵ *Ницше, Фридрих* (1844—1900) — немецкий философ, оказавший влияние на многие философские течения XX в. (философию жизни, прагматизм, экзистенциализм). Основные произведения: «Рождение трагедии из духа музыки» (1872), «Несвоевременные размышления» (1873), «Человеческое, слишком человеческое» (1878), «Утренняя заря» (1881), «Веселая наука» (1882), «По ту сторону добра и зла» (1886), «Так говорил Заратустра» (1883—1884), «Генеалогия морали» (1887) и др. Одним из основных понятий философии Ницше является «воля к власти». Согласно ему, каждый человек желает быть более совершенным и могущественным существом, чем он есть, — он хочет быть не «тварью», но «творцом», преобразующим и окружающую действительность, и самого себя. Конечно, это желание не всегда исполняется, и тогда в качестве суррогата люди начинают стремиться к земной власти. «Высшее» состояние человека Ницше называет «сверхчеловеком» (*Übermensch*).

⁶ *Атлас* — в греческой мифологии один из титанов, которые восстали против Зевса. Атлас был осужден, согласно «Теогонии» Гесиода, держать на своих плечах небо. На этом беды Атласа не закончились: его обманул Геракл, нарушив свое обещание держать вместо него небеса, если Атлас поможет ему украсть яблоки бессмертия из сада Гесперид. Впоследствии, согласно Овидию, он был превращен Персеем в скалу за негостеприимство.

СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ THE ESSENCE OF RELIGION

Работа впервые опубликована в 1912 г. в «Hibbert Journal» (vol. 11, p. 46—62). Перевод выполнен А. А. Яковлевым по изданию: *The Basic Writings of B. Russell. L., 1961*. Эта работа отражает влияние на Рассела Оттолин Моррел, с которой он познакомился несколькими годами ранее. Леди Оттолин была глубоко религиозной женщиной, и Рассел написал «Сущность религии» из уважения к ее религиозным чувствам, попытавшись систематизировать все ценное, что, по его мнению, могла бы содержать религия. В письме к ней от 29 ноября 1911 г. Рассел писал: «Твоя вера сохраняется потому, что ты не веришь в разум. Именно здесь у нас серьезные разногласия, а не в вопросе о боге, который является просто внешним симптомом. Когда я говорю, что ты не веришь в разум, то имею в виду, что страстное чувство кажется тебе основанием для веры, избавляющим от дальнейшего детального изучения вопроса о существовании бога. Когда я с тобой, я не сознаю антагонизма, я только очень хочу найти пути примирения по фундаментальным вещам, не отказываясь в то же время от своей собственной веры. По-моему, страстное чувство любви к богу часто — достаточное основание для суждений о добре и зле, но не для суждений о существовании». Статья «Сущность религии» составляет опубликованную часть большой работы Рассела «Тюрьмы», так и оставшейся неопубликованной, поскольку сам автор в итоге посчитал ее скучной.

¹ *Пантеизм* — учение, отождествляющее бога с природой. В ранних философских системах пантеизм выражает как натуралистическую и материалистическую, так и идеалистическую тенденции.

² *Ксеркс* (?—465 г. до н. э.) — царь Персии с 486 г. до н. э. — решил завоевать Грецию и собрал с этой целью, как свидетельствуют древние источники, гигантскую армию в миллион человек, а также большой флот. С помощью мостов, составленных из лодок, Ксеркс пересек Геллеспонт.

Строительству лодочных мостов, которые должны были соединить Азию с Европой, серьезно мешали штормы; по легенде, Ксеркс приказал высечь Геллеспонт розгами, а инженеров предать смерти. Штормы прекратились, и персидская армия переправилась в Европу — это заняло целых семь дней, однако море оставалось неизменно спокойным. Вначале армия Ксеркса одерживала победы, однако битва при о-ве Саламин в сентябре 480 г. до н. э., как и ряд последующих побед греков, решила исход военных действий в пользу Греции.

МИСТИЦИЗМ И ЛОГИКА

MYSTICISM AND LOGIC

Статья впервые опубликована в 1914 г. в журнале «Hibbert Journal» (vol. 12, p. 780—803). Переведена на ряд европейских и восточных языков. Настоящий перевод выполнен А. А. Яковлевым по изданию: *Russell B. Mysticism and Logic*. London: Allen & Unwin, 1917. «Мистицизм и логика» — одна из наиболее известных работ Бертрана Рассела, представляющая собой итог его размышлений о философии религии в ранний период творчества.

За критикой монизма (который Рассел приближает к «мистицизму») в этой работе стоит фактически многолетняя полемика философа с неогегельянством, выдвигавшим принципы «единства», «нереальности» времени и различий. Также явно выражена критика интуитивизма, как и всех форм иррационализма. Термин «мистицизм» Рассел употребляет своеобразно, имея в виду скорее психологическое переживание единства со вселенной и открытости сути вещей непосредственному, обыденному взору человека. Признавая это ощущение (и самоощущение) как факт душевной жизни, Рассел отвергает его ценность для познания. См. также диспут «Существование бога» с Ф. Коплстоном, публикуемый в настоящем издании.

¹ Юм, Дэвид (1711—1776) — английский историк, экономист и философ, представитель агностицизма. Известен трудами: «Трактат о человеческой природе» (1739—1740), «Эссе: моральные и политические» (1741—1742), «Опыт исследования принципов морали» (1751), «Политические дискурсы» (1752), «Опыт исследования человеческого понимания» (1758). Более всего Юм известен как историк, написавший восьмитомную «Историю Англии» (1753—1762). В 1761 г. все его сочинения были занесены в «Индекс запрещенных книг».

² Блейк, Уильям (1757—1827) — английский поэт и художник, мистик. Известен своими сборниками: «Поэтические наброски» (1783), «Песни невинности» и «Песни опыта» (1789—1794), поэмами «Мильтон» (1808) и «Иерусалим» (1804—1820) и рядом других работ. Как художник известен прежде всего иллюстрациями к Книге Иова (1826). Мистические идеи выражены в книгах «Брак рая и ада» (1793), а также в ряде других работ, многие из которых остались незаконченными.

³ Гераклит Эфесский (520—460 до н. э.) — древнегреческий философ, один из основателей диалектики. Сохранилось более ста фрагментов — в основном в виде цитат в произведениях позднейших авторов. Философ настаивал на том, что в мире, управляемом логосом (универсальной формулой всех вещей), проявляется связь и борьба противоречий; и это делает мир единой и познаваемой системой.

⁴ Платон (428 или 427 — 348 или 347 до н. э.) — древнегреческий философ-идеалист, ученик Сократа. Около 387 г. до н. э. основал школу, получившую название Академии. Автор многочисленных трудов, написанных главным образом в форме диалога. Учение Платона оказало

значительное влияние на дальнейшее развитие философии. Важнейшие произведения: «Государство», «Теэтет», «Федон», «Протагор», «Парменид», «Филеб», «Тимей», «Законы».

⁵ *Главкон* — один из участников диалога Платона «Государство».

⁶ *Сократ* (470/469—399 до н. э.) — древнегреческий философ, учитель Платона. Осужден на смерть в 399 г. до н. э. — история последних часов жизни Сократа описана в диалоге Платона «Федон», а процедура суда — в «Апологии» Ксенофонта. Сократ ничего не написал за свою жизнь, и о его воззрениях мы узнаем главным образом из сочинений Платона, где Сократ выступает олицетворением философии. Сократа интересовали главным образом нравственные вопросы: философ считал, что происхождение и строение мироздания непостижимы, поэтому философия должна заниматься «жизнью» человека. Он был противником всякого догматизма и выступал против лекций как формы обучения, предлагая заменить их беседами или спорами. Методом философии он считал «диалектику» — искусство спора и способ нахождения истины.

⁷ *Парменид из Элеи* (ок. 540 — ок. 470 до н. э.) — древнегреческий философ, современник Гераклита и его оппонент, считается основателем метафизики. Учение Парменида изложено в поэме «О природе», 160 строк из которой сохранилось в виде цитат у Секста Эмпирика, Симплиция и других позднейших авторов. Учение Парменида оказало влияние на всю древнегреческую философию, особенно на концепции Левкиппа и Демокрита, Платона, софистов, Зенона Элейского.

⁸ Имеются в виду английские последователи Гегеля — Д. Стирлинг, Т. Грин, Э. Керд, Ф. Брэдли, Б. Бозанкет, Дж. Мак-Таггарт и другие. Неогегельянство существовало в это же время в США, Италии, Германии, России, Франции.

⁹ *Спиноза, Бенедикт* (1632—1677) — голландский философ, главные работы: «Богословско-политический трактат» (1670), «Этика» (издана посмертно в 1677). Основной задачей философии, согласно Спинозе, является разработка этики. Свободный человек, по мнению философа, сознает необходимость всех вещей, происходящих в мире, и подчиняет аффекты руководству разума. «Богословско-политический трактат» представляет собой одну из первых попыток историко-критического рассмотрения Библии.

