

Валентин Иванович Толстых Сократ и Мы

Валентин Иванович Толстых

Сократ и Мы

Материальное и духовное, нравственный идеал и моральная практика, знание и сознание, разум и человеческая чувственность – эти "классические" проблемы воспитания по-новому встают и решаются в современных условиях. Взяв в союзники искусство с его способностью целостно подходить к человеку, доктор философских наук В. И. Толстых на примере разных человеческих судеб и характеров раскрывает смысл активной жизненной позиции личности, значение ее усилий в отстаивании своих убеждений и достоинства. Второе издание книги (первое вышло в 1981 г.), рассчитанной на широкие круги читателей, доработано с учетом партийных документов последнего времени.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

Сократ и Мы

"Сократовский характер"

Сократ и "учителя мудрости"

Сократ и ученики

Выбор Сократа

Галилей против Галилея

Знание и нравственность: ситуация и проблема

Мужество нравственной позиции

Дилемма истинная и ложная

Загадка Зилова

Не просто скандал

Когда характер становится проблемой

Среди своих чужой

"Пустое сердце бьется ровно..."

"...Алик из аликов"

Выход... Он же вход в проблему

Драма Иртенева

Неужели одно лишь наваждение?

"Идея, попавшая на улицу"

Фиговый листок морали

Крупным планом

Подводя итоги...

ВВЕДЕНИЕ

О чем эта книга? Что нового она может дать читателю, которого интересуют проблемы морали, воспитания, развития личности? Какими возможностями обладает жанр

философской публицистики в постановке и обсуждении актуальных вопросов общественного воспитания?

Чтобы освободить себя от невыполнимых обещаний, а читателя от неоправданных ожиданий, попробуем ответить на эти вопросы, обозначив замысел и цель книги.

В центре решаемых нашим обществом хозяйственных, социальных и культурных проблем стоит задача формирования нового человека, становления и развития личности социалистического типа. Общественное производство при социализме осуществляет важнейшую (для коммунизма в целом стратегическую!) функцию "производства человека" принципиально иначе, чем это делает капитализм, который, руководствуясь сугубо экономическим критерием и подходом, озабочен лишь задачей воспроизводства "эффективного работника".

Говорят, когда все – главное, именно главное и исчезает. Если руководствоваться материалистической диалектикой, в массе серьезных и необходимых для нормального функционирования и успешного развития социалистического общества дел, нужд и проблем необходимо вычленив, выдвинуть на первый план дело, определяющее меру коммунистичности движения общества вперед. Таковым является дело формирования человека определенного – социалистического – типа, причем понимаемое не просто и не только в качестве "лозунга", "идеала", "цели движения" (на этом, чисто декларативном уровне нередко и останавливаются), но как создание реально-практической основы, базы развития всей общественной жизни. А это значит, что в качестве цели социалистического общественного производства, как материального, так и духовного, выступает личностное развитие реального, живого человека (развитие его, говоря словами Маркса, как "свободной индивидуальности" [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 101.]), а расширенное воспроизводство материальных, социальных и культурных благ предстает как необходимое условие и средство этого развития.

Не случайно в обществе развитого социализма коммунистическое воспитание все более превращается в важнейшую сферу общественного производства. Безусловно, дальнейший прогресс нашего общества зависит от совершенствования социальной системы в целом, всех составляющих ее учреждений, институтов, "механизмов". Но, как верно фиксируют социологи и социальные психологи, немало трудностей и противоречий возникает по причине недостаточного, то есть не соответствующего требованиям времени, развития самой человеческой индивидуальности, раскрытия личностного потенциала тружеников. Практика подтверждает и актуализирует мысль К. Маркса о том, что "общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития..." [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 402-403.]. Так, все более становится очевидно, что формирование целостной, гармонически развитой личности, соблюдение мерки личностного подхода к человеку во всех без исключения случаях и ситуациях никак не восполняется даже самым завидным умением с минимальными затратами наладить производство более эффективной рабочей силы. Ныне многие – и на теоретическом, и на быденном уровне мышления – начинают осознавать теснейшую, прямую зависимость между экономикой и воспитанием, эффективностью производства, отношением к труду и развитием человека, его сознания и структуры потребностей. Растет понимание того обстоятельства, что в решении сложных экономических, общесоциальных и культурных вопросов важны усилия не просто коллектива, а каждого из его членов, что развитие самого коллектива в огромной мере определяется уровнем и качеством индивидуального развития составляющих его людей.

Чувствительность к субъективному началу и фактору деятельности будет все ощутимей по мере развертывания научно-технической революции, немислимой без высоких требований к культуре общества и личности. Осознается общественная значимость таких, казалось бы, сугубо индивидуальных качеств и особенностей человека, как способность творчески, самостоятельно и конструктивно реагировать на происходящие в реальной действительности изменения, проявлять инициативу и новаторский подход, эмоциональную гибкость и интеллектуальную зрелость в решении любой жизненной проблемы. Как

насушная социальная задача воспринимается воспитание интеллигентности – качества, перестающего быть только признаком принадлежности к особой общественной группе (в этой связи знаменательно появление рабочих-интеллигентов, отмеченное XXVI съездом партии). Существенно меняется отношение к образованию, которое дается человеку для всей его жизни, а не только с целью подготовить профессионального работника, специалиста своего дела.

Трудно переоценить все то, что уже сделано социализмом для человека и во имя человека.

Но реальный путь формирования новой личности, нового социального характера оказывается гораздо сложнее, чем порой представлялось и представляется. И это не должно обескураживать, если, конечно, в делах, связанных с переделкой человеческой психологии, руководствоваться не благими пожеланиями и упованиями, как бы благородны и возвышенны они ни были, а пониманием всей сложности предмета воспитательных усилий, противоречий и трудностей, которые необходимо преодолеть.

Иногда люди с недоуменной горечью сетуют на то, что спустя почти семь десятилетий после социалистической революции мы еще сталкиваемся с явлениями, о которых, казалось бы, пора уже забыть, – стяжательством, казнокрадством, взяточничеством, хамством и т. п. В этой связи нельзя не признать, что в практике воспитания помимо разного рода упущений сказывается и совсем не безобидное по своим последствиям "забегание вперед", искусственная идеализация, источник которой – упрощенные представления о смысле социализма, о содержании и трудоемкости стоящих перед ним поистине всемирно-исторических задач по преобразованию человеческого бытия и сознания. Рождение нового человека – процесс гораздо более сложный, противоречивый и даже мучительный, чем это нередко представляется. Ведь он включает сбрасывание, изживание привычек и психологии, имеющих за плечами многовековую практику старого, частнособственнического общества. Тем, кто с завидной легкостью пользуется формулой "новый человек", следовало бы более строго соотносить ее с реальностью, в частности, с необходимостью преодоления таких далеких от социалистического образа жизни и сознательности явлений, как недисциплинированность, разболтанность, бесхозяйственность, пьянство и т. п.

Уместно здесь напомнить слова Ф. М. Достоевского, который говорил, что человек не из одного какого-нибудь побуждения состоит, человек – целый мир (и добавлял – "было бы только основное побуждение в нем благородно" [Достоевский Ф. М. Полное собрание художественных произведений. В 12-ти т. М. – Л., 1929 т 12]).

Трудно результативно и благотворно повлиять на "одно побуждение", но во сто крат труднее переделать, преобразовать "целый мир" чувств, мыслей, поступков. Задача наисложнейшая, если не допускать в воспитательной практике нивелировки потребностей и запросов личности, а действовать в согласии с представлениями научного социализма об обществе будущего и новом человеке.

Сложность этой исторически беспрецедентной задачи обусловлена самой диалектикой становления и развития нового типа личности. Новый человек может быть результатом и продуктом новых, преобразованных, обстоятельств человеческого бытия, а эти последние, в свою очередь, создаются самим человеком, и не каким-то утопически-"оранжерейным", а реальным, "эмпирическим" индивидом, активным участником исторического процесса созидания. И для того, чтобы он смог совладать с делом всемирно-исторической значимости, его надо воспитать и он должен быть воспитанным. Иными словами, необходимо создать обстоятельства, в которых человек мог бы стать и ощутить себя человеком в полном и глубоком смысле этого понятия.

При всех достижениях реального социализма, нельзя, однако, сказать, ни что все до конца в порядке с обстоятельствами, ибо преобразование их продолжается, вступив в новый, еще более трудоемкий этап, ни что вполне благополучно с воспитанием самих преобразователей, творцов обстоятельств, где обнаруживаются немалые трудности и весьма острые противоречия.

Далеко не каждому человеку общество может сегодня дать работу "по душе", соответствующую его склонностям и задаткам; приходится считаться с фактом, что для некоторых слоев населения отношение к труду пока не выходит за пределы "средства заработка"; еще не отпала печальная нужда "принуждать" отдельных индивидов к труду, а лозунг первых лет революции: "Кто не работает, тот не ест", не утратив актуальности, заставляет общество "ломать голову" над проблемой перевоспитания тунеядцев и великовозрастных иждивенцев; воспитание "воспитанности", от внедрения в массовое сознание простых норм нравственности до борьбы с проявлениями эгоистической, мещанской психологии и нравов, рассматривается обществом как насущная социальная и культурная потребность. По существу, налицо своеобразное возрождение идеи всемогущества воспитания, трактуемой, однако, не на просветительский манер, а в марксистском, ленинском духе, когда целеустремленное общественное воздействие на личность и активное ее участие в революционной переделке обстоятельств совпадают.

Среди актуальных проблем коммунистического воспитания важное значение имеет вопрос о нравственном облике, сознании, культуре личности. Как известно, "моральное высшее" [Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 49.], или нравственный идеал, в ленинском понимании, входит неотъемлемой частью в процесс формирования целостной, гармонически развитой личности, сочетающей духовное богатство, моральную чистоту и физическое совершенство.

Моральному началу в этом сплаве принадлежит роль "основного побуждения", мотивирующего и регулирующего поведение человека. Оно пронизывает весь духовный мир личности, соединяя (или разъединяя) личное с общественным, интимное с коллективным. Хотя в составе и структуре общественного идеала коммунизма нравственный идеал (представление о морально совершенной личности) занимает подчиняемое положение, его значение выступает с очевидностью там, где необходима целостная оценка поведения (в единстве поступка и мотива, цели и средств и т. д.), где на первый план выходит роль нравственного самосознания личности (убеждений, чувств, совести, склонностей).

Повышенный интерес к моральной проблематике в последние годы вызван, с одной стороны, стремлением преодолеть некоторые противоречия в образе мыслей и действий отдельных личностей и групп населения (между знанием и нравственным сознанием, проявления потребительской психологии, низкой культуры в сфере общения и т. п.), а с другой – возросшими требованиями общественного сознания к действительности коммунистических моральных принципов и норм. Велика потребность в критическом осмыслении изменений, происшедших в нравственном сознании и поведении людей в современных условиях. Какие противоречия, конфликтные ситуации наблюдаются ныне в реальной нравственности? Что такое современные нравы? С какими привычками, ценностными установками, притязаниями входят в жизнь новые поколения?