¹⁰ *Романтизм* — идейное и художественное движение, возникшее в Европе на рубеже XVIII и XIX вв. Романтики противопоставляли себя традиционному «классицизму» с его «простотой», «прямотой», «благородством» и идеалами совершенствования. В «классицистском» произведении автор не выражен: он не показывает своего отношения к предмету, своих эмоциональных переживаний и жизненной игры. Романтик, напротив, выражает себя в своих произведениях и таким способом стремится найти «тайну духа». «Желание или каприз поэта, — писал Ф. Шлегель, — не допускает над собой закона». В Англии к романтикам причисляют Вордсворта, Кольриджа, Байрона, Шелли и Китса, в Германии — братьев Шлегелей, Шеллинга, Новалиса, Тика, Шлейермахера, во Франции — Гюго, Мюссе, Санд, Готье и других.

¹¹ *Бергсон, Анри* (1859—1941) — французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни. Нобелевская премия по литературе как блестящему стилисту (1927). Основные идеи Бергсона касаются понятий «движения» и «длительности»: философ сближает бытие и время — вместо декартовского «Я есть вещь мыслящая» он выдвигает тезис «Я есть вещь длящаяся», а спинозовскую реальность *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности) заменяет своим пониманием реальности *sub specie durationis* (с точки зрения длительности). Соответственно подвергается сомнению и «вечный» характер человеческих ценностей.

Бергсон оказал значительное влияние на прагматизм, персонализм, экзистенциализм и философию истории, на творчество Марселя Пруста. Важнейшие работы: «Материя и память» (1896), «Творческая эволюция» (1907), «Два источника морали и религии» (1932).

¹² *Сантаяна, Джордж* (1863—1952) — американский философ, один из представителей критического реализма.

¹³ Имеется в виду Руми, Джалаледдин (1207—1273) — таджикский и персидский поэт-мистик, основатель суфийского ордена моулави («танцующих дервишей»). Основное произведение — «Месневи-и манави» («Назидательные двустушия»).

¹⁴ *Прагматизм* — философское учение, основные идеи которого высказал Ч. Пирс (1839—1914). Оно стало популярным благодаря работам У. Джемса, Д. Дьюи и других американских философов. Прагматизм предлагает рассматривать все понятия, в том числе моральные и религиозные, с точки зрения их практических следствий, полезности для человеческого поведения.

¹⁵ *Лаплас, Пьер Симон* (1749—1827) — французский астроном и математик, создатель теории вероятности, автор знаменитой космогонической гипотезы, изложенной в труде «Изложение системы мира» (т. 1—2, 1796).

¹⁶ *Спенсер, Герберт* (1820—1903) — английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма, идеи которого пользовались большой популярностью в конце XIX в.

¹⁷ «*Тимей*» — один из важнейших диалогов Платона, посвященный космологии, физике и биологии. Этот диалог оказал значительное влияние на развитие средневековой философии, а также на философию эпохи Возрождения.

ЖИЗНЬ В СРЕДНИЕ ВЕКА

LIFE IN THE MIDDLE AGES

Рецензия на книги Э. Пауэр «Средневековые люди» (*Power E. Medieval People*. London: Penguin Books, 1937) и Я. Хейзинги «Осень средневековья» (*Huizinga J. The Waning of the Middle Ages: a Study of the Forms of Life, Thought and Art in France and the Netherlands in the 14th and 15th Centuries*. London: Arnold, 1924), появившаяся в апреле 1925 г. в журнале «Dial» (vol. 78, p. 295—298). В дальнейшем переводилась на датский, немецкий, итальянский, японский, корейский, испанский, турецкий, голландский, персидский, португальский, шведский языки. Настоящий перевод выполнен А. А. Яковлевым по изданию: *Russell B. Why I Am Not a Christian and Other Essays*. London: Allen & Unwin, 1957.

Основная идея этой небольшой работы — на ярких фактах показать, что средние века не являются периодом, которому можно было бы приписывать необыкновенную духовность или высокий уровень культурного развития: это такая же историческая эпоха, как и все другие, если не считать некоторых характерных для нее черт (суеверие, фанатизм, жестокость).

¹ *Гиббон, Эдуард* (1737—1794) — английский историк, автор знаменитой «Истории упадка и разрушения Римской империи» (1776—1788). Наиболее известны 15-я и 16-я главы этого многотомного труда, где Гиббон развернул критику церкви, ее разрушительной для цивилизации роли. Вердикт Гиббона по вопросу об истории средних веков таков: «Я описал триумф варварства и религии».

² *Карл Великий* (742—814) — король франков, с 800 г. — император, многочисленные завоевательные походы которого привели к образованию огромной империи на территории Европы. Во время правления Карла Великого наблюдался подъем в области просвещения, литературы и искусства (Каролингское возрождение).

³ *Генрих VII* (1457—1509) — король английский с 1485 г., в его правление были заложены основы абсолютизма.

⁴ *Марко Поло* (ок. 1254—1323) — итальянский путешественник, совершивший длительное путешествие через всю Азию в Китай (1271—1275), где прожил 17 лет. Марко Поло принадлежит первое описание Китая, Памира, Южно-Китайского моря, сделанное европейцем. Путешествие, предпринятое им вместе с отцом Никколо Поло и дядей Маттео Поло, венецианскими купцами, было совершено с целью установления контактов между Западом и Востоком, хотя папа римский и не выказал особого интереса к идее таких контактов. Два доминиканца, посланные вместе с торговцами, вскоре решили вернуться, и венецианские купцы добрались до Китая одни.

⁵ *Константин I Великий*, Флавий Валерий (ок. 285—337) — император Рима, проводил последовательную централизацию государственного аппарата, поддерживал христианскую церковь.

⁶ *Юстиниан I* (482 или 483—565) — император Византии, стремившийся восстановить Римскую империю в ее прежних границах. Искал поддержки у православной церкви, в его правление жестоко преследовались еретики.

⁷ *Вийон, Франсуа* (1431 или 1432 — год смерти неизвестен) — французский поэт, автор «Малого завещания» (1456), «Баллады повешенных» (1463), «Большого завещания» (1460). Его произведения оказали громадное влияние на развитие французской литературы.

⁸ *Слютер, Клаус* (между 1340 и 1350 — 1406) — скульптор бургундской (франко-фламандской) школы. Автор ряда замечательных произведений, в том числе работ в монастыре Шанмоль, где в 1395—1406 гг. возвел композицию «Голгофа». Сохранился постамент «Колодец пророков» с шестью каменными статуями пророков, считающийся одним из величайших шедевров европейской скульптуры.

⁹ *Иеремия* (7 в. — нач. 6 в. до н. э.) — в Библии один из «великих пророков». Иеремии приписывается авторство книги, входящей в Ветхий завет.

¹⁰ *Теннисон, Альфред* (1809—1892) — английский поэт, автор цикла поэм «Королевские идилли» (1859) и многих других произведений.

¹¹ *Ланселот и Гвиневра* — любовная история Ланселота и Гвиневры — один из основных сюжетов цикла легенд о короле Артуре и рыцарях Круглого стола.

ВО ЧТО Я ВЕРЮ

WHAT I BELIEVE

Работа впервые вышла в Лондоне в 1925 г.: *Russell B. What I Believe*. L., 1925. Переведена на большинство европейских и восточных языков. Настоящий перевод выполнен А. А. Яковлевым по изданию: *Russell B. Why I Am Not a Christian*. L., 1957. В предисловии к первому изданию книги Рассел писал: «Я попытался сказать, что я думаю о месте человека во вселенной и о том, насколько он способен достичь благосостояния... В делах человеческих, как мы можем видеть, есть силы, способствующие счастью, и силы, способствующие несчастью. Мы не знаем, какие из них одержат верх, но чтобы поступать мудро, мы должны знать о них».

В судебном процессе, организованном церковниками в 1940 г. в Нью-Йорке и нацеленном на дискредитацию научных заслуг Рассела, работа «Во что я верю» фигурировала в качестве основной. Отрывки из нее широко цитировались в печати, большей частью для того, чтобы представить философию Рассела в ложном свете — как апофеоз аморализма.

¹ *Данте, Алигьери* (1265—1321) — итальянский поэт, автор «Божественной комедии» (1307—1321) и ряда других произведений.

² *Ахмес* — писец, составитель так называемого папируса Ахмеса (ок. 2000 до н. э.) — памятника математической науки Древнего Египта, относящегося к периоду Среднего царства (ок. 21 — ок. 18 вв. до н. э.). Папирус Ахмеса хранится в Британском музее в Лондоне. Представляет собой решение 84 задач, имеющих прикладной характер; не содержит ни одного общего правила или теоретического обобщения.