Потребность преодолевать противоречия Ф. Энгельс относил к непреходящим потребностям человеческого духа [См.; Марче К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 278.]. Но для этого сам дух человеческий не должен бездействовать, "спать", а находиться в состоянии неусыпного движения. На общественное сознание, прежде всего в лице общественной науки, падает огромная доля ответственности за своевременное обнаружение и точное распознавание явлений и причин, мешающих продвижению общества вперед. По меткому замечанию Л. Леонова, "нет ничего грознее, как не предусмотреть те роковые, вроде волчьих ям, овраги впереди, которые по забывчивости иных плановиков нередко на бумаге не помечаются" [Разговор о теме дня. Встреча с Леонидом Леоновым. – Литературная газета, 1980, 27 августа.]. Открытая постановка острых вопросов нравственной практики и активное обсуждение их в соответствии с ленинской традицией, без обывательского морализирования и слащавого самодовольства, как можно более широкими кругами общественности – неотъемлемое условие прогресса социализма.

Философская публицистика может сыграть в этом отношении весьма полезную роль.

Сказанное позволяет понять внутренние мотивы и позицию автора в выборе проблемы

и характера ее освещения. Четыре главы, или очерка, книги объединены единой темой – это личность, рассматриваемая преимущественно в моральном плане, в качестве этического феномена, субъекта нравственного сознания и деятельности. Социально-философский подход позволяет сосредоточиться на таких моментах темы, как отношение человека к моральным требованиям и нормам общества, в котором он живет, способность личности ставить перед собой нравственные цели, принимать самостоятельные решения и занимать активную жизненную позицию, "самосознательно" оценивая собственные поступки и действия окружающих и т. д.

Все эти вопросы рассматриваются в соответствии с марксистско-ленинской традицией конкретно-исторически – в связи с актуальными социальными проблемами и культурными запросами современного общественного развития.

Избранная автором форма изложения философских и этических проблем продиктована не только соображениями занимательности и желанием избежать малоубедительной манеры долженствования (при котором превалируют не реальные проблемы, а внеэмпирические, идеальные представления, понятия, ценности).

В книге рассматриваются различные "проекты" личности и личностного поведения в той или иной социально-исторической ситуации. Обращение к жизни и судьбе исторически достоверных Сократа и Галилея, к художественно вымышленным Иртеневу и Зилову (персонажей произведений Л. Толстого и советского драматурга А. Вампилова) дает возможность проникнуть во внутренний мир личности, наглядно представить пласты и стороны ее многосложной духовной организации, выявить силы и мотивы, определяющие ее поведение. Кроме того, личность предстает в таком случае как носительница некоей историко-культурной традиции и может рассматриваться в качестве своеобразного "аналога" (типической формы) нравственного сознания и духовной культуры породившего ее общества или социальной среды. Это важно потому, что в воспитании следует опираться не только на общественные требования времени, сегодняшние социальные и культурные потребности, но и на прошлое, делая его нашим союзником в борьбе за нового человека. Думается, ленинская мысль о красоте "старой", не утрачивающей со временем своей прелести и человеческой значимости, может быть с пользой применена и в воспитательной практике, которой многие "уроки прошлого" вовсе не вредно освоить и усвоить.

Книга названа "Сократ и мы", и открывает ее очерк под тем же наименованием отнюдь не случайно. Именно Сократ является основоположником традиции такого философствования, когда в центре размышлений оказывается человек, его сознание и нравственность, общественное и личное поведение. Как бы далеко ни уносилась и высоко ни парила философская мысль, она никогда не должна забывать о том, ради кого она бьется над разгадкой сложных, хитроумных вопросов бытия, – о человеке, реальном, земном, сегодняшнем. Философия, достойная этого звания, всегда была так или иначе близка к человеку, к его насущным запросам и интересам. И потому разговор пойдет о нас с вами, читатель, ибо последующие очерки можно было бы назвать по примеру первого – "Галилей и мы", "Зилов и мы", "Иртенев и мы".

Персонифицировать разговор о личности помогает искусство, для которого личностный подход к человеку есть выражение собственной видовой сущности. "Всеобщая потребность в искусстве, – писал Гегель, – проистекает из разумного стремления человека духовно осознать внутренний и внешний мир, представив его как предмет, в котором он узнает свое собственное "я". Отсюда он и выводил специфическую потребность в искусстве, "в отличие от потребности в политических и моральных действиях, религиозных представлениях и научном познании" [Гегель. Эстетика. В 4-х т. М., 1968, т. 1, с. 38].

Настоящее искусство, как заметил А. Т. Твардовский, оценивая творчество И. А. Бунина, вбирает в себя всего человека, стремясь как бы сомкнуться с той же действительностью, откуда черпает материал, оставляя нам, читателям и зрителям, широкий простор для мысленного продолжения, додумывания, "доследования"

затронутых человеческих судеб, идей, вопросов [Твардовский А. Т. Собр. соч. В 6-ти т.

М., 1980, т. 5, с. 90-91.]

При выборе "персоналий" автор исходил из гетевского принципа "проблематичных натур", на примере которых наиболее наглядно можно проследить сложный, нередко глубоко противоречивый путь нравственных исканий личности, значение ее усилий в отстаивании своих идейных убеждений. В данном случае "проблематичные натуры" представлены людьми разных времен, схожими лишь в одном: они не удовлетворены положением, в котором находятся то ли в силу стечения обстоятельств, то ли по собственной вине. Через призму этой неудовлетворенности мы и пытались высветить нравственные проблемы, волнующие наших современников...

В письмах читателей, полученных после выхода в свет первого издания книги "Сократ и мы", чаще других затрагивались, обсуждались два вопроса.

Первый вопрос связан с отношениями современности и истории: насколько история помогает понять современность, и не является ли обращение к прошлому "лукавой" формой ухода от прямого обсуждения проблем сегодняшних, по сути своей, что ни говорите, мало схожих с когда-то происшедшими событиями?

Автор исходит из того, что история всегда современна. Только исторический взгляд на общественное явление или событие позволяет проникнуть в его сокровенный, глубоко скрытый смысл. Пропущенная через призму искусства или научного мышления, история современна отнюдь не в качестве возбудителя всякого рода иллюзий, намеков и параллелизмов с переживаемой, нынешней действительностью. С такой целью порой эксплуатируют исторический материал, отнюдь не руководствуясь задачами познания. Вне истории нельзя понять современность, если последнюю рассматривать в движении и развитии, как место и время, где будущее встречается, пересекается с прошлым.

Отказ от истории или потеря интереса к ней – это, в сущности, забвение своего родства, потеря памяти, сугубо результативное ("итоговое") восприятие культуры как суммы готовых ценностей, в то время как она сама есть процесс непрерывного "очеловечения" человека, его многообразных отношений с миром.

Мысль о современности истории приобретает иногда конфликтную постановку, в частности тогда, когда люди вдруг задумываются над тем, а почему, собственно, они так упрямо пренебрегают уроками, опытом прошлого, повторяют все те же ошибки, отдают себя во власть уже знакомых иллюзий и заблуждений. Бывают и такие "повторения пройденного", которые заставляют застыть в немом удивлении от сознания, как прочно и основательно сидит в нас то, от чего мы, казалось бы, так далеко ушли.

Бесспорно, мысль о современности истории не нова, но почему на практике она так трудно усваивается? И если наука или искусство берутся нам ее напомнить, пробуждают наше самосознание, которое вообще не может быть внеисторичным, то это достойно ответного отклика и благодарности. Понятно, никакое "воспоминание" не заменит исследования современности.

Но верна и обратная теорема: если обращение к истории не является респектабельной формой бегства от реальной действительности с ее противоречиями и трудными проблемами, то интерес к прошлому неправомерно расценивать как некую паузу, передышку перед очередным "приступом" к современности. Ведь не случайно сегодня художники, известные своим постоянством в разработке современной темы, вновь и вновь возвращаются к теперь уже легендарным событиям военных лет, как бы просвечивая, проверяя прошлым настоящее. В масштабе истории становятся более понятными многие проблемы реальной практики социализма, корни которых, как выясняется, нередко уходят в глубь веков. И это надо понимать и учитывать не для того, чтобы при случае иметь право сослаться на "пережитки прошлого", а прежде всего для уяснения сложности (исключающей ненужную поспешность) взятых на себя социализмом обязательств перед историей.

Второй вопрос более тонкого, щекотливого свойства. Он связан с непомерными, как полагают некоторые читатели, требованиями автора книги к современному человеку, с идеализацией его личностного потенциала. Под сомнение ставится сама попытка применить

мерку жизненного опыта, сознания и поведения выдающихся личностей, вроде Сократа, Галилея или Толстого, к возможностям так называемого "обыкновенного" человека. Сколь правомерно, жизненно и продуктивно судить, например, рядового инженера Виктора Зилова по шкале высших, "предельных" представлений о человеке и человечности? Говорят, что не следует отрывать от реальных обстоятельств, заключающих в себе как раз пределы действительных возможностей человеческого развития в данный исторический момент. Иными словами, встает вопрос о норме подлинно человеческого бытия и о пределах, до которых человек может возвыситься или опуститься, оставаясь человеком (согласно принятым в данную эпоху и в данном обществе представлениям).

Вряд ли кто станет утверждать, что эта норма может быть заведомо заниженной для кого-то или иерархичной, что следование ей есть привилегия избранных, людей обязательно в чем-то выдающихся. На примерах Сократа или Джордано Бруно, многих других "героев духа"

человек доказал, что он больше и выше обстоятельств, а драма Галилея показывает, как много зависит от самого человека, то есть подтверждает ту же мысль, но "отрицательным" примером.

Идеальное, будь то представление, образ человека или норма поведения, может выступать в форме того, что живет только в идее, а реально еще не существует. Но идеальное в собственном смысле слова, как убедительно обосновал еще Гегель, есть истина конечного, полнота и законченность самобытия, саморазвития какого-либо явления или свойства. То, что уже есть, существует, имеется в действительности, предстает в идеальном в своей потенции, в своей возможности к развитию и совершенству. И потому люди отличаются друг от друга не только по своим социальным и индивидуальным характеристикам. Они разные и по мерке идеального, то есть соответствия или несоответствия (большого или меньшего) родовому понятию человека и человечности, а также по достигнутому реальному уровню своего личностного развития.

Особый случай – образы искусства, в которых нередко дано предвосхищение возможного развития определенной реальности, некоего типа личности и образа жизни. Именно этот смысл заключен, по-видимому, в известной формуле о "примере и предмете подражания", часто применяемой к положительным героям искусства, если не трактовать ее на чисто дидактический манер. В искусстве то, что возникло в воображении и является вымышленным, обязательно "выдается" за то, что существует или вполне может существовать реально. Общественное сознание, воспитанное на принципах реалистической эстетики, издавна принимает художественные факты за факты реальной общественной жизни. В этом, кстати, одна из причин огромного потенциала воспитательного воздействия, заключенного в искусстве, который мы и попытались взять на вооружение в данной книге.

Сократ и Мы

"Сократовский характер"

Такие личности не созданы природой, а самостоятельно сделали себя тем, чем они были; они стали тем, чем хотели быть, и остались верными этому своему стремлению до конца жизни.

Гегель

Давно замечено, что великие образы человеческой истории разделяют с великими образами человеческого искусства одно высшее преимущество: они неисчерпаемы. Такова и фигура Сократа. О нем существует огромная литература, вобравшая в себя, кажется, все моменты его житейской биографии и мыслительной деятельности, известные по оставленным далекой эпохой свидетельствам. Не было периода и поколения в мировой истории, которые бы прошли мимо на редкость удивительной судьбы человека, чья жизнь,

учение и смерть воспринимаются каждой новой эпохой как урок, который полезно не только "заучить", но и осмыслить, понять, "пропустить через себя". Ведь прошлое оставило нам не одни лишь "готовые" плоды цивилизации, которые нужно усвоить и развить дальше, но и немало "мировых загадок" (используем выражение К. Маркса), которые еще предстоит разгадать и разрешить. И среди них – тайна тысячелетней значимости Сократа, неисчерпаемая, как сама движущаяся жизнь.