³ «*Старый моряк*» — поэма английского поэта и философа Сэмюэла Тэйлора Колриджа (1772—1834), опубликованная в 1798 г.

⁴ «*Государство*» — один из диалогов Платона, где философ развивает свои общественно-политические взгляды. Непосредственной проблемой, обсуждаемой в диалоге, является понятие справедливости. Что такое справедливость? Есть ли какой-то принцип, лежащий в основе морали? С точки зрения Платона, мораль и справедливость состоят в том, чтобы люди выполняли свое назначение, вносили свой вклад в жизнь рационально организованного общества, развивали свои врожденные способности к какому-нибудь делу до высшей степени совершенства.

⁵ *Ганди, Мохандас Карамчанд* (1869—1948) — один из руководителей национально-освободительного движения Индии. Проповедовал принцип ненасилия, точнее «ненасильственного сопротивления» (сатьяграха). Упорство в истине — буквальный перевод сатьяграха — означает путь морального усовершенствования, понимаемого как любовь, страдание, самопожертвование.

⁶ *Понтий Пилат* — римский прокуратор Иудеи в 26—36 гг. н. э. По преданию, именно он приговорил Иисуса Христа к распятию. Это, впрочем, оспаривается рядом авторов.

⁷ *Святой Павел* (ум. ок. 65 н. э.) — один из евангельских апостолов. Вначале был ревностным гонителем христиан, но затем, воочию увидев Христа, перешел в христианство и сменил имя Савл на Павел. История обращения Павла описана в Деяниях апостолов.

⁸ *Шелли, Перси Биши* (1792—1822) — английский поэт-романтик, автор поэм «Королева Маб» (1813), «Восстание ислама» (1818), драмы «Освобожденный Прометей» (1820), трагедии «Ченчи» (1819), замечательных лирических стихотворений. Написал также трактат «Защита поэзии» (издан в 1822). Шелли считают выразителем идей утопического социализма в поэзии.

⁹ *Савонарола, Джироламо* (1452—1498) — итальянский монах и религиозно-политический реформатор. Выступал против папства, церковных богатств, пышности католических обрядов. Захватив власть во Флоренции в 1494 г., Савонарола установил жесткий контроль за поведением граждан, организовал сожжение предметов «суетного» искусства (были уничтожены некоторые произведения Данте, Боккаччо, Петрарки). В 1497 г. отлучен от церкви, а в 1498 г. — сожжен. Автор многочисленных моральных эссе, теологических произведений, нескольких поэм и политического трактата об управлении Флоренцией.

¹⁰ *Суфражистки* — участницы движения за предоставление избирательных прав женщинам. В Англии возникновение этого движения датируют 1865 г., когда в Манчестере был организован первый женский избирательный комитет. Борьба суфражисток закончилась принятием в 1918 г. закона о предоставлении замужним женщинам, женщинам-домо-

владельцам и женщинам-выпускникам университетов по достижении ими 30 лет избирательных прав; затем им было предоставлено право избираться в палату общин. В 1928 г. возрастной ценз был снижен до 21 года.

¹¹ *Лао-цзы* (6—5 вв. до н. э.) — древнекитайский философ, написавший трактат «Лао-цзы» («Дао дэ цзин»). Основатель одного из направлений древнекитайской философии — даосизма. По другой версии, трактат «Дао дэ цзин» был написан последователями Лао-цзы, и не раньше чем в 4 в. до н. э. Основной принцип философии Лао-цзы — уступчивость, покорность, отказ от желаний, возвращение к первобытному обществу, где каждый человек находит удовлетворение в простой естественной жизни.

ПОЧЕМУ Я НЕ ХРИСТИАНИН

WHY I AM NOT A CHRISTIAN

Издана отдельной брошюрой в 1927 г.: *Russell B. Why I Am Not a Christian*. London: Watts & Co, 1927. Первоначально — лекция, прочитанная 6 марта 1927 г. в помещении ратуши Баттерси по инициативе Южно-Лондонского отделения Национального светского общества.

Перевод на русский язык выполнен И. З. Романовым. См.: Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1958.

¹ *Фома Аквинский* (1225—1274) — средневековый философ и богослов, основатель томизма, доминирующего течения в католической философии. В 1323 был причислен к лику святых, а в 1567 г. объявлен доктором церкви. Официальное одобрение его учение получило в папских энциikliках «Aeterni Patris» (1879) и «Studiorum ducem» (1923). Автор двух фундаментальных трудов — «Сумма теологии» (1266—1273) и «Сумма против язычников» (1259—1264), а также других произведений.

² *Уиткер, Джозеф* (1820—1895) — английский издатель. Его имя связано с «Альманахом Уиткера», впервые опубликованным в 1868 г. «Календарь» Уиткера — популярный справочный ежегодник.

³ Тайный совет — в Англии совет при короле, впервые возник в XIII в. Члены совета назначались королем из министров, придворных, высшего духовенства. Тайный совет состоял из ряда комитетов, в том числе и по вопросам религии.

⁴ *Милль, Джон Стюарт* (1806—1873) — английский экономист и философ, представитель позитивизма и утилитаризма, известен своими трудами: «Система логики силлогистической и индуктивной» (1843), «Принципы политической экономии» (1848), «О свободе» (1859). Работы Милля «Автобиография» и «Три эссе о религии» были опубликованы посмертно, в 1874 г.

⁵ Речь идет о Болдуине Стэнли (1867—1947) — английском государственном деятеле, лидере консервативной партии, в 1923—1924, 1924—1929, 1935—1937 — премьер-министре.

⁶ *Батлер, Сэмюэл* (1835—1902) — английский сатирик, новеллист, эссеист и критик. Автор произведений «Едгин» (анаграмма слова «нигде»: «Egghwon», 1872) и «Возвращение в Едгин» (1901), романа «Путь всякой плоти» (1903, издан посмертно) и других работ. «Едгин» и «Возвращение в Едгин» были встречены современниками как лучшие сатирические произведения, вышедшие в Англии после «Путешествий Гулливера».

ВНЕСЛА ЛИ РЕЛИГИЯ
ПОЛЕЗНЫЙ ВКЛАД В ЦИВИЛИЗАЦИЮ?
HAS RELIGION MADE
USEFUL CONTRIBUTION TO CIVILIZATION?

Работа издана отдельной брошюрой в 1930 г.: *Russell B. Has Religion Made Useful Contribution to Civilization? An Examination and a Criticism.* London: Watts & Co., 1930. Переведена на ряд европейских и восточных языков, фрагменты работы переведены на русский язык (Наука и религия, 1959, № 1). В настоящем издании опубликован полный перевод статьи, выполненный А. А. Яковлевым, с использованием фрагментов перевода 1959 г.

¹ *Лукреций*, *Тит Лукреций Кар* (1 в. до н. э.) — римский философ и поэт, автор поэмы «О природе вещей». Его идеи близки материалистическим взглядам Эпикура.

² *Фрейд*, *Зигмунд* (1856—1939) — австрийский психолог, основоположник психоанализа. Автор работ «Толкование сновидений» (1900), «Психопатология обыденной жизни» (1904), «Тотем и табу» (1913), «Психология масс и анализ человеческого Я» (1921), «Моисей и монотеизм» (1939) и др. Идеи Фрейда оказали большое влияние на развитие психологии и философии XX в.

³ *Григорий Великий* (ок. 540—604) — папа римский с 590 по 604 г., один из первых заявил о претензиях церкви на мировое господство. Уничтожил многие античные литературные памятники. При этом сам являлся автором многочисленных произведений по теологии.

⁴ *Ars amandi* (лат.) — любовное искусство.

⁵ *Арнолд*, *Мэтью* (1822—1888) — английский поэт и критик. Автор стихотворных сборников «Эмпедокл на Этне» (1852), «Новые поэмы» (1867) и др. Один из виднейших литературных критиков своего времени, автор работ «Критические опыты» (1865, второе изд. 1888), «Культура и анархия» (1869). Считал, что на смену пришедшей в упадок религии должна прийти поэзия. Человечество, говорил он, «обратится к поэзии, чтобы осмыслить для нас жизнь, утешить нас и поддержать». Арнолд написал также несколько книг на темы религии, в которых подверг критике существующие моральные установления.

⁶ *Эддингтон*, *Артур Стэнли* (1882—1944) — английский астроном, известен исследованиями в области движения и строения звезд. Автор работ «Звездные движения и структура вселенной» (1914), «Внутреннее строение звезд» (1926), «Пространство, время и тяготение» (1920), «Теория относительности и квантовая теория» (1943) и др. Написал несколько философских произведений: «Природа физического мира» (1928), «Философия физики» (1939). Эддингтон — замечательный популяризатор науки, много сделавший для пропаганды научного мировоззрения.

⁷ *Стоицизм* — школа в древнегреческой философии, основана Зеноном из Китиона в 3—2 в. до н. э. Главные представители: Клеанф, Хрисипп, Посидоний, Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. При невозможности жить и действовать разумно и морально стоики считали оправданным самоубийство. Этический идеал стоиков — мудрец, достигший апатии (бесстрастия) и автаркии (независимости). Стоицизм оказал значительное влияние на последующие системы философской мысли, в частности на неоплатонизм и христианскую философию.

⁸ *Св. Людовик* (Людовик IX) — король Франции, канонизирован папой Бонифацием VIII в 1297 г.

⁹ *Декарт*, *Рене* (1596—1650) — французский философ, выдвинул

идею о новом методе познания, получившем впоследствии название «картезианского», а также изобрел метод координат в математике. Главные сочинения: «Рассуждение о методе...» (1637), «Начала философии» (1644). Родоначальник рационализма в философии, развивал концепцию «врожденных» идей как основы познания. «Геометрия» (1637) Декарта оказала огромное влияние на развитие математики, в особенности аналитической геометрии. Декарт полагал, что в действительности существуют две субстанции: мыслящая и протяженная (= дух и материя). Это учение получило название дуализма.

¹⁰ Геродот (между 490 и 480 — ок. 425 до н. э.) — греческий историк. Главный труд Геродота — «История» — посвящен греко-персидским войнам и является первым историческим произведением в собственном смысле слова.

РЕЛИГИЯ И НАУКА RELIGION AND SCIENCE

Книга издана в 1935 г.: *Russell B. Religion and Science*. London: T. Butterworth-Nelson, 1935. Неоднократно переиздавалась, в том числе и на других языках. В настоящем издании публикуется перевод нескольких глав из этой книги, выполненный А. А. Яковлевым.

¹ Лютер, Мартин (1483—1546) — немецкий мыслитель и общественный деятель, глава немецкой Реформации, основатель немецкого протестантизма (лютеранства). Известен работами «К христианскому дворянству немецкой нации», «О вавилонском пленении церкви», «О свободе христианина» и др. Основное теологическое произведение — «О рабстве воли» (1525), где Лютер отверг католическое учение о посредничестве церкви между человеком и богом и объявил веру единственным путем спасения. Позднее Лютер уточнил, что «христианскую свободу» следует понимать лишь в смысле «духовной свободы», с которой телесная несвобода вполне совместима. Во время Крестьянской войны 1524—1526 гг. требовал кровавой расправы с восставшими. В приводимой цитате Лютер имеет в виду текст из ветхозаветной Книги Исуса Навина (10:12—14).

² Меланхтон, Филипп (1497—1560) — немецкий теолог, после смерти Лютера возглавил движение лютеран. Считался непобедимым в споре, самым образованным из протестантских вождей своего времени; его называли не только «союзником Лютера», но и «учителем Германии». Меланхтон помогал Лютеру в переводе Библии на немецкий язык.

³ Кальвин, Жан (1509—1564) — деятель Реформации, основатель кальвинизма, наиболее полно выразившего ее буржуазный характер. Основное сочинение — «Наставление в христианской вере» (1536, шестое прижизненное издание — 1559). Главные идеи Кальвина — «абсолютное предопределение», «профессиональный успех» и «мирской аскетизм»; профессия — место служения богу и является самоценностью, а не средством для достижения каких-то внешних целей. Отсюда — строгая моральная дисциплина, даже суровость во всех вопросах мирской жизни. Кальвин отличался крайней нетерпимостью к чужим взглядам.

⁴ Уэсли, Джон (1703—1791) — английский проповедник, основатель методизма — одного из направлений в протестантизме, отделившегося от англиканской церкви.

⁵ Браге, Тихо (1546—1601) — датский астроном, не признавал гелиоцентрическую систему мира и предложил свою (Солнце движется вокруг Земли, стоящей в центре мироздания, а планеты — вокруг Солнца). В 1576—1597 гг. возглавлял обсерваторию «Ураниборг», где наблюдал движения звезд, планет и комет и определял их положение.

⁶ *Рудольф II* (1552—1612) — император Священной Римской империи в 1576—1612 гг., австрийский эрцгерцог, проводивший политику католической реакции.

⁷ Речь идет о новозаветной книге Откровение Иоанна, или Апокалипсис.

⁸ Доктрина реального присутствия — учение о постоянном присутствии бога в мире, его управлении божьей волей.

⁹ «*Индекс запрещенных книг*» (лат. Index librorum prohibitorum) — официальный перечень книг, чтение которых католическая церковь запрещала верующим под угрозой отлучения. Впервые был издан в 1559 г., после этого выпускался более 40 раз, систематически пополняясь новыми названиями. Происхождение самой идеи «Индекса» установить трудно, впрочем, уже в Деяниях апостолов одобряется сожжение «чародейских» книг обращенными ефесянами (Деян 19, 19). В «Индекс» были включены многие замечательные произведения человеческой мысли. Издание «Индекса» было прекращено в 1966 г., но католическая церковь продолжает и сегодня осуществлять духовную цензуру.

¹⁰ *Торвальдсен, Бертель* (1768 или 1770—1844) — датский скульптор, один из представителей позднего классицизма.

¹¹ *Кранмер, Томас* (1489—1556) — деятель английской Реформации, с 1533 г. — архиепископ Кентерберийский. После восстановления католицизма при Марии Тюдор был сожжен как еретик.

¹² *Генрих VIII* (1491—1547) — король Англии и Ирландии с 1509 г., представитель английского абсолютизма. В его правление была уничтожена власть папы в Англии, и «Актом о верховенстве» он был объявлен главой англиканской церкви. Генрих считался образованным человеком, среди его учителей был поэт Джон Скелтон, а фаворитами числились Т. Уолси, Т. Кромвель, Т. Кранмер. В правление Генриха VIII был казнен Т. Мор, отказавшийся признать «Акт»; в расстройство пришли государственные финансы; были изданы так называемые «кровавые статуты» против бродяг и нищих.

¹³ *Галлей, Эдмунд* (1656—1742) — английский астроном, наблюдавший комету 1682 г., названную его именем.

¹⁴ *Бентли, Ричард* (1662—1742) — английский филолог и священник, выступал против атеизма; использовал теории Ньютона для доказательства существования разумного творца.

¹⁵ *Деизм* — 1) философская доктрина, ограничивающая активность бога творением мира и его первичных свойств (в отличие от теизма, утверждающего, что бог действует в мире непрерывно и имманентен ему); 2) течение теологическо-философской мысли XVIII в. «Отцом» английского деизма считается Э. Херберт Чербери, предложивший концепцию «естественной религии», противопоставленной религии откровения. Позднее видными деистами были Джон Толанд и Мэтью Тиндал. Во Франции деизма придерживался Вольтер.

¹⁶ *Поп, Александр* (1688—1744) — английский поэт, представитель неоклассицизма. Главные произведения: «Опыт о критике» (1711), «Уиндзорский лес» (1713), перевод гомеровских «Илиады» и «Одиссеи» (1715—1726), «Опыты о морали» (1732—1734) и «Опыт о человеке» (1732—1734). Идеи «Опыта...» были, видимо, подсказаны Попу лордом Болингброком.

¹⁷ *Анна* (1665—1714) — королева Великобритании и Ирландии с 1702 г., последняя из династии Стюартов.

¹⁸ *Лайель, Чарлз* (1797—1875) — английский естествоиспытатель, автор труда «Основы геологии» (1830—1833). В книге «Геологические доказательства древности человека» (1836) выступал в защиту эволюционной теории Дарвина, написал также «Элементы геоло-

гин» (1838) — классическую работу по стратиграфии и палеонтологии.

¹⁹ *Мильтон, Джон* (1608—1674) — английский поэт, автор поэмы «Потерянный рай» (1667) и ряда других произведений. Занимался политической деятельностью, защищая партию индепендентов; активный участник Английской буржуазной революции XVII в.

²⁰ *Уистон, Уильям* (1667—1752) — английский теолог и математик, работа которого «Новая теория Земли» (1696) заслужила похвалы Ньютона и Локка. За неортодоксальность взглядов был лишен профессорского звания и исключен из Кембриджского университета (1710).

²¹ *Локк, Джон* (1632—1704) — английский философ-просветитель, оказавший значительное влияние на философию Нового времени, социально-политические и педагогические концепции своего времени. Критиковал теорию врожденных идей и прежде всего идею бога, считая, что она возникла исторически как результат исследования «устройства и причины вещей». Главные произведения: «Опыт о человеческом разуме» (1690), «Письма о терпимости» (1690—1692), «Два трактата о государственном правлении» (1690), «Мысли о воспитании» (1693) и др. Локк последовательно выступал против религиозного фанатизма, в защиту терпимости, обосновывая свои взгляды тем, что всякое преследование именем религиозной истины является неоправданным, поскольку наше познание имеет границы.