До сих пор продолжается полемика вокруг "подлинности" личности Сократа и обсуждается вопрос о том, какая "апология Сократа" – Платона или Ксенофонта – наиболее соответствует исторической правде. Хотя платоновской версии всегда отдавалось предпочтение как наиболее близкой первоисточнику в трактовке основных принципов и идей философии Сократа, тем не менее сам факт "посредничества", не говоря уже о явных расхождениях в оценке целого ряда моментов биографии и учения "мудрейшего из мудрецов", был и остается причиной разногласий и разночтений. И отнюдь не мелких, о чем свидетельствует уже тот факт, что греческий философ и критик Костас Варналис, используя мотивы Платона и Ксенофонта, написал полемическую "Подлинную апологию Сократа", где обнажается социально-политический смысл судилища над философом и его отношений с античным обществом. Стремление воссоздать научно достоверный, "объективный"

по своей исторической принадлежности облик Сократа, раскрыть с максимальным приближением к истине смысл и содержание его учения – задача и сегодня непростая для историков философии, и можно предположить, что будущим исследователям она оставит еще немало "белых пятен". Пока идет спор и сохраняется надежда, что "пятна" будут заполнены, можно согласиться с Л. Фейхтвангером: "Сократ, несомненно, был не всегда тем Сократом, которого изображают Платон и Ксенофонт. Но если он бывал таким хоть иногда, это уже много. А раз он бывал таким, значит, Сократ Платона и Ксенофонта и есть настоящий Сократ; а каким он был на самом деле, не имеет ровно никакого значения" [Фейхтвангер Л. Собр. соч. В 12-ти т. М., 1968, т. 11, с. 735.].

Но есть еще один путь осмысления прошлого, не менее увлекательный и достоверный, чем строго научное, "понятийное" познание явлений и фактов. Это – путь искусства, осваивающего мир духовно-практическим способом и пробивающегося к объективной истине своими особыми средствами. Хотя познавательная сила искусства давно признана, а его право "на равных"

с наукой поднимать самые трудные вопросы бытия никем не оспаривается, момент известного недоверия (пусть и невысказанного)

все-таки остается. Да и можно ли вообще довериться художественному изображению, в котором научное знание нередко противоречиво сталкивается с вымыслом и домыслом, не подкрепленными никакими "фактическими" данными? Применительно к интересующему нас случаю с Сократом можно поставить этот вопрос конкретнее: возможен ли Сократ, увиденный глазами нефилософа, и притом интересный всем, в том числе и философам? Да, возможен, ибо представляемые искусством широкие круги общественности по-своему видят и оценивают "то же самое" историческое явление. При этом немаловажно, что для искусства объективное содержание такого явления (в данном случае "истории Сократа") неотделимо от переживания его человеком наших дней, привносящим свое исторически определенное видение мира, расставляющим такие акценты, которые делают историческую проблематику актуально-современной, сопричастной тем жизненным проблемам, которые приходится решать сегодня.

Но для того чтобы это случилось, надо сохранять верность принципам реалистического искусства, суть которого путем раскрытия его взаимоотношений с действительностью гениально угадал и точно определил еще Аристотель в своей "Поэтике". Задача поэта, по Аристотелю, говорить не о происшедшем, а о том, что могло случиться, о возможном по вероятности или необходимости (и, стало быть, известная "нефактологичность" искусства есть признак силы и преимущества последнего, например, перед наукой). Даже тогда, когда художнику приходится изображать действительные, фактически происшедшие события, он,

тонко замечает Аристотель, все-таки творец, так как ничто не препятствует тому, чтобы некоторые действительные события имели характер вероятности и возможности. Эту принадлежность искусства к области "полудействительности и полунеобходимости"

знарок античности профессор А. Ф. Лосев трактует следующим образом: то, что изображается в художественном произведении в буквальном смысле, не существует на деле, но заряжено действительностью, является тем, что задано для действительности и фактически (когда угодно и сколько угодно) может быть не только задано, но и просто дано. Голые факты, взятые сами по себе, не интересуют поэта. Его интересует в изображаемом то, что воспринимается не само по себе, но как источник других возможных предметов и представлений и всегда указывает на что-то другое, зовет к другому [См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975, с. 364, 367.]. Сократ – историческое лицо, а не литературная фикция. Но было бы чрезвычайно непродуктивным занятием ограничиваться констатацией его "фактологичности" в художественном произведении, где и самый невероятный вымысел может оказаться жизненной правдой, достовернейшей истиной.

Сократу буквально предопределено стать героем произведения искусства, настолько он сам, его образ жизни, способ мышления и характер, с предельной очевидностью раскрывшийся во время суда над ним, глубоко индивидуальны, неповторимы, или, как пишут ныне, личностны. Это именно тот случай, когда факт жизненный может стать фактом художественным, обретая, несмотря на свою исключительность, все достоинства типического образа.

Высказанные нами мысли навеяны пьесой Э. Радзинского "Беседы с Сократом". Соединение художественной свободы в оперировании историографическим материалом с гражданской ответственностью в его истолковании позволило драматургу создать произведение, предоставляющее зрителю драгоценную возможность насладиться (используем слова А. И. Герцена)

"зрелищем развития духа" [Герцен А. И. Собр. соч. В 30-ти т. М., 1954, т. 1, с. 258.], бесстрашием человеческого интеллекта, испытать радость общения с поистине феноменальной личностью.

Не останавливаясь на собственно художественных достоинствах пьесы, поскольку не это является нашей целью (к тому же они уже были отмечены критикой), мы хотим акцентировать внимание на важности затронутых в ней нравственных проблем, имеющих, как нам кажется, прямое отношение к сегодняшним раздумьям о развитии социалистической личности.

Принципы нашей нравственности, неотделимые от классовой борьбы за победу коммунизма, вобрали в себя все лучшее, что выработало человечество в процессе становления и утверждения действительно гуманных форм общежития, в отстаивании которых многие выдающиеся умы прошлого и настоящего дали пример подлинного мужества и стойкости, жертвуя подчас всем, даже самой жизнью. Поэтому античный Сократ, очень сложный и противоречивый в своей жизни и деятельности, близок нам по духу своих нравственных исканий и убеждений, по бескомпромиссности и определенности отстаиваемых им идейных позиций, по глубокой вере в достоинство личности.

Вот одна из характеристик Сократа, дающих контурное изображение его образа жизни, характера и философской позиции.

"Кто этот человек? – Его зовут Сократ, и весь свет знает его. Ибо с тех пор, как он забросил резец, которым он прежде работал, его можно найти везде в Афинах, где что-либо случилось... Но в особенности где ведется диспут, он уже налицо. Ужас софистов: ибо никто не устоит против него. Но этого ему еще мало: он болтает со всяким, кто ему попадет на пути... Так, значит, он один из тех торговцев мудростью, которые приманивают к себе богатую молодежь, обещая ей всякие знания и красноречие и вытягивая деньги из ее кошелька? – Напротив, он никогда не брал ни обота. – Так, стало быть, он богат и независим? – Ничуть не бывало; ему приходится туговато. Дома у него сидят жена и дети, у

которых едва есть по куску хлеба... и сам он пользуется лишь самым необходимым. – Но чего же хочет этот человек?

Не принадлежит ли он к числу глупых болтунов? – Нет, все удивляются его ясной, твердой и разумной речи. – Может быть, он так жаден до новой мудрости, что не хочет пропустить ни одного ее слова и повсюду ищет ее? Наоборот, он не оставляет на ней живого волоска и ничего не хочет слышать о ней. – Значит, он знает что-нибудь еще лучшее? – Нет, он повторяет каждому, что знает лишь одно: то именно, что он ничего не знает" [Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1901, с. Г,0 51.].

Этическая сторона истории процесса над Сократом, как в случае с "выдуманным" Гамлетом Шекспира и "невыдуманным" Галилеем Б. Брехта, поучительна для любого времени и поколения людей. Она и находится в центре внимания в пьесе Э. Радзинского.

Герой пьесы – странный по своему образу жизни, поведению и даже внешнему виду человек. "Исторический" Сократ был небольшого роста, тучный, лысый, курносый, с толстыми губами и глазами навывкате, всегда в поношенном плаще и босой. Оставим в стороне особую тему о "несправедливости" природы, способной наделять внешней привлекательностью, броской красотой людей пустых, с убогой душой и умом и обделить в то же время наиболее интересных и достойных внимания своих творений.

М. Монтень с горечью констатировал это на примере именно Сократа: "Как жаль мне, что Сократ, являющийся величайшим примером всех добродетелей, был, как утверждают, безобразен лицом и фигурой, – это так не соответствовало красоте его души: ведь он был до безумия влюблен во все прекрасное" [Монтень М. Опыты. М., 1960, кн. 3, с. 346.]. Судя по всему, самого Сократа такая "несправедливость" мало заботила, и он не без снисходительной иронии называл красоту "недолговечным царством" [Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 211.]. Он был похож на Силена, что означало победу внутренней, духовной красоты над внешним безобразием.

И вот этот прекрасный, но внешне некрасивый человек появляется на сцене как раз в тот момент, когда узнает, что он обвинен в "выдумывании" новых богов и "развращении" молодежи и что предполагаемое наказание за это смерть. Суд над Сократом, ожидание исполнения приговора и смерть – такова сюжетная канва пьесы, внутри которой и происходит самое главное. Л именно беседы Сократа с окружающими, друзьями и недругами, беседы необычные: здесь нет учителя и учеников, а есть беседующие и признается лишь один судья – старшинство мысли.

Если бы понадобилось назвать имя человека, первым познавшего культурную, собственно "человеческую" ценность общения между людьми и превратившего беседу ("взаимный разговор", "общительную речь", как определил ее В. Даль) в подлинное искусство, то им по праву можно считать Сократа.

Отметим, кстати, что проблема диалогичности мышления, в последнее время активно обсуждаемая в литературе, связана с более широкой темой "производства идей", рождения сознания из общения [См.: Библер В. С. Мышление как творчество. М., 1975; Михайлов Ф. Т. Загадка человеческого Я. М., 1976; Боткин Л. М. Итальянские гуманисты. Стиль жизни, стиль мышления. М., 1978, и др.]. Сократическая беседа, или диалог, не что иное, как особый способ создания мыслительного содержания, секрет которого заключен в характере, в природе человеческого общения. Суть этого способа, в истолковании М. М. Бахтина, состоит в следующем. Истина не возникает и не находится в голове отдельного человека, она рождается в процессе беседы между людьми, совместно ищущими истину. Сократ называл себя "сводником", потому что сводил людей и сталкивал их в споре, в результате чего и рождалась истина. По отношению же к этой возникающей истине он называл себя "повивальной бабкой", так как помогал рождению истины [Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979, с. 126.]. Именно посредством диалога вырабатывается и воспитывается умение высказывать и обосновывать свою точку зрения (на обыденном уровне – мнение) на вещи и события с целью проверки последней на истинность.

Сократическая беседа, таким образом, составляет оппозицию монологизму как принципу (но не монологу как таковому, ибо он не менее оправдан и продуктивен в качестве способа обнаружения истины, чем диалог), то есть претензии на "готовую истину", боязни подвергнуть любую идею, взгляд, теорию открытому и всестороннему обсуждению.

Конечно, не всякий спор и не любой диалог полезны и обязательно ведут к истине. Например, спор схоластов, несмотря на соблюдение всех законов формальной логики, построен всего лишь на разноречии, а не разномыслии и потому диалогичен только внешне. Демонстрируемая при этом "диалектика" очень скоро выдыхается и малопродуктивна. Правда, могут сказать, что платоновский диалог, где главным действующим лицом выступает как раз Сократ, в действительности монологичен, ибо "мудрейший из мудрецов" оказывается непроницаемым и недостижимым для собеседников (участники беседы, как правило, только слушатели, "ученики", "мальчики для битья") [Баткин Л. М. Итальянские гуманисты. Стиль жизни, стиль мышления. М., Г-178, с. 175.]. И тем не менее даже в этом случае перед нами настоящая диалектика, так как мысль Сократа внутренне диалогична, он находится в состоянии постоянного спора с самим собой. Не беда, если человек не спорит с другими; беда, когда он перестает спорить с самим собой. Тогда-то и появляется, если экстраполировать эту ситуацию на современность, пресыщенность, самодовольство, комчанство, чуждые образу мышления и позиции личности ленинского типа.

Имея в виду сократический диалог в платоновской интерпретации, Л. М. Баткин считает самосознание Сократа полным поучительности потому, что он был всегда устремлен в глубь самого себя и непрерывно, даже беседуя о первоначалах бытия, мыслил и о том, как он мыслит. Сомнение в себе – это уважение другого.

Поэтому-то сократовская мысль постоянно развивается, а внутреннее оппонирование ей необходимо для того, чтобы измениться необратимо.

Оказывается, беседовать, или общаться, совсем не просто, это особый дар, данный не всякому. Помимо стремления к истине и развитой способности мыслить он предполагает умение слушать и слышать другого человека, реализуя потребность в общении, в процессе которого только и можно познать мир и самого себя. Качество, скажем прямо, не самое распространенное в наше время. Человеку часто приходится нелегко, когда он надеется быть услышанным и правильно понятым своим собеседником, ибо нередко спор оказывается не исканием истины (предполагающим и момент сомнения, понимание относительности собственных познаний), а настаиванием на "излюбленной мысли", тем более категоричным, чем меньше человек знает.

И замечаешь, как тот, кто только что горячо убеждал тебя, доказывая правоту собственной точки зрения, немедленно "выключается", становится рассеянным, гаснет его взор, когда наступает, казалось бы, самый важный и интересный момент в разговоре или споре – возможность убедиться в том, что тебя поняли, и поняли правильно.

Действительно, очень трудное это дело – умение "вести беседу", где наряду с общением нет ничего важнее и дороже, чем желание пробиться к истине. Как правило, "монологическому" человеку это не удастся. Для этого нужно, чтобы оба собеседника были хотя бы немножко Сократами по принципу своего поведения в процессе общения с другими людьми. Ведь в настоящем споре нет победителей и побежденных, выигрывают обе стороны, ставшие чуть-чуть мудрее, избавившись от заблуждений, еще вчера казавшихся им неопровержимыми истинами.

Впрочем, проблема диалогической формы имеет и более глубокий смысл, затрагивает не только субъективную способность вести беседу.

Это хорошо осознал в свое время А. Шефтсбери, прибегнувший к сократическому способу изложения в "Моралистах", чтобы отразить атмосферу и быт современной ему Англии. Применительно к содержанию замысел просветителя увенчался успехом. Но форма диалога, столь естественная в "сократических сочинениях" Платона и Ксенофонта, обернулась здесь стилизацией в античном духе. Обладая даром мыслителя и художника одновременно, Шефтсбери остро ощутил несоответствие избранного способа разговора с

читателем духу его времени, так что никогда уже не прибегал к нему в последующих своих сочинениях (построенных по принципу внутренней диалогичности).

Почему диалог в одних случаях оказывается естественным способом общения и добывания истины, а в других – всего лишь манерой, интеллектуальной забавой, превращается в нечто искусственное? Это вопрос о жизненных истоках, питающих ту или иную форму общения, о культурной почве, которая делает диалог живой потребностью повседневного бытия людей. Посредством исторического сопоставления двух культурных традиций на него ответил Гегель:

"Поскольку способ поучения должен приноравливаться к тому духу, тону, благодаря которому оно может быть принято народом, то мы находим здесь и различные манеры. Сократ, который жил в республиканском государстве, где каждый гражданин свободно разговаривал с другим, а изысканная вежливость в обращении была в ходу даже у толпы, в ее почти самых нижних слоях, наставлял людей в беседе самым непринужденным образом; без дидактического тона, без всякого намека на желание поучать приступал он к обычной беседе и незаметнейшим путем подводил к уроку, который он давал как бы сам себе и который не мог бы показаться навязчивым даже Диотиме ("мудрой женщине" в платоновском "Пире". – 5. Т.). Иудеи же, напротив, были приучены своими предками, своими национальными поэтами, к более грубому обращению; уже в синагогах уши их были приучены к моральным проповедям и прямому тону поучения, а благодаря книжникам и фарисеям они были привычны к более грубому способу ниспровержения противников в стычках..." [Гегель. Работы разных лет. В 2-х т. М., 1970, т. 1.

с. 80 – 81].

Культура диалога включает в себя множество требований. Помимо самых простых и очевидных – естественности и искренности, доверия и благорасположения участников беседы, разговора, спора – она предполагает уважение к личности собеседника, с которым ты вступаешь в общение неважно, прямо или косвенно, опосредствованно, способность слушать и слышать другого человека – не то, что он тебе говорит, а именно другого человека. Этот "другой человек" не должен чувствовать себя некой абстракцией, безличным представителем "массы". Если исключить сугубо официальные выступления и документы, где положено следовать правилам протокола и каждое слово заключает в себе важный политический смысл, то нельзя не признать, что безличная форма изложения мысли, отсутствие живого, неподдельного контакта с аудиторией ("глаза в глаза") не просто ослабляет впечатление от выступления, но и лишает его часто убеждающей силы. В этом отношении образцом культуры общения может служить ленинская форма контактов с людьми, массами, умение вождя сочетать искренность и естественность с ответственным изложением серьезной мысли, доброжелательность с требовательностью и принципиальностью позиции.

Круг обстоятельств, делающих привычным (общепринятым) тот или иной способ общения, гораздо шире традиционной системы образования и воспитания, действующей в данном обществе. Сюда входит весь комплекс условий культурно-исторического существования людей, то есть их отношение к природе, друг к другу и к самим себе как личностям. Поэтому диалог, если под ним подразумевается не прием и не только манера разговора, а специфически-человеческий способ наслаждаться жизненной полнотой, предполагающий развитое умение осязательно (предметно-чувственно) и критически ощутить реальную действительность во всем ее многообразии, противоречиях, требует высокой степени зрелости социальных и культурных отношений между людьми. Отношений – не искаженных и не затемненных всякого рода привходящими обстоятельствами, соображениями, условностями, которые составляют лишь внешний покров, видимость культуры. Вот почему, несмотря на красоту и логичность выстроенного им в "Моралистах" диалога, Шефтсбери почувствовал его жизненную несостоятельность в современных ему условиях, когда "сама жизнь в такой степени исказила естественность человеческих отношений, что сделала невозможным и естественный ход диалога, беседы между двумя людьми. Сократ, попавший в XVIII век, должен был бы без конца расшаркиваться перед

своим собеседником аристократом, должен был бы с подобострастием перечислять его титулы и т. д." [Шефтсбери А. Эстетические опыты. М., 1975, с. 503 (комментарии)].

Сократ далек от того, чтобы предоставленную ему социальную привилегию на умственный труд воспринять как право мыслить за других, и как характер не имеет ничего общего с образом интеллектуала элитарного склада, возникшего гораздо позднее. Он положил начало традиции, характеризующей классическую философию в целом: лучшие образцы последней есть драгоценный опыт напряженного поиска истины, где нельзя обойтись без спора или, по крайней мере, диалога, без стремления завоевать на свою сторону читателя. И если современный человек понимает, что Платон, Руссо или Лейбниц нужны ему не только как "источники информации", находит в трудах классиков импульс для собственных раздумий, то традиция эта жива и сегодня, продолжает делать доброе дело.

(Тем более странным, заметим в скобках, показалось нам суждение, согласно которому для "классики" характерна "монологическая форма умственной деятельности" и, будучи "по преимуществу мышлением за другого", классическая философия, да и вся культура, якобы насквозь пропитанные "просветительскими и миссионерскими иллюзиями", могли рассчитывать лишь на "сострадательную активность массовой аудитории". В этом смысле "классике", оказывается, противостоит "современность", то есть современная западная литература, где "предполагаемый потребитель произведения принимается в значении соавтора, сотворца, многое строится в расчете на его встречную интуицию, сама смысловая композиция продукта духовного труда подчиняется требованиям "открытого диалога" [Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972, с. 59.]. Нет, к "современности" ото никак нельзя отнести. Достаточно вспомнить, как нынешние философы-позитивисты настойчивы и категоричны в отстаивании, часто даже в навязывании читателю своих моднейших концепций. Вот если на место "современности" поставить имя Канта, то характеристика была бы более справедливой.

И так же, как нет оснований принять Канта в качестве эталона современного философского мышления, никак не подвести под "монологическую форму умственной деятельности" ни сплошные диалоги сочинений Платона, ни "Диалоги" Дж. Бруно, ни "Диалог о двух главнейших системах мира..." Галилея, ни радищевское "О человеке, его смертности и бессмертии", построенное на принципе сознательного противопоставления двух трактовок материалистической и идеалистической, ни "Разговор Д'Аламбера с Дидро" и "Племянник Рамо" Дидро, ни Шеллинга с присущим его уму "состоянием брожения" [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 41, с. 223.], ни споры Н. Г. Чернышевского с "проницательным читателем" в "Что делать?" и гегелевской эстетикой в диссертации. То, что классическая, домарксистская и немарксистская, философия не могла "изменить мир", конечно, верно, но в стремлении и способности "объяснять мир" никто из марксистов ей не отказывал.)

Потребность в диалоге как способе проверки самой жизни и своей способности ее ощутить во всей полноте – это и проблема формирования определенного характера, определенного типа личности. Что значит быть готовым к диалогу?

Продолжая свою мысль в прерванной нами цитате, Гегель не без иронии заметит, что человек даже при самых благоприятных обстоятельствах и самом превосходном образовании может всегда, всю свою жизнь продолжать успешно трудиться над своим интеллектуальным и моральным совершенствованием. Гегель говорит "может", хотя мог бы сказать "должен". Но это "может", так сказать, с подвохом, ибо подразумевает уже достигнутым (в чем и заключена скрытая ирония) определенный уровень личностного развития. Речь идет не об избранных духом и не о высоколобых интеллектуалах, а о каждом человеке. Но о таком, который отчетливо понимает, что "всегда еще может чему-то учиться", никогда не полагая свое совершенствование делом завершенным; который "беспристрастен и к тому же деятелен в многообразных отношениях с другими людьми"; который не стремится освободиться от этих отношений, поняв однажды, что "чем разнообразнее отношения, тем разнообразнее обязанности, и, таким образом, чем проще первые, тем проще и последние..." [Гегель. Работы разных лет. В 2-х т., г. 1, с. 81.].