²² *Бюффон, Жорж Луи Леклерк* (1707—1788) — французский естествоиспытатель, известен трудом по естественной истории, представляющим собой попытку охватить все научное знание своего времени (Естественная история. В 36-ти т. 1749—1788). Высказывал идеи об изменчивости видов, о солнечном происхождении Земли и др.

²³ *Хаттон (Геттон), Джеймс* (1726—1797) — шотландский геолог, сформулировавший концепцию естественного объяснения геологических явлений. В 1785 г. изложил свои взгляды в статье «Теория Земли, или Исследование наблюдаемых законов образования, распада и восстановления почв на поверхности планеты», изданной в «Трудах» Эдинбургского Королевского общества. Эта работа Хаттона оставалась неизвестной, пока Джон Плейфер не изложил ее в книге «Иллюстрации к теории Хаттона» (1802). Хаттон — основоположник плутонизма, учения о ведущей роли внутренних сил в геологической истории Земли.

²⁴ *Торреса пролив* — пролив между Новой Гвинеей и полуостровом Кейп-Йорк (Австралия). Соединяет Индийский и Тихий океаны. Длина 130 км, ширина 70 км, глубина на фарватере 14 м.

²⁵ *Госсе, Филип Генри* (1810—1888) — английский естествоиспытатель и популяризатор биологической науки.

²⁶ *Госсе, Эдмунд* (1849—1928) — английский поэт и критик, переводчик Ибсена на английский язык, автор биографических произведений об английской литературе XVII в.

²⁷ *Ламарк, Жан Батист* (1744—1829) — французский натуралист, известен своей теорией эволюции, изложенной в труде «Натуральная история беспозвоночных животных» (1815). Впервые ввел термин «биология», основал зоопсихологию. Ламарк — основатель целого направления в биологии, названного его именем (ламаркизм).

²⁸ *Мальтус, Томас Роберт* (1766—1834) — английский экономист, автор труда «Опыт о законе народонаселения, влияющем на будущее усовершенствование общества, с замечаниями по поводу размышлений м-ра Годвина, м-ра Кондорсе и других авторов» (1798, второе расширенное и измененное издание — 1803), в котором утверждал, что население растет быстрее, чем общественное благосостояние; следовательно, общественный прогресс всегда будет иметь границы. Предлагал поэтому посылное «воздержание» от деторождения. Мальтус был близким другом

Д. Рикардо, его оппонентом по вопросу о теории стоимости. Он также автор работ по теории ренты и реализации.

²⁹ *Вейсман, Август* (1834—1914) — немецкий биолог, теоретик эволюционного учения, развивавший идеи Ч. Дарвина. Вейсман предвосхитил современные представления о дискретности носителей наследственной информации и их связи с хромосомами.

³⁰ *Британская ассоциация развития науки* — общество, образованное в Йорке (Англия) в 1831 г. с целью способствовать прогрессу науки и общению ученых. К середине XX в. включало около 4500 членов и 150 филиалов.

³¹ *Хаксли (Гексли), Томас Генри* (1825—1895) — английский биолог, соратник Дарвина, настойчиво доказывавший животное происхождение человека. В частности, Хаксли пришел к выводу, что анатомические различия, отделяющие человека от высших обезьян — гориллы и шимпанзе, гораздо меньше тех различий, которые отделяют гориллу от низших обезьян. Хаксли был популяризатором науки, много сделавшим для пропаганды научного мировоззрения, выдвинул принцип агностицизма, требовавший подчинять решение религиозных вопросов суду опыта и разума.

³² *Гладстон, Уильям Юарт* (1809—1898) — английский государственный деятель. Премьер-министр Великобритании в 1868—1874, 1880—1885, 1886, 1892—1894 гг.

³³ *Григорий Нисский* (ок. 335 — ок. 394) — богослов и философ, представитель восточной (греческой) патристики. Высказывал мнение о временности адских мук и конечном просветлении всех согрешивших душ, включая сатану.

³⁴ Б. Рассел имеет в виду рассказ из новозаветной книги Деяния апостолов (19:23—28).

³⁵ *Лойола, Игнатий* (1491—1556) — основатель ордена иезуитов (1540), орудия католической контрреформации, заложил основы устава ордена и написал «Духовные упражнения» — систему иезуитского воспитания. В 1622 г. провозглашен святым римско-католической церкви.

³⁶ *Карл II* (1630—1685) — король Англии с 1660 г., его правление знаменовало собой реставрацию династии Стюартов и монархического абсолютизма.

³⁷ *Яков II* (1633—1701) — король Великобритании и Ирландии с 1685 г., открытая борьба с англиканством привела к его падению в 1688 г.

³⁸ *Вильгельм III* (1650—1702) — король Англии в 1689—1702 гг.

³⁹ *Ганноверская династия* — английская королевская династия в 1714—1901 гг. (Георг I, Георг II, Георг III, Георг IV, Вильгельм IV, Виктория).

⁴⁰ *Черная Смерть* — эпидемия чумы в XIV в. в Европе, унесшая около 24 млн. человеческих жизней.

⁴¹ *Бонифаций VIII* (ок. 1235—1303) — папа римский с 1294 г., активно боровшийся за господство церкви над светской властью.

⁴² *Георг III* (1738—1820) — король английский с 1760 г., в связи с его сумасшествием в 1811 г. было назначено регентство принца Уэльского (с 1820 — Георг IV).

⁴³ *Риверс, Уильям* (1864—1922) — английский психолог, физиолог и антрополог. В конце 1898 г. примкнул к этнографической экспедиции в Меланезию, заинтересовался полевыми этнографическими исследованиями и в результате написал две фундаментальные для этнологии книги: «Тода» (1906) и «История меланезийского общества» (1914). Известна также книга Риверса по психологии — «Инстинкт и бессознательное» (1920), где он критически анализирует идеи З. Фрейда.

⁴⁴ Речь идет о рассказе, содержащемся в ветхозаветной I Книге Царств (28).

⁴⁵ *Вельзевул* — имя главы демонов в Новом завете. В Ветхом завете ему соответствует Баал-Зебуб (Баал-Зебул).

⁴⁶ *Апулей, Луций* (ок. 124 — год смерти неизвестен) — древнеримский писатель и философ, известен произведениями «Метаморфозы», «Апология, или Речь в защиту самого себя от обвинения в магии», «Флориды» и рядом других. Эпизод с обвинением его в магии — почти единственный источник, по которому мы можем судить об истории жизни писателя.

⁴⁷ «*Молот ведьм*» — книга написана доминиканцами Я. Шпренгером и Г. Кремером (Инститорисом), первое датированное издание — в 1487 г. Русский перевод был издан в 1932 г.

⁴⁸ *Кок, Эдуард* (1552—1634) — английский политический деятель и юрист, занимавший ряд высших судебных должностей, один из авторов «Петиции о праве» (1628), неоднократно сталкивался с Ф. Бэконом в борьбе за власть и влияние.

⁴⁹ *Лит* — город на побережье Шотландии.

⁵⁰ *Пуритане* — во второй половине XVI — первой половине XVII в. английские протестанты, последователи Кальвина, выступавшие против англиканской Реформации. Пуританизм был знаменем Английской буржуазной революции XVII в., крайним левым крылом пуританства во время протектората Кромвеля были квакеры.

⁵¹ *Англиканство* — общее название для организации и доктрины англиканской церкви, одной из протестантских церквей, возникшей в XVI в. в период Реформации. Главой церкви является король, назначающий епископов. Примас англиканской церкви — архиепископ Кентерберийский, за ним в иерархии следует архиепископ Йоркский. В англиканстве сочетается католический догмат о спасающей силе церкви с протестантским учением о спасении личной верой.

⁵² *Тюдоры* — королевская династия в Англии 1485—1603 гг. (Генрих VII, Генрих VIII, Эдуард VI, Мария I, Елизавета I).

⁵³ *Стюарты* — королевская династия в Шотландии (с 1371), а затем также и в Англии (1603—1649, 1660—1714) — Яков I, Карл I, Карл II, Яков II, Мария II (вместе с Вильгельмом III Оранским), Анна Стюарт. Затем престол перешел к Ганноверской династии.

⁵⁴ *Леки, Уильям Эдвард Хартпол* (1838—1903) — ирландский историк и эссеист, известен своими трудами: «История рационализма» (1865), «История европейской морали» (1869), «История Англии в 18-м столетии» (1871—1890). Рассел во многом использует фактический материал, приводимый Леки в «Истории рационализма».

⁵⁵ *Франклин, Бенджамин* (1706—1790) — американский просветитель, государственный деятель, ученый. Наибольшее значение в научной деятельности Франклина имело изучение электричества, в частности доказательство электрической природы молнии.

⁵⁶ *Везалий, Андреас* (1514—1564) — основоположник новой анатомии, автор труда «О строении человеческого тела» (1543), отвергший учение Галена о системе движения крови в организме.

⁵⁷ *Карл V* (1500—1558) — император в 1519—1556 гг., испанский король в 1516—1556 гг.

⁵⁸ *Гален, Клавдий* (ок. 130 — ок. 200) — римский врач, систематизатор медицинских представлений античности.

⁵⁹ *Фаллопий, Габриеле* (1523—1562) — итальянский врач и анатом, ученик Везалия.

⁶⁰ *Гарвей, Уильям* (1578—1657) — английский врач, создатель учения о кровообращении, научной физиологии и эмбриологии. Книга

«Анатомическое исследование о движении сердца и крови у животных» (1628) вызвала нападки со стороны церкви.

⁶¹ *Симпсон, Джеймс Янг* (1811—1870) — шотландский акушер, известный тем, что первым применил анестезию при родовспоможении (сначала эфирный наркоз, а затем хлороформ). Вначале его идеи встретили яростную оппозицию, однако она вскоре утихла — после того, как хлороформ был применен при родах у королевы Виктории (1853).

⁶² *Лейбниц, Готфрид Вильгельм* (1646—1716) — немецкий философ, математик, историк, общественный деятель, оказавший значительное влияние на развитие науки и философии Нового времени. Непосредственный предшественник немецкого классического идеализма.

⁶³ *Фарисеи* — общественно-религиозное течение в Иудее во 2 в. до н. э. — 2 в. н. э., создавшее так называемое Устное учение, письменно зафиксированное в начале 3 в. в Мишне и заложившее идеологические основы дальнейшего развития иудаизма.

⁶⁴ *Саддукеи* — религиозно-политическое течение в Иудее во 2 в. до н. э. — 1 в. н. э.; резко расходились с фарисеями, отвергали Устное учение и не допускали отклонений от буквы «Писаного закона» Моисея.

⁶⁵ *Бентам, Иеремия* (1748—1832) — английский философ, экономист и юрист, создатель системы утилитаризма в этике. Изложил свои взгляды в книге «Деонтология, или Наука о морали» (1834). Считал главным нравственным принципом «наибольшее счастье наибольшего числа людей». Из этого принципа он вывел, что, поскольку всякое наказание заключает в себе страдание и тем самым является злом, оно допустимо только в том случае, «если обещает предотвратить еще большее зло».

⁶⁶ Имеется в виду Конфуций (ок. 551—479 до н. э.) — древнекитайский философ, один из двух великих философов Китая (наряду с Лао-цзы).

⁶⁷ *Рескин, Джон* (1819—1900) — английский писатель и критик, ученик Т. Карлейля. Автор книг «Современные живописцы» (1843—1860), «Политическая экономия искусства» (1857), «Прерафаэлитизм» (1851), «Письма к рабочим и труженикам Великобритании» (1871—1886) и других, пользовавшихся широкой популярностью в Англии и США во второй половине XIX в.

ЕСТЬ ЛИ ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ?

DO WE SURVIVE DEATH?

Статья впервые опубликована в сборнике «Загадка жизни и смерти» в 1936 г. (The Mysteries of Life and Death. London: Hutchinson, 1936). Перевод выполнен А. А. Яковлевым по изданию: Russell B. Why I Am Not a Christian and Other Essays. London: Allen & Unwin, 1957.

¹ *Барнс, Эрнест Уильям* (1874—1953) — епископ Бирмингемский, лидер модернистского течения в англиканской церкви, автор книги «Возникновение христианства» (1947), осужденной архиепископами Кентерберийским и Йоркским. Известен также своими пацифистскими взглядами. Рассел апеллирует к его книге «Научная теория и религия» (1933).

² *Ллойд Джордж, Дэвид* (1863—1945) — государственный деятель Великобритании, лидер либеральной партии, премьер-министр в 1916—1922 гг.

³ *Макдональд, Джеймс Рамсей* (1866—1937) — государственный и политический деятель Великобритании, один из лидеров лейбористской партии, в 1924, 1929—1931 гг. — премьер-министр.

Статья впервые опубликована в 1938 г. в журнале «Рационалист: ежегодник» (The Rationalist Annual, 55th Year of Publication, p. 3—8). Перевод выполнен А. А. Яковлевым по изданию: The Basic Writings of B. Russell. London: Allen & Unwin, 1961.

¹ *Рассел, Джон* (1792—1878) — английский государственный деятель, лидер вигов, в 1846—1852, 1865—1866 гг. — премьер-министр.

² *Шотландские пресвитериане* — церковь, основанная в Шотландии учеником Ж. Кальвина Дж. Ноксом в середине XVI в.

³ *Унитарии* — антиринитариин-протестанты, левое крыло протестантизма. Термин «унитарии» возник в середине XVI — начале XVII в. Унитарии отрицают догмат троицы, вероучение о грехопадении, таинствах крещения и причащения. Англия являлась центром унитаризма со второй половины XVII в. Закон о смертной казни для унитариев был отменен только в 1813 г.

⁴ *Утилитаризм* — этическая теория, согласно которой поступок правилен, если он способствует достижению наибольшего блага для наибольшего числа людей. Создатель утилитаризма — английский экономист и философ И. Бентам, его идеи были продолжены Д. С. Миллем и Г. Сиджвиком. Иногда к утилитаристам причисляют Дж. Э. Мура.

⁵ Игра слов. Фраза имеет двойной смысл: 1) Что есть сознание? — это не материя. Что есть материя? — это не сознание; 2) Что есть сознание? — неважно. Что есть материя? — не имеет значения.

⁶ *Картезианство* — направление в философии и естествознании Нового времени, источником которого послужили идеи Р. Декарта (латинизированное имя — Картезиус, отсюда назв.). Представители картезианства — Х. Де Рюа, Б. Спиноза, А. Гейлинкс, Н. Мальбранш.

⁷ *Милль, Джеймс* (1773—1836) — английский логик, историк и экономист.

⁸ *Мильман, Генри Харт* (1791—1868) — английский историк, написавший труды: «История евреев» (1829), «История христианства до уничтожения язычества в Римской империи» (1840), «История латинского христианства» (1855), «Жизнь Гиббона» (1839). В 1838 г. издал «Разрушение и упадок Римской империи» Э. Гиббона.

⁹ *Конт, Огюст* (1798—1857) — французский философ-позитивист, один из основоположников социологии, автор трудов: «Курс позитивной философии» (т. 1—6, 1830—1842), «Система позитивной политики» (т. 1—4, 1851—1854). Последователи Конта в философии — Э. Литтре, Д. С. Милль, Г. Спенсер.

¹⁰ *Макиавелли, Никколо* (1469—1527) — итальянский политический мыслитель и политический деятель. Самое известное его произведение — «Государь» (1532), в котором Макиавелли утверждает, что все средства хороши для достижения политических целей, поскольку политика и мораль — две совершенно различные сферы деятельности.

¹¹ *Свифт, Джонатан* (1667—1745) — английский писатель, известный прежде всего «Путешествиями Гулливера» (1726), одним из лучших сатирических произведений в мировой литературе.

¹² *Ибсен, Генрик* (1828—1906) — норвежский драматург, автор пьес: «Бранд» (1866), «Пер Гюнт» (1867), «Кесарь и галилеянин» (1873), «Кукольный дом» (1879), «Привидения» (1881), «Дикая утка» (1884), «Гедда Габлер» (1890) и др. Одной из основных идей Ибсена, которую он развивал в своих произведениях, была проповедь личности как высшей ценности. В развитии и духовном возвышении человека он видел единственный путь построения нового общества.

¹³ *Шоу, Джордж Бернард* (1856—1950) — английский драматург, публицист, критик и общественный деятель, автор многочисленных сатирических пьес и широко известных парадоксов.

¹⁴ *Флобер, Гюстав* (1821—1880) — французский писатель, автор романов «Госпожа Бовари» (1857), «Саламбо» (1862), «Воспитание чувств» (1869) и других произведений, оказавший значительное влияние на мировую литературу.

¹⁵ *Патер, Уолтер* (1839—1894) — английский критик и эссеист, был связан с прерафаэлитами в английской литературе; видел свой идеал в «наивном» искусстве средних веков и Возрождения (до Рафаэля). Наиболее известное из его произведений — «Марий-эпикурец» (1885).

¹⁶ *Уитмен, Уолт* (1819—1892) — американский поэт, автор книги «Листья травы» (1855) и других произведений, оказавший влияние на развитие мировой, в том числе русской, поэзии (В. В. Хлебников, В. В. Маяковский).