Сократ – это и определенный, резко очерченный характер, готовый вступить в диалогическое партнерство с любым собеседником, с условием, что разговор будет доведен до конца, не боящийся выслушать любые точки зрения, если они без хитрости и уловок выражают позицию его оппонентов. "Сократовским характером" обладал К. Маркс, блестяще завершивший свой диалог с буржуазной политэкономией, историографией и философией созданием "Капитала" – образца честнейшей полемики и подлинно научного добывания истины. "Сократовский характер" жил в В. И. Ленине, когда он, уверенный в правоте марксизма, смело вступил на "чужую территорию" эмпириокритиков, борясь не с цитатами, а с сущностью проповедуемых ими идей.

По словам К. Маркса, Сократ "не замыкается в себя, он носитель не божеского, а человеческого образа; Сократ оказывается не таинственным, а ясным и светлым, не пророком, а общительным человеком" [Маркс К., Энгельс Ф Соч., т. 40, с. 57.]. В этой емкой характеристике, точнее, даже не в характеристике, которая предполагает перечисление заслуг, достоинств, моральных качеств человека, чтобы стало ясно, о ком идет речь, а в вылепленном словесно пластическом образе передано величие и цельность феноменальной личности. Сократ – "не бог и не герой", он живой, ясный, светлый, общительный... Почти обыденными словами – и это подчеркнуто отрицанием обозначений, созданных, видимо, лишь для того, чтобы живое и живых превращать в легенду ("не пророк", "не таинственный"), – К. Маркс освобождает образ реального Сократа от котурн и маски, естественных на сцене древнегреческого театра и пустых, никчемных на ристалище живой человеческой истории. Великая историческая личность не нуждается в искусственном возвышении, в "ореоле вокруг головы", она значительна и интересна сама по себе.

В отличие от Маркса, Гегель достаточно подробно излагает "биографию" Сократа, получая видимое удовольствие от возможности на столь ярком примере показать, что философы отнюдь не "схимники" и не "кабинетные ученые", далекие от земных дел, забот и страстей, что у настоящего философа общественное и личное, жизненная судьба и отстаиваемые им принципы находятся в единстве, составляют нечто цельное. В юности Сократ был скульптором и, утверждают, добился в этом искусстве ощутимых успехов. Но не резец был его призванием, и, занимаясь ваянием, чтобы обеспечить себе средства к существованию, Сократ отдается изучению философии. Он приобрел славу храброго воина, участвуя в нескольких военных кампаниях, в одной из которых совершил подвиг, особо чтимый древними, – спас от врагов своего ученика, раненого Алкивиада. Сократ занимал различные гражданские должности, проявив качества, первостепенные для общественного деятеля, ответственность, принципиальность, справедливость и, наконец, то, что Гегель называет "безукоризненно благородным характером", имея в виду нечто иное, чем проявляемые человеком моральные достоинства "по обязанности", "из чувства долга". Добродетели, которыми обладал Сократ, были деянием его индивидуальной воли, выработаны им сознательно и потому не могут быть объяснены природной (по-современному – генетической) предрасположенностью или просто выведены из нравов той эпохи [Подробнее об этом см.: Гегель. Эстетика. В 4-х т М., 1973, т. 4, с. 177 – 181].

Не каждому дано проявить себя на поприще искусства. Но каждый может стать автором по крайней мере одного "художественного произведения" создать себя как личность, уникальность которой будет иметь всеобщее, общечеловеческое значение и ценность. Сократ – лишь один из множества примеров, подтверждающих эту истину.

Общительность Сократа представляет собой некую типологию отношений с миром и окружающими людьми.

С кем же, о чем и как ведет свои беседы Сократ?

Сократ и "учителя мудрости"

...Когда ты говоришь неправильно, это не только само по себе скверно, но и душе причиняет зло.

Платон

Поистине, легче говорить, как Аристотель, и жить, как Цезарь, чем говорить и жить, как Сократ. Здесь именно предел трудности и совершенства: никакое искусство ничего сюда не прибавит.

Монтень

Драма Сократа вовсе не исчерпывается внешними трагическими обстоятельствами последних дней его жизни, когда мудрейший из афинян вынужден был выбрать смерть как наиболее достойный выход из положения. Драма назревала давно и изнутри, так что нелепое и легко опровергаемое доводами разума (Сократ убедительно показал это во время процесса) обвинение малоизвестного поэта Мелета было лишь чисто событийным завершением подспудно назревавшего конфликта. Для того чтобы проникнуть в смысл последнего, надо уяснить себе, что такое быть "философом" и что значит "философствовать", ибо далеко не всякий, кто профессионально занимается философией, является философом. Будучи прирожденным философом, мыслителем по призванию и явив собой пример "олицетворенной философии" (К. Маркс), Сократ раздражал и возмущал окружающих именно своим делом.

В своем защитном слове Сократ сам обнажил суть конфликта, которую никто из его обвинителей не рискнул высказать публично. "Дельфийский бог назвал меня мудрейшим только за то, что я знаю, как мало значит моя мудрость!"

За то, что я неустанно сомневался – утром, днем, вечером! И оттого я вел беседы с вами!

Сократ мечтал, что в результате этих бесед вы наконец-то станете различать главное: стыдно заботиться о выгоде и почестях, а о разуме и душе забывать. И я надоедал вам своими беседами и беспокоил вас сомнениями. Я жил среди вас как овод, который все время пристаёт к коню. К красивому, благородному, но уже несколько обленившемуся коню и поэтому особенно нуждающемуся, чтобы хоть кто-то его тревожил. Это опасное занятие – беспокоить тучное животное. Ибо конь, однажды проснувшись, может пришибить ударом хвоста надоедливого овода. Не делайте так, афиняне! Я стар, но еще могу послужить вам. А другого овода вы не скоро найдете. Ведь получаю я за эту работу только одну плату – вашу ненависть! Свидетельством тому моя бедность и сегодняшний суд".

Сократ не уговаривает и не пытается разжалобить афинян, а лишь защищает смысл своего призвания быть философом-гражданином, заботой которого является познание сути происходящего (выяснение того, "как обстоит дело в действительности", скажет платоновский Сократ), а отнюдь не навязывание или внушение своего мнения окружающим, чем с успехом занимались "завзятые спорщики".

Впрочем, некоторые хорошо знали, кого и за что они судят, хотя и не решались высказать это открыто. И среди них кожевник Анит. "Ты мешал всем, – говорит он Сократу перед его смертью. – Умным потому, что многое из того, что приходило в голову тебе, приходило в голову и им. Но они молчали. А если кто-то молчит, ему совсем не нравится, когда говорит другой..."

Ты мешал глупым – они тебя не понимали...

Ты мешал тем, кто не верит, потому что требовал веры... Ты мешал тем, кто верит, потому что их раздражала твоя вера, при которой надо все время проверять сомнением – истинна ли она".

В молодые годы Анит, по его словам, тоже занимался философией, но очень скоро пришел к выводу, что стоящему человеку она нужна лишь до тех пор, пока "он не станет вредить себе излишней мудростью". Поэтому для практического Анита беседы "утоновшего в философии" Сократа не что иное, как "болтовня", не имеющая отношения к серьезным делам и нормальной жизни. Его мнение разделяют многие сограждане, которых раздражает стремление Сократа во всем дойти до истины и его рассуждения о недостижимых (с точки

зрения приземленно мыслящего человека) добродетелях. Позиция Анита не столь уж глупа, как может показаться на первый взгляд.

Далеко не всегда человек стремится к истине.

Иногда он бежит от нее, утешая себя сомнительной формулой, что "счастье в неведении".

Играя на подобной казуистике человеческой психологии, оказывается, можно многое обрести – почет, богатство, даже уважение – и, более того, превратить само бегство от истины в особое "занятие", как это сделал сценический антипод Сократа – Продик. Этот вымышленный персонаж представляет собой собирательный образ влиятельной тогда школы софистов, очень скоро превратившихся в фокусников от философии, умело жонглирующих увертками и парадоксами, чтобы обойти суть дела.

Красивый, благополучный, сытый и довольный Продик с сознанием собственного величия, снисходительно взирает на "чудака" Сократа, мудрость которого всегда казалась ему глупостью, и тем не менее завидует этому чудаку и глупцу. Не странно ли, богатый завидует бедному, красивый уродливому, записавший и издавший свои мысли – тому, кто даже не потрудился этого сделать со своими мыслями, почему-то, однако, известными всем и без того?

"Блистательный" Продик, не открывший ни одной истины, которой бы не знали уже все, но умеющий доказать людям, обладая всего лишь красноречием, что смыслит в вопросах врачевания больше, чем самый знающий из врачей, никак не поймет, почему раздражающий всех своими попреками Сократ пользуется такой славой и известностью. Продик ищет причину в психологии толпы, которая, считает он, "интересуется только непохожими" на нее, и далек от мысли, что причина может лежать ближе, рядом.

Сократ отвечает ему: "...ты живешь один.

Ты – Продик, сам – Продик. А рядом со мной всегда находился некий человек, который меня обличал и мучил. Понимаешь, стоило мне произнести любую истину, которая так ясна нам с тобой, как он тотчас ее опровергал... Я ведь тоже думал, что главное – быть богатым, пользоваться почетом... Но как только я произносил это вслух, он бросался на меня с бранью и приводил тысячу примеров, когда быть богатым...

и пользоваться почетом – было очень стыдно.

И что ужасно, я никогда не мог от него избавиться. Ибо он жил... рядом со мной... в одном доме... даже в одном теле. И это он мучил меня, задавая вопросы, на которые нам с тобой хорошо известны ответы, а ему – нет. И оттого я не сумел прожить жизнь так, как прожил ее ты.

И оттого я здесь (в темнице. – В. Т.), а ты пришел сюда ко мне... Но что же у нас получается, Продик? Ведь это ты должен был открыть мне то, чего не знаю я... А у нас выходит наоборот".

В отличие от Сократа Продик не знал сомнений и рефлексии, он "не огорчал себя мыслями"

и оттого, с иронией замечает Сократ, всегда будет юным, рассудком по крайней мере. Прожить жизнь не размышляя, основывая свои решения и поступки лишь на мнениях других, не утруждая свой разум трудными вопросами бытия, безусловно, и легче и спокойнее, чем мучиться в поисках истины, задаваться бесконечными "почему?". Незнание ведь тоже бывает разным.

Незнание невежды, или любителя "настаивать на излюбленной идее", не то же самое, что незнание активно познающего мир, или понявшего относительность своих познаний. Бывает незнание, писал Монтень, "полное силы и благородства, в мужестве и чести ничем не уступающее знанию, незнание, для постижения которого надо ничуть не меньше знания, чем для права называться знающим" [Монтень М. Опыты, кн. 3, с. 315.]. Таково мудрое "незнание", запечатленное в народных сказках, легендах, мифах, притчах. Таково незнание неученого мужа, готового учиться, не утратившего способность удивляться, и незнание ученого, "знающего", однако не боящегося признать свою неправоту в научном споре. Тех,

кто не знает, можно научить. Нельзя помочь тем, кто не хочет знать. Мудрость – дело наживное. Была бы охота...

Умение философствовать, размышлять в Сократовском понимании не есть привилегия какой-то избранной когорты людей, "торговцев мудростью". Это способность, потенциально заложенная в каждом человеке, ибо каждый должен научиться владеть своим умом, своим духом, чтобы извлекать истину. И к Сократу это умение пришло не сразу и не как дар природы, а только в зрелом возрасте и в результате глубоко личного размышления над изречением эллинской мудрости: "Познай самого себя!" Тяжкий труд познания привел его однажды к осознанию того, как мало он еще, в сущности, знает, хотя знал он намного больше тех, кто кичился своей образованностью. Сократ вывел формулу "ума" и "глупости", до сих пор непревзойденную: "Я знаю, что ничего не знаю, а другие не знают даже этого". Осознание относительности собственных познаний о мире и о самом себе стало с тех давних пор важнейшим мотивом общекультурного развития личности, признаком ее духовной зрелости. Но как убедить в этом Продика и ему подобных?