¹⁷ *Мак-Таггарт, Джон Эллис* (1866—1925) — английский философ-неогегельянец.

¹⁸ *Мур, Джордж Эдвард* (1873—1958) — английский философ, один из родоначальников неореализма и аналитической философии. В ранний период творчества развивал идеи, близкие идеям Рассела.

¹⁹ *Грин, Томас Хилл* (1836—1882) — английский философ-неогегельянец.

²⁰ *Керд, Эдуард* (1835—1908) — английский философ-неогегельянец, историк философии, написавший книгу «Критическая философия И. Канта» (1889) и считавший философию Гегеля «теоретической формой христианства».

²¹ *Брэдли, Френсис Герберт* (1846—1924) — английский философ-неогегельянец, автор труда «Явление и реальность» (1893). Критика взглядов этого философа послужила отправным пунктом для развития идей Рассела.

²² *Бозанкет, Бернард* (1848—1923) — английский философ-неогегельянец.

²³ *Сиджвик, Генри* (1838—1900) — английский философ, представитель утилитаризма, автор труда «Методы этики» (1874), содержащего анализ эгоизма, утилитаризма и интуиционизма в этике.

²⁴ *Уорд, Джеймс* (1843—1925) — английский философ-идеалист и психолог.

²⁵ *Стаут, Джордж Фредерик* (1860—1944) — английский психолог, автор книги «Аналитическая психология» (1896) и других, предвосхитил некоторые идеи гештальтпсихологии и психоанализа.

²⁶ *Макензи, Джон Стюарт* — английский философ и общественный деятель в сфере образования, автор работ: «Введение в социальную философию» (1890), «Учебник этики» (1893), «Очерки метафизики» (1902) и др.

²⁷ *Стриндберг, Август Юхан* (1849—1912) — шведский драматург, писатель и поэт.

²⁸ *Ньюмен, Джон Генри* (1801—1890) — английский теолог и публицист, ставший в 1879 г. кардиналом римской католической церкви. Последователь ведущего представителя францисканской схоластики Дунса Скота, один из предшественников католического модернизма. Автор многочисленных работ по религии и философии.

²⁹ «Очерки и Обзоры» — книга, выпущенная в 1860 г. семью членами англиканской церкви, один из которых был священником. Она была подвергнута резкой критике и в 1864 г. осуждена церковным синодом.

³⁰ *Дафф, Маунтстюарт Элфинстоун Грант* (1829—1906) — английский писатель и политический деятель.

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

В настоящем издании публикуются четыре главы из первой части второй книги «Истории западной философии», опубликованной в 1945 г. (Russell B. A History of Western Philosophy: ITS Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day. New York: Simon & Schuster, 1945): «Религиозное развитие евреев» («The Religious Development of the Jews»); «Христианство в первые четыре столетия» («Christianity during the First Four Centuries»); «Три доктора церкви» («Three Doctors of the Church»); «Философия и теология св. Августина» («Saint Augustines Philosophy and Theology»). Эта книга Рассела переведена почти на все языки мира и считается самым популярным из его произведений. «История западной философии» была издана и в СССР в 1959 г. Публикуемые в данном издании главы были переведены И. З. Романовым. Перевод публикуется с небольшими исправлениями, частично используются примечания к тексту перевода, сделанные переводчиком и редактором перевода.

¹ **Неоплатонизм** — последний этап развития античного платонизма. Основатель неоплатонизма — Плотин, его ученики и последователи — Амелий, Ямвлих, Эдесий, Юлиан и другие. Неоплатонизм оказал значительное влияние на развитие средневековой философии и философии эпохи Возрождения.

Как более или менее цельное течение мысли неоплатонизм существовал в 3 — нач. 7 в., но имел также и более поздних последователей, в том числе в философии Нового времени.

² **Орфизм** — религиозное течение, возникшее в 6 в. до н. э. в Древней Греции.

³ **Закон** — здесь и далее этим словом обозначается древнееврейский закон, изложенный в Пятикнижии и приписываемый Моисею.

⁴ Имеется в виду текст из Первой книги Ездры (9:10).

⁵ В православной Библии книга Екклесиаста входит в состав канона.

⁶ **Апокрифы** — произведения иудейской и раннехристианской литературы, не включенные церквями в канон. Апокрифы делятся на ветхозаветные, новозаветные, житийные.

⁷ **Диаспора** (рассеяние) — проживание евреев вне Палестины, после их изгнания в начале 6 в. до н. э. вавилонским царем Навуходоносором II, а затем в 1—2 вв. н. э. — римлянами.

⁸ **Четвертая книга Маккавейская** — одна из апокрифических книг Ветхого завета, включенная в Александрийский манускрипт Септуагинты (перевод Ветхого завета на греческий язык). Время ее написания неясно. В православном каноническом издании Библии Четвертой книги Маккавейской нет; рассказ о старце и семи братьях, который приведен далее, содержится во Второй книге Маккавейской.

⁹ **Джефферсон, Томас** (1743—1826) — американский просветитель, философ и государственный деятель, третий президент США (1801—1809).

¹⁰ **«Дочери американской революции»** — женская общественная организация в США, организованная в 1890 г., насчитывает к настоящему времени более 150 тыс. членов.

¹¹ **Антоний Марк** (ок. 88—30 до н. э.) — римский политический деятель и полководец.

¹² **Октавиан** (63 до н. э.— 14 н. э.; до 44 до н. э.— Гай Октавий, с 44 — Гай Юлий Цезарь Октавиан, с 27 до н. э.— Гай Юлий Цезарь Октавиан Август) — римский император с 27 г. до н. э.

¹³ *Ориген* (ок. 185—253/254) — христианский теолог, философ и ученый, представитель ранней патристики, оказавший влияние на многих средневековых мыслителей.

¹⁴ *Гностики* — представители религиозно-философского течения поздней античности и средневековья. Гностицизм возник в I в. н. э. Во 2 в. был главным соперником христианства.

¹⁵ *Плотин* (204/205—270) — греческий философ, основатель неоплатонизма.

¹⁶ *Манихейство* — религиозно-философское течение, возникшее на Ближнем Востоке в 3 в. Основатель — перс Мани (216—274/277).

¹⁷ *Джемс, Уильям* (1842—1910) — американский психолог и философ, один из представителей прагматизма.

¹⁸ *Никейский символ веры* — краткое изложение христианских догматов. Сформулирован на Никейском вселенском соборе 325 г. и переработан между 362 и 374 гг. («никеоконстантинопольский символ веры»).

¹⁹ *Плиний Старший*, Гай Плиний Секунд (23/24—79) — римский писатель, ученый и государственный деятель, автор «Естественной истории» в 37 книгах — энциклопедии естественнонаучных знаний античности.

²⁰ *Ростовцев Михаил Иванович* (1870—1952) — русский историк античности и археолог. В 1918 г. эмигрировал из Советской России. Автор книг «Социальная и экономическая история Римской империи» (1926), «История древнего мира» (1926—1927), «Социальная и экономическая история эллинистического мира» (1941), изданных в Англии.

²¹ *Гоббс, Томас* (1588—1679) — английский философ-материалист, написавший знаменитый социально-философский труд «Левиафан» (1651).

²² *Грациан, Флавий* (359—383) — римский император в западной части империи, правил в 367—383 гг.

²³ Начальник императорского трибунала.

²⁴ Имеется в виду Послание апостола Павла к галатам (2:11—14).

²⁵ *Плавт, Тит Макций* (сер. 3 в. до н. э.— ок. 184) — римский комедиограф.

²⁶ *Вергилий, Марон Публий* (70—19 до н. э.) — римский поэт, автор «Буколик», «Георгик» и поэмы «Энеида».

²⁷ *Гораций* (65—8 до н. э.) — римский поэт, создавший замечательные произведения лирического характера («оды»).

²⁸ *Овидий*, Публий Овидий Назон (43 до н. э.— ок. 18 н. э.) — римский поэт, автор поэмы «Метаморфозы» и ряда других произведений, вошедших в историю мировой литературы.

²⁹ *Фукидид* (ок. 460—400 до н. э.) — древнегреческий историк, написавший труд «История» (в 8 книгах), посвященный истории Пелопоннесской войны 431—404 гг. до н. э.

³⁰ *Саллюстий Гай Крисп* (86 — ок. 35 до н. э.) — римский историк, автор «Писем к Цезарю», «О заговоре Катилины» и «Югуртинская война».

³¹ *Янсений, Корнелиус* (1585—1638) — основатель религиозного течения, известного под названием янсенизм, автор труда «Августин» (опубликован посмертно в 1640). Янсенистская церковь до сих пор существует в Нидерландах.

³² *Цицерон, Марк Туллий* (106 — 43 до н. э.) — римский философ и государственный деятель, идеи которого оказали большое влияние на позднюю античность, средние века, период Возрождения и Просвещение.

³³ *Сенека, Луций Анней* (ок. 5 до н. э.— 65 н. э.) — римский философ, поэт и государственный деятель.

³⁴ Августин цитирует новозаветные тексты, преимущественно из Евангелия от Иоанна.

³⁵ *Протагор из Абдеры* (ок. 480 — ок. 410 до н. э.) — древнегреческий философ, софист, учивший об относительности знания и ценностей. Согласно Диогену Лаэртскому, сочинение Протагора «О богах» начиналось словами: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, — и вопрос темен, и людская жизнь коротка».

³⁶ *Cogito — мыслю. Cogito ergo sum — мыслю, следовательно, существую* — принцип, на котором Р. Декарт основывает свою философию. Знаменитый тезис философа полагает существование первого, непосредственно данного сознанию объекта — мыслящей субстанции.

³⁷ *Гассенди, Пьер* (1592—1655) — французский философ-материалист, автор работ «Свод философии» и «Свод философии Эпикура» (опубликованы посмертно в 1658 г.). Полемизируя с Декартом, выдвигал принцип *ambulo ergo sum* (лат.) — прогуливаюсь, следовательно, существую.

³⁸ Имеется в виду самоубийство ослепленного Самсона, которое привело к гибели всех находившихся в это время в доме филистимлян (см.: Суд 16, 28—30).

³⁹ *Фалес из Милета* (ок. 625 — ок. 547 до н. э.) — древнегреческий мыслитель, считается первым философом античности.

⁴⁰ *Анаксимен Милетский* (ок. 585 — ок. 525 до н. э.) — один из первых древнегреческих философов.

⁴¹ *Карнеад из Кирены* (214—129 до н. э.) — древнегреческий философ, представитель скептицизма, глава Платоновской Академии, основатель Новой академии.

⁴² *Эпикур* (341—270 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель школы эпикурейцев («Сад Эпикура»).

⁴³ *per se* (лат.) — сами по себе.

⁴⁴ Речь идет об английском переводе. В русском издании соответствующие главы (кн. 14, гл. XVI—XXVI) переведены полностью.

⁴⁵ *Эрастизм* — политическое движение в Англии XVII в., отрицавшее право церкви на автономию. Само название пошло от Томаса Эрастуса (1524—1583) — немецкого теолога и врача, последователя Цвингли и оппонента Кальвина. Эраст считал, что ни один человек не может быть исключен из церковной общины за грех. Наказание — это обязанность светских властей.

⁴⁶ *Анабаптисты* — последователи сектантского течения в Реформации XVI в., требовали вторичного крещения (в сознательном возрасте) для создания свободной церкви, которая не признавала государственного вмешательства в свои дела.

⁴⁷ «Люди пятой монархии» — английская религиозная секта в период Английской буржуазной революции XVII в. Проповедовала наступление «пятой монархии» — тысячелетнего царства Христа (после Ассирийского, Вавилонского, Персидского, Греческого и Римского царств).

⁴⁸ *Квакеры* — члены религиозной христианской общины, основанной в середине XVII в. в Англии Дж. Фоксом. В настоящее время квакеры насчитывают около 200 тыс. членов.

⁴⁹ *Эсхатология* — в христианстве — учение о конце мира и страшном суде.

СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА THE EXISTENCE OF GOD

Диспут между Расселом и отцом-иезуитом Ф. Коплстоном, переданный по радио в 1948 г. Подробнее см.: Яковлев А. А. Предисловие к публикации «Диспута о существовании бога». — Вопросы философии, 1986, № 6. Перевод выполнен А. А. Яковлевым по изданию: *Russell B. Why I Am Not a Christian and Other Essays*. Toronto: Nelson, 1967.

¹ Аналитические суждения — такие суждения, истинность которых устанавливается путем чисто логического анализа.

² Имеется в виду А. Н. Уайтхед (1861—1947), соавтор Б. Рассела по фундаментальному логическому труду «*Principia Mathematica*».

³ Элиот, Томас Стернс (1888—1965) — английский поэт, автор поэмы «Бесплодная земля» (1922) и ряда других произведений, в том числе стихотворной драмы «Убийство в соборе» (1935). Лауреат Нобелевской премии 1948 г.

⁴ Определенный артикль в английском языке.

⁵ Сартр, Жан Поль (1905—1980) — французский философ-экзистенциалист, основной его труд — «Бытие и ничто» (1943). Также автор ряда литературно-художественных произведений.

⁶ Гейзенберг, Вернер (1901—1976) — немецкий физик, один из создателей квантовой механики, лауреат Нобелевской премии 1932 г. Сформулировал соотношение неопределенностей в 1927 г., которое выражает связь между импульсом и координатой микрочастицы, обусловленную ее корпускулярно-волновой природой: ни одна физическая система не может находиться в состояниях, в которых координаты ее центра инерции и импульс одновременно принимают точные значения.

⁷ Холдейн, Джон Скотт (1860—1936) — английский физиолог, его основные труды посвящены проблеме дыхания. Также автор работы «Науки и философия» (1929).

⁸ Хаксли, Джулиан Сорелл (1887—1975) — английский биолог и публицист, оказавший влияние на развитие эмбриологии, систематики и учения об эволюции.

⁹ Ликург (9—8 вв. до н. э.) — легендарный спартанский законодатель.

¹⁰ Бельзен — фашистский концентрационный лагерь.

¹¹ Криппс, Ричард Стаффорд (1889—1952) — государственный деятель Великобритании. В годы второй мировой войны — посол в СССР (1940—1942), в правительстве — 1942—1950.

¹² Коннотация — дополнительное, сопутствующее значение языковой единицы. Например, в сочетании «пух кружился метелью» слово «метель» — коннотат для слова «пух».

КОШМАР БОГОСЛОВА THE THEOLOGIAN'S NIGHTMARE

Рассказ опубликован в книге Рассела «Факт и выдумка» в 1961 г. (*Russell B. Fact and Fiction*. London: Allen & Unwin, 1961). Перевод Г. Лев был опубликован в журнале «Наука и жизнь» (1966, № 3).

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

5

ПОКЛОНЕНИЕ СВОБОДНОГО ЧЕЛОВЕКА

15

СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ

23

МИСТИЦИЗМ И ЛОГИКА

37

ЖИЗНЬ В СРЕДНИЕ ВЕКА

61

ВО ЧТО Я ВЕРЮ

65

ПОЧЕМУ Я НЕ ХРИСТИАНИН *

95

ВНЕСЛА ЛИ РЕЛИГИЯ ПОЛЕЗНЫЙ ВКЛАД В ЦИВИЛИЗАЦИЮ?

114

РЕЛИГИЯ И НАУКА

132

ЕСТЬ ЛИ ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ?

207

333

**МОИ РЕЛИГИОЗНЫЕ
ВОСПОМИНАНИЯ**

212

**ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ *
ФИЛОСОФИИ**

219

СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА

284

КОШМАР БОГОСЛОВА *

308

ПРИМЕЧАНИЯ

312

Рассел Б.

Р24 Почему я не христианин: Избранные атеист. произведения: Пер. с англ.— М.: Политиздат, 1987.— 334 с.— (Б-ка атеист. лит.)

В наследии английского философа, лауреата Нобелевской премии, активного борца за мир Бертрама Рассела (1872—1970) немалое место занимают проблемы атеизма. Рассел — страстный пропагандист свободомыслия, его статьи атеистического характера имеют такой разоблачительный накал, какой трудно встретить у других современных немарксистских авторов. Многие из этих статей, впервые переведенные на русский язык, включены в сборник, рассчитанный на широкий круг читателей.

Р 0400000000—051 123—87
079(02)—87

ББК 86.1

Бертран Рассел

**ПОЧЕМУ Я
НЕ ХРИСТИАНИН**

Заведующий редакцией

А. В. БЕЛОВ

Редактор

Н. А. БАРАНОВА

Младший редактор

М. В. АРХИПЕНКО

Художник

А. Л. БОМЗА

Художественный редактор

А. А. ПЧЕЛКИН

Технический редактор

Е. Ю. ТИХОМИРОВА

ИБ № 5643

Сдано в набор 27.08.86. Подписано в печать 15.12.86. Формат 84×108¹/₃₂.
Бумага офсетная книжно-журнальная. Гарнитура «Литературная». Печать
офсетная. Усл. печ. л. 17,64. Усл. кр.-отт. 18,06. Уч.-изд. л. 17,54. Тираж
200 тыс. экз. Заказ 2164. Цена 1 р. 40 к.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.
Ордена Ленина типография «Красный пролетарий». 103473,
Москва, И-473, Краснопролетарская, 16.



Бертран
Рассел

ПОЧЕМУ Я
НЕ ХРИСТИАНИН

Библиотека
атеистической
литературы