Не надо думать, что эта беседа Сократа "не касается" наших современников. Разве не просматривается нечто "продиковское" в таком достаточно распространенном явлении, как полуобразованность, особенно заметном на фоне нынешнего расцвета науки и авторитета просвещения? Речь идет не об образовательном цензе (не о том, что "закончил" и какой диплом имеет человек), а об отношении к науке, о способности мыслить самостоятельно, творчески. К сожалению, потребность в истине и в правде, которая была движущим мотивом деятельности Сократа, развитая способность "ищущего мышления", то есть ума, не удовлетворяющегося "готовыми" истинами, свободного от догматизма и своеволия, – все это еще не стало привычной нормой "поведения мысли" каждого образованного человека. Многие живут в блаженном состоянии всеведения и всезнания, своеобразной лености мысли. Ощущение "все знаю", подогреваемое ежедневно впитыванием разнородной информации, огромного потока сведений "обо всем понемножку", которые оседают в памяти без соответствующей обработки мыслью, – оно-то и есть характерный признак современной полуобразованности. В этом случае не качество самостоятельно переработанной информации, органически включенной в систему накопленных знаний, а количество. Лишь внешне, поверхностно усвоенных данных оказывается мерилom умственной развитости, интеллектуальности индивида.

В данной связи представляется спорным ходячее мнение о том, что современная молодежь умнее предыдущих поколений. Этот новоявленный миф строится на подмене отнюдь не тождественных понятий "информированности" и "ума". Вспомним известный тезис Гераклита относительно того, что "многознание не научает быть умным". Современные "дети", бесспорно, информированнее отцов; поражают последних обилием самых разнообразных сведений и неожиданностью задаваемых вопросов. Но из этого вовсе не следует, что они в то же время обязательно и "умнее". Академик физик Е. Велихов замечает: "Школьник сегодня знает много, но общечеловеческая ценность таких знаний пока ничтожно мала. Они – лишь ступенька на пути к настоящей образованности... Стремление переосмыслить известное, приумножить человеческие знания, привнести свой личный вклад в дело познания мира и есть, на мой взгляд, истинная современность, истинная образованность".

Полуобразованность кичлива и опасна в обеих своих крайностях: и в форме "туповатой рассудительности" (Платон), имитирующей процесс мышления, а на самом деле вращающейся в замкнутом кругу застывших представлений и понятий и потому лишаящей разум возможности "заговорить" языком самого исследуемого предмета или явления; и в форме "совершенной греховности" (Фихте), то есть анархического своеволия интеллектуального выскочки, упивающегося авторитарной силой индивидуального опыта познания, способного "сочинять" истину и разучившегося выводить ее из существа дела. Полуобразованность – это определенный принцип поведения мышления, сколько угодно "образованного", но начисто лишенного навыков совместного искания истины,

самоуверенного, несамокритичного и потому всегда категоричного. Неприглядность невежества и глупости "по рождению" не идет ни в какое сравнение с невежеством "образованным", ибо тут, как говорится, дело сделано и вряд ли можно помочь тому, кто уже "набит знаниями".

Он еще и посмеется над тем, кто "знает, что ничего не знает", и – на манер чеховского профессора Серебрякова – поучающе скажет:

"Дело надо делать, господа!" И ему невдомек, что, прежде чем "дело делать", надо бы хорошо попать, усвоить смысл (и не узкопрагматический, а именно всеобщий, человеческий смысл) самого дела и то, как его делать.

Разница между кажущейся и подлинной образованностью начинается в тот момент, когда овладение "готовым" знанием, добытым предшествующими поколениями, перестает быть самоцелью ("ученичеством") и не обладание истиной, а способ ее отыскания, обнаружения становится лейтмотивом процесса познания. Ведь "учиться" (а это не то же самое, что подвергаться процессу обучения) означает не что иное, как мыслить, превращаться в мыслящего человека, движимого неудовлетворенной потребностью познать окружающий мир и самого себя.

Когда сценический Сократ просит Продика назвать хотя бы одну истину, которую тот открыл и которую бы не знали до него, он преследует более серьезную цель, чем просто установить факт невежества или банальности познаний красноречивого оратора. Сократу важно показать, почему такие, как Продик, в лучшем случае способные путем софистических ухищрений рассудка обнажить иллюзорность той или иной истины, совершенно не готовы к тому, чтобы ее открыть и быть небанальными. Причина этого заключена, используя современную терминологию, в догматизме мышления, в начетническом складе ума.

В отличие от Сократа, Продик никогда не раздваивался и не вступал в противоречие с самим собой, ему неведома драма рождающейся мысли, преодоления заблуждений, а стало быть, и радость познания. И не потому, что Продик лишен таланта или чего-то не понимает. Таких, как он, не интересуется существо дела, исследуемого предмета. Они равнодушны к тому, что В. И. Ленин назвал "объективностью диалектики", отметив гегелевскую мысль о том, что "диалектику часто рассматривали как некоторое искусство, как будто она основывается на каком-то субъективном таланте, а не принадлежит к объективности понятия" [См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 204. Цит. по: Гегель. Наука логики. М., 1972, т. 3, с. 296.]. Догматик потому и не способен к мысленному диалогу, что он утратил связь с живой, постоянно движущейся реальностью, которую догматическое мышление схватывает в лучшем случае лишь как "внешнюю объективность".

Обходя суть дела увертками, софистика всячески эксплуатирует идею относительности истины и подчеркнуто, нарочито демонстрирует свое неприятие твердолобого догматизма. Но это тоже догматизм, так сказать, наизнанку, догматизм релятивистского толка... Рассказывают, знаменитые индийские "критики" однажды усомнились в истинности старого представления о том, что мир покоится на слоне. А на чем стоит слон? – спросили они, и когда им ответили, что слон стоит на черепахе, они успокоились. Но даже в том случае, если бы они, подобно любознательным детям, мучающим взрослых своими бесконечными "почему?", продолжали бы допытываться дальше и, скажем, узнали затем, что черепаха тоже на ком-то стоит, истина не стала бы ближе. Ведь успехи познания зависят все-таки не от умения спорить или "добывать" истину, хотя это и важно. Гораздо существеннее то, на какой почве познавательный процесс происходит, как связаны между собой мышление и бытие. "Учителя мудрости", искусные в спорах и логистике, исходили из мира застывших вещей и мира застывших понятий и потому были биты Сократом. Для последнего действительность не только "есть", она еще и "становится", постоянно движется, изменяется, так что истинная сущность любого предмета или явления раскрывается в процессе его познания, то есть мышление и бытие выступают моментами одного и того же реально-исторического диалектического процесса.

Разум дай человеку для того, чтобы проникать в суть вещей и в смысл событий, скрытых чаще всего за "корой" явлений. К сожалению, заложенное в природе человеческого мышления стремление во всем "дойти до самой сути" реализуется в обыденной практике не так часто, как самонадеянно полагают многие из нас. Это относится не только к сложным – "мировым", "вечным" вопросам бытия, но и к повседневной жизни, к бытующим представлениям ("даже поэты без конца твердят, что мы ничего не слышим и не видим точно" [Платон. Соч. В 3-х т. М., 1970, т. 2, с. 23.]). Не отгораживаясь от "мирской суеты" и делая предметом своего заинтересованного внимания весь окружающий мир, философия преследует благороднейшую цель – объяснить мир, найти истину, научив людей не просто "глазеть", а "видеть".

Истина же, по Сократу, открывается людям лишь тогда, когда они сходятся в общем признании чего-то, когда объективность выступает как "духовная всеобщность" (на этот момент В. И. Ленин обратил особое внимание [Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 247, 248.]), что и придает процессу познания подлинно человеческий, "общительный" характер, делает его актом культуры.

Собственно, с потребности осмыслить, осознать свою духовную связь и всеобщность с миром и начинается рефлексия как таковая. Тот, кто склонен порой совсем некстати называть "философствованием" привычку, манеру рассуждать ни о чем "с ученым видом знатока" и на этом основании пренебрежительно относиться к философии вообще, видимо, не знает, что обижает, оставляет в накладе не философию, а самого себя. Философия нужна каждому лишь постольку, поскольку ни один человек не может обойтись без системы идей и представлений, выражающих его отношение к миру и мира к нему как личности. Философия, как известно, имеет дело с "предельными основаниями" мировоззрения, то есть с фундаментальными характеристиками человеческого бытия. Такова специфика собственно философской рефлексии.

И поэтому "если человек чувствует хоть сколько-нибудь свое родство с человечеством и хоть сколько-нибудь сознает себя духом в духе, – он не может быть чужд рефлексии. Исключения остаются только или за натурами чисто практическими, или за людьми мелкими и ничтожными, которые чужды интересам духа и которых жизнь – апатическая дремота" [Белинский В. Г. Собр. соч. В 3-х т. М., 1948, т. 1, с. 614.].

Охотно беседуя с любым человеком, будь он политиком, поэтом, ремесленником или просто отцом семейства, Сократ при обсуждении самых различных вопросов государственной, общественной и частной жизни превращает процесс добывания истины в раскрытие внутреннего мира человека, так что собеседование становится духовным испытанием его участников, требующим напряжения не только интеллектуальных, но и нравственных сил. Будучи особым (духовным!) способом фиксации и закрепления общественной связи, мысль является для человека "окном", через которое он вбирает в себя мир.

Своими беседами, в которых получала раскрытие выдвинутая им формула ("Я знаю, что ничего не знаю"), Сократ подводил собеседников к осознанию того, что так называемый "здравый человеческий рассудок", основывающийся на чувственной очевидности и привычных представлениях и высказываниях, дает лишь мнимое знание – знание "последних слов", "окончательных истин". Подлинное же, научное, теоретическое знание начинается с исследования предпосылок, которые "здравому смыслу" всегда кажутся известными. Отметив это именно в связи с Сократом, Гегель пишет:

"Когда, например, в новейшее время спорят о вере и разуме как о чем-то интересующем и занимающем наш дух, то каждый делает вид, будто знает, что такое разум и вера, и считается невоспитанностью требование указать, что же это такое, ибо и разум и вера предполагаются известными" [Гегель. Эстетика. В 4-х т., т. 4, с. 182.]. И напрасно участники такого спора удивляются тому, что они никого и ни в чем не убедили, так и разойдясь "ни с чем".

Это вполне закономерный результат общения, основой которого являются принципы

"здорового смысла". Так как, по словам Гегеля, "именно объяснение того, что предполагается известным, по не является таковым, только это и делает возможным соглашение и взаимное понимание" [Там же].

И совсем плохо, когда логике "здорового смысла" начинает поддаваться "светлая голова", как называл науку Кант [Кант И. Соч. В 6-ти т. М., 1966, т. 6, с. 371.]. Это выражается, в частности, в использовании серьезных научных понятий в том их виде, какой они приняли в повседневном сознании, то есть в их односторонности и неистинности.

Поясним это на примере. Нередко, читая работу какого-нибудь современного автора, посвященную духовному миру личности, убеждаешься, что речь идет всего-навсего о "культурном работнике", о значении общекультурной подготовки человека в повышении профессионального мастерства, для роста производительности труда и т. д. Подмена понятия "личность" понятием "работник" (а эти понятия далеко не однозначны, хотя и взаимосвязаны) приводит к обеднению требований к собственно личностному уровню развития человека. В научно-популярной литературе о личности в социалистическом обществе часто отсутствует анализ именно "предпосылок" зрелости гражданского самосознания, актуально выраженного творческого начала в различных сферах жизнедеятельности, развитого чувства собственного достоинства и т. д., характеризующих сложную духовную структуру личности социалистического типа.

Подобный подход, ущемляя содержание серьезного научного понятия, свидетельствует не только о недостатке культуры мысли пишущих на эту тему. Он как бы заранее "освобождает" от необходимости рассматривать и исследовать наиболее сложные стороны и моменты в реальном процессе формирования социалистической личности.

В этой связи обратим внимание на некоторые "формулы", прочно осевшие в обыденном сознании и не имеющие ничего общего с марксистско-ленинской концепцией личности, с социалистическим принципом взаимоотношений человека и общества. Среди них "формула"-тезис:

"Чего вы от меня хотите? Я человек маленький". И употребляют ее нередко не "плохие" производственники, а честные труженики. И делают это не из скромности, а чаще всего для того, чтобы спясть с себя личную ответственность за происходящее "здесь" или "рядом". А вот еще одна "формула", которую порой применяют уже руководящие работники, причем вполне образованные, "культурные", в беседе с недовольным или провинившимся подчиненным:

"А у пас, знаете ли, незаменимых работников нет". Может быть, мерилom "хорошего" трудового коллектива в представлении таких руководителей выступает возможность абсолютной "взаимозаменяемости" людей? В таком случае уместно напомнить им иную "формулу" личности, сформулированную поэтом Г. Гейне: каждый человек есть "целый мир, рождающийся и умирающий вместе с ним..." [Гейне Г. Собр. соч. В 10-ти т. М., 1957, т. 4, с. 224.] Стоит ли касаться, могут сказать нам, столь прозаических вопросов, тем более обращая их к "серьезной" науке? Мы уверены – ответ должен быть утвердительным. И первый, кто доказал на деле, что этими вопросами стоит заниматься, и заниматься именно в философском плане, был как раз Сократ. С него, последовательно применившего принцип "познай самого себя" в исследовании явлений, событий, поступков, начинается целая традиция такого "философствования", где центром теоретического мироощущения неизменно остается человек. Суть этой традиции позднее хорошо передаст Фихте в следующих словах: "Наша философия есть история нашего сердца и жизни, и, какими мы находим себя самих, такими мы мыслим человека вообще и его назначение" [Фихте. Назначение человека. СПб., 1905, с. 110.].

Не снимая противоположности, обусловленной материалистическим или идеалистическим решением основного вопроса философии, эта традиция служит надежным противовесом против любых попыток "обесчеловечивания" самой философии, ныне наглядно, демонстративно выступающей в форме сциентизма (известны попытки дегуманизации даже марксистского учения, сведения его содержания и сущности к

"экономическому детерминизму"). В неподдельном интересе к самым разнообразным нуждам и потребностям человеческого существования, в нетерпимости к любым проявлениям умственного высокомерия и щегольства – отличительная черта сократовского образа жизни и образа мышления. Как писал Монтень, можно представить Сократа на месте Александра Македонского, но последнего на месте Сократа – невозможно. Ибо один научился лишь "подчинять мир своей власти", а Сократ "умеет жить, как подобает людям, то есть в соответствии с предписаниями природы, а для этого требуются более обширные, более глубокие и более полезные знания. Ценность души определяется не способностью высоко возноситься, но способностью быть упорядоченной всегда и во всем" [Монтень М. Опыты, кн. 3, с. 33.].

"Я не открывал законов бытия, как другие философы. Я только исследовал поведение людей. Я пытался разобраться, как надо вести себя в тех или иных случаях", – говорит сценический Сократ, обращаясь к ученикам. Назначение философии в сократовском понимании в том и состоит, чтобы научить людей, как следует жить, ибо жить по-человечески – это искусство, труднейшее умение поступать одновременно целесообразно и нравственно. Чтобы жить нравственно, надо знать природу добра и зла, иметь понятия о долге, доблести, справедливости.

Вопрос о сущности и функции знания выступает у Сократа и как вопрос этический: знание и нравственное поведение человека имеют общую основу, представляются изначально органически взаимосвязанными. Провозглашая примат разума, Сократ ставит добродетель в полную зависимость от знания, мудрости. Но что такое истинное знание и какое знание можно назвать "мудростью"?

Сократ и ученики

...Мне кажется, всякий, кто в здравом уме, всегда стремится быть подле того, кто лучше его самого.

Платон

На первый взгляд содержание этического рационализма Сократа – а именно так принято издавна определять смысл его "моральной философии" – уяснить и передать нетрудно: человек по своей природе добр (нравствен), если же он поступает безнравственно, то причиной его морального несовершенства является недостаток "разумения", этического знания. Во всех случаях аморального поведения человек оказывается, таким образом, жертвой собственного неведения или невежества. Казалось бы, ключ к пониманию философской позиции Сократа, столь раздражавшей его современников, найден. Но не будем торопиться. Если вникнуть в существо этических размышлений Сократа, все обстоит гораздо сложнее, хитрее, капризнее.

В одной из сцен пьесы уже приговоренный и ждущий своего смертного часа Сократ делает весьма неожиданное признание, способное смутить всякого, кто мало-мальски знаком с его философией. Гордый и непреклонный в своих убеждениях, он "вдруг" ощутил прелесть жизни и, испытывая радость от каждого лишнего прожитого дня, признается в том, что, казалось бы, начисто перечеркивает сложившееся представление о Сократе как беспощадном аналитике и последовательном рационалисте от этики. Это признание вызывает недоумение и чувство откровенного разочарования у одного из его учеников.

"...Раньше я был горд, уважаем, здоров.

У меня были дети, дом, жена. Л вся моя нищета была попросту выдумка, я в нее играл: ведь я мог всегда заработать много, если бы захотел. Оказывается, нужно было потерять все:

дом, детей, семью, здоровье, стать беззащитным перед смертью, как затравленный зверь, нужно было, чтобы сознание погрузилось во тьму и проснулось утром вместе с солнцем; нужно было, чтобы я лежал, бессильный, в поту и во мне уже ничего не было, кроме благодарной радости – жить, жить... – все это нужно было, чтобы я вдруг понял... Я

часто говорил, что зло – это отсутствие просвещения и что все в жизни можно исследовать разумом. Это не так.

Я понял в тюрьме то, что не смог додумать...

Любовь... Любить всех. Понять, что другой – это ты... И любить его... Если есть в тебе это, тогда разум сможет подсказать истину... И я никогда не был счастлив так, как в тот миг, когда почувствовал эту любовь в себе. И оттого мне так хочется жить сейчас. И немало из того, что я утверждал прежде, перестало мне казаться сейчас истиной..."

Как будто это говорит уже не Сократ, а будущий христианин, на место знания поставивший веру и провозгласивший примат нравственности. Или, иначе, устами Сократа говорит современный автор, художник, которому известны многочисленные факты послесофократовской истории, позволяющие увидеть, какие сложные и конфликтные взаимоотношения возникнут между знанием и нравственностью, заставляя мучиться над их разрешением по сей день. Не следует ли в этом случае, даже учитывая право художника на домысел и вымысел, упрекнуть его в "охристианивании" Сократа, в "насилии" над исторической правдой? Сделать это не позволяют следующие соображения.

Претензии христианства на понятие добра сильно преувеличены, и не религии принадлежит приоритет в утверждении его значимости и ценности. Нельзя не согласиться с Л. Фейербахом, настаивавшим на том, что идею добра философия исторически, задолго до христианской эры, включила в круг своего рассмотрения, сделав это вполне самостоятельно и собственными средствами [Фейербах Л. История философии. В 3-х т. М., 1967, т. 2, с. 261.]. Выдвинув на первый план не "отдельное", а "всеобщее" сознание, Сократ понимает его как сознание истинного и доброго в единстве (будущих христиан подобный "союз" не устраивал, а потому и не интересовал).

Если не путать сократовское понимание разума с мнимым рационализмом, апеллирующим к модной "научности" и подменяющим разум рассудочностью, что стало ныне распространенным явлением, внутренняя, кровная связь разума и добра в его философии очевидна. Связь эта настолько крепкая и органичная, что разум действительно "сможет подсказать истину" только тогда, когда он опирается на добро.

Иное дело – разум, который настолько оторвался от своего естественного союзника или партнера, что состояние "самовозвышающего обмана" рассматривает как признак собственного всемогущества и всемогущества. Такому разуму добро, разумеется, ничего уже не "подскажет".

Сократовское понимание разума вполне согласуется с марксовым определением его как той универсальной независимости мысли, "которая относится ко всякой вещи так, как того требует сущность самой вещи" [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 7.]. И стало быть, сила разума заключена не в сознании (тем более – не во "мнениях"), а в объективной всеобщности, следовать которой и значит быть разумным.

Понятый так разум становится у Сократа универсальным принципом самосознания, источником энергии последнего. Его формула "познай самого себя" помимо собственно познавательного значения имеет и нравственную сторону, ибо признает за субъектом свободу поступать согласно своему разумению и убеждению. То, что "открылось" впервые Сократу, позднее развил Аристотель, раскрыв саму суть специфики нравственности: моральная деятельность предполагает не только совершение требуемых поступков, но и сознательно мотивированное отношение к ним; не только достижение искомого результата, но и исполнение долга, подчинение общему принципу безотносительно к частноцелесообразному соображению полезности. Согласно Аристотелю, "самый лучший человек не тот, кто поступает сообразно с добродетелью по отношению к себе, а тот, кто поступает так по отношению к другим, а это – трудное дело" [Аристотель. Этика. СПб., 1908, с. 84 – 85.].

Для Сократа разумное поведение есть синоним действительно человеческого поведения.

Рассматривая нравственность, добродетель как некую установку разума, Сократ

противопоставляет гедонистическому принципу "жить в согласии с природой" другой принцип – человек должен жить в согласии с собственной, то есть общественной, природой. Поэтому, говоря словами Гегеля, Сократ за "воцарение морали", когда "каждый должен сам заботиться о своей нравственности" [Гегель. Соч. М., 1932, т. 10, с. 55.], то есть он за мораль гражданскую. Все общепринятое и общепризнанное оценивается в моральном отношении с точки зрения "подобающего человеку" содержания.

Поскольку разум способен управлять волей, овладеть страстями и инстинктами, моральность (разумность, мудрость) определяется степенью возвышения личности над данным от рождения "природным" началом.

Разумеется, в реальной жизненной практике людей мораль вынуждена считаться с многообразием человеческих устремлений, желаний, потребностей (в силу этого благо может измеряться пользой или удовлетворением), но это вовсе не оправдывает этический релятивизм, который проповедовали софисты. Именно Сократу принадлежит мысль о том, что все частные цели, интересы и поступки людей, живущих в обществе и обществом, должны подчиняться общей и высшей цели, которая и есть высшее благо.

Сократовская мораль не знает разлада с нравственным началом жизни и потому адекватно выражает ее человеческую сущность.

Время типичного для современного буржуазного общества конфликта между "нравственным" и "моральным", когда, чтобы поступать нравственно (по велению собственной совести, согласно своим убеждениям и вере), надо то и дело переступать и нарушать официально принятые моральные нормы, а следование последним нередко вынуждает идти на сделку с собственной совестью, – такое время еще не пришло. Для Сократа знание добродетели и нравственное действие неотделимы, а быть разумным в своем поведении – значит и поступать общественно (и, напротив, подлинно общественным можно признать лишь разумное поведение). Утверждая необходимость морали как общесоциального регулятора поведения людей, Сократ предвидит возможность (а на примере собственной судьбы – и реальность) конфликта между обществом и личностью. И логика его моральной философии подводит к выводу: человек должен обратиться внутрь самого себя и там искать основание для выбора линии поведения. А это означает признание личностного начала нравственной жизнедеятельности, предполагающего сознательное и ответственное поведение индивида в обществе. "Личность, обладающая высокоразвитым нравственным сознанием, становится способной не только безусловно следовать велениям и понуждениям извне, по и в той или иной степени самостоятельно осваивать общественные императивы, вырабатывать для себя нравственную программу действий, определенным образом оценивать и уяснять смысл действующих в обществе нормативов" [Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1974, с. 27].

С нравственной точки зрения признаком личностного развития человека выступает его способность поступать по внутреннему убеждению в самых сложных житейских ситуациях, не перелagать ответственность на других, не полагаться слепо на обстоятельства и не просто "считаться" с обстоятельствами, а и противостоять им, вмешиваться в ход событий, проявляя свою волю, свой характер. Надо ли объяснять, как поверхностно и малопродуктивно представлять мораль чем-то вроде свода "готовых правил", годных на все случаи жизни?

Кое-что существенное диктуется самим человеком, повелевая ему в любой ситуации поступать морально, "по совести".

Совесть есть категория нравственная и, стало быть, социальная, она не предзаложена в человеке от рождения и не покоится в генотипе человека, как пытаются ныне доказать некоторые ученые авторы, а пробуждается и формируется в процессе общественного и индивидуального развития личности. Жить совестливо, соизмеряя свои индивидуальные потребности, желания и хотения с тем, что вменяется чувством долга, – значит поступать ответственно, сознательно, мотивированно, то есть личностно в самом широком смысле этого слова.

Разговор об этой важной стороне нравственной жизни вновь побуждает нас обратиться

к искусству – на этот раз к искусству кино, а именно к фильму "Восхождение" (экранизация повести В. Быкова "Сотников", осуществленная режиссером Л. Шепитько), в котором интересующая нас проблема морального потенциала личности поставлена предельно остро и общественно значимо.

Острая, "пограничная" ситуация, в которой очутились центральные персонажи фильма – Сотников и Рыбак, исключительна и по своим обстоятельствам, и по характеру предъявляемого им выбора, где ставка жизнь. А по сути своей она узнаваема для многих, ибо испытание морального потенциала – явление каждодневное, обычное для любой личности, живущей более или менее напряженной духовной жизнью.

Ведь часто возникают ситуации, когда человек оказывается один на один с самим собой, когда помощи ждать не от кого и неоткуда, когда моральную опору приходится искать не вовне, а в самом себе. И если этой опоры нет, или, скажем иначе, моральный потенциал личности "на нуле", то никакого чуда героизма, мужества или просто нравственно безупречного поступка не произойдет, так как они всегда есть проявление сознания, воли и характера личности.

Именно в подобных ситуациях раскрывается "до конца" нравственный потенциал человека, как это случилось с Сотниковым и Рыбаком. Товарищи по отряду не знали, что много раз ходивший с ними в атаки Рыбак, способный быть храбрым и даже отчаянно храбрым "вместе со всеми", может стать предателем и трусом. Теперь же он, прежде удачливый и слывший храбрецом, вдруг испытывает жутчайшее отрезвление от иллюзий по поводу собственной личности.

Так где же "прятались" эти иллюзии, представления Рыбака о самом себе, прежде чем они обнаружили столь неожиданно, непредвиденно и трагически в образе собственного поступка, ужасность и непоправимость которого он в конце концов сознает, но ничего "поделать с собой" не может? Причина в том, что в острой ситуации Рыбак обнаружил внутри себя духовную пустоту, то есть отсутствие какой-либо общественно значимой связи с миром и другими людьми. И он мечется, суетится, цепляется за любую возможность остаться в живых потому, что ему просто не на что опереться, когда он остался наедине с собой.

Сотников же, наоборот, ощущает и осознает внутри самого себя то, что определенным образом связывает его с другими людьми – друзьями и врагами, единомышленниками и противниками, – и то, что повелевает поступать в согласии с собственной совестью, исключая любые компромиссы.

Мораль, как давно замечено, руководствуется принципом "должен – и потому могу", а не "могу – и потому должен". Но моральный принцип реализуется лишь тогда, когда он стал деятельной совестью, внутренним убеждением и нравственным чувством личности. Иначе говоря, когда требование "должен" для человека не есть нечто навязанное извне, а результат собственного выбора, и пренебречь им или отказаться от него значит отказаться от самого себя, от своей индивидуальности. А индивидуальность истинная (не мнимая и не "дурная", как метко определил Гегель) состоит вовсе не в том, чтобы выпячивать свою "особенность" или "бросаться в глаза" по пустякам, но в том, чтобы в любом акте своей жизнедеятельности научиться поступать по совести. Совестьливо жить и поступать, глубоко лично осознавая свои обязанности и долг по отношению к обществу, – в этом и проявляется нравственное самосознание человека, выстраданное всей предшествующей жизнью отношение к самому себе как существу подлинно общественному, остро чувствующему связь своего поступка с интересами и благом других людей.

И здесь мы подошли к мысли-выводу, что сам собою напрашивается в ходе раздумья над рассказанной фильмом "Восхождение" историей и, кстати, лишний раз подтверждает глубокую связь моральных проблем с социальными.

Велики значение и роль коллектива в формировании и воспитании личности. Коллектив социалистического типа есть основная ячейка общества, на базе которой формируются и развиваются отношения сотрудничества, взаимопомощи и взаимной

солидарности, вырабатывается подлинно коллективистская психология советских людей.

Но коллектив в социалистическом смысле – это не просто конгломерат людей, объединенных общностью производственных целей и выполняемых ими социальных функций, "ролей". В таком случае сельская община, где все – от работы до бытовых привычек и обрядов – регулировалось "миром" и решалось "на миру", может быть легко признана образцовым коллективом (рождение, свадьба, похороны, соблюдение традиций и т. п. – ничто не оставалось без внимания связанных узами "личной зависимости" общинников-односельчан). Социалистический коллектив, в отличие от всех предшествующих форм (используем определение К. Маркса) "мнимой", "лживой" коллективности, образует такую общественную связь людей, на основе которой произрастает свободная индивидуальность, то есть личность, обладающая развитым чувством ответственности и сознанием собственного достоинства. Неповторимость и уникальность такой индивидуальности выражается не в капризах "натуры", мало кого интересующих и волнующих, а в социально значимых, духовно и морально достойных поступках и мотивах поведения. Воспитанный в духе социалистического коллективизма человек способен на самодеятельное, инициативное и ответственное поведение в любых, самых неожиданных ситуациях. И потому сила любого коллектива – трудового, бытового или военного – во многом зависит от "самодеятельных" возможностей каждого его члена. И не следует облегчать реальное положение человека всевозможными "костылями" внешней поддержки, сея иллюзии насчет того, что всегда найдутся "добрый дядя" или "добрая тетя", которые примут за него решение и возьмут на себя ответственность за последствия его же поступков.

Пока человек в своей нравственной практике поступает скорее по логике общепринятого и здравого смысла, чем должного, он находится еще вне отношений морали. Он нравствен в рамках существующих обычаев и традиций, в которых момент выбора отсутствует. В том-то и заключается "хитрость" морали, что она предполагает не простое следование общепринятым нормам поведения, а развитую способность человека критически относиться к окружающему и к своим собственным действиям. Вполне считаясь с властной силой обстоятельств и не донкихотствуя по пустякам и без особой нужды, такие, как Сотников, сильны своей внутренней, духовной, нравственной свободой, проявляющейся и тогда, когда им приходится поступать не только по необходимости или под давлением чисто внешних зависимостей, то есть своей способностью возвышаться над ними человечески, лично.

Казалось бы, самым простым случаем движения нравственного сознания (простым в теории, но не на практике, где для этого нужна сила воли) является случай, когда оно не удовлетворяется предписаниями здравого смысла и ходячей морали. Но такова побудительная почва для свершения "исключительных" поступков, которые становятся, по словам В. И. Ленина, "началом переворота" в сознании массы людей, ибо отдельные нравственные действия личности играют роль позитивного примера для всех остальных [Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 39, с. 5.]. Как существо нравственное, человек постоянно стремится выйти за пределы "системы всеобщей полезности" и делает руководством к действию высокое, правомерное само по себе [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 386 – 387.], то есть бескорыстные и возвышенные мотивы деятельности.

В связи со всем этим возникает вопрос: насколько оправдан и продуктивен в практике общественного воспитания механический перенос характеристик общества в целом на отдельную личность? Подобная методология понимания взаимосвязи индивида и среды, общества и личности порождает поверхностные представления о месте и роли отдельного человека в истории, ориентирует на поиски облегченных решений в процессе формирования и воспитания личности социалистического типа. Что личность со всем своим неповторимым духовным миром является единичным, индивидуальным выражением господствующих в обществе социальных отношений – это азбучная истина марксизма. Но это верно лишь "в конечном счете", "в результате", что так убедительно показано на примере судеб Сотникова и Рыбака. При попытке же проникнуть в лабораторию появления того или иного

"результата" – а именно это составляет основную трудность в практике общественного воспитания – любые общие характеристики могут служить лишь отправным пунктом анализа. Ведь заданные и формируемые обществом свойства, качества, характеристики в каждой индивидуальной судьбе должны пройти "через" самого человека. Для отдельной личности они не заданы заранее и не являются чем-то "готовым", а вырабатываются ею самую в процессе своего общественного и индивидуального развития.

Размышления о "моральной философии" Сократа побуждают остановиться еще на одном ее аспекте, приобретаем современном звучание в связи с явлением, которое не может не волновать нас сегодня.

Такие, как Продик или Анит, не могли простить Сократу не только его "премудрости".

Их раздражала также умеренность великого философа в потреблении, известное равнодушие его к материальному достатку. Кажется, "мелочи быта", всего лишь каприз, причуда характера, но и в этом проступала суть его жизненной позиции. Убеждая сограждан следовать только необходимому, Сократ боролся с идеалом тривиального благополучия софистов, заботившихся об удовлетворении не общественно развитых, а сугубо личных (и потому произвольных) потребностей. То, что на современном языке именуется "потребительством" и "вещизмом", порождает и поощряет на практике этическую беспринципность, ибо, попав в лапы подобной психологии, человек перестает различать цель и средства своей жизнедеятельности, то и дело меняет их местами, подменяет, превращая средства в цель, либо живя одними лишь средствами. Ведь человек ест, пьет, одевается, устраивает себе жилище и т. п. совсем не для того, чтобы получать от этого удовольствия или удовлетворить свое стремление к счастью. (Ту же мысль можно выразить резче: человек рождается не для того, чтобы есть, пить, одеваться, устраивать свое жилище и т. д. Для чего же? – вот в чем вопрос.) Такая установка и была бы потребительством, так как, согласно сократовскому пониманию, все это есть отнюдь не жизненная цель, а лишь средства поддержания жизни. И ощущение сытости, не дающее человеку счастья, возникает не потому, что человек имеет все необходимое или даже что-то сверх того, чтобы жить нормальной жизнью, а потому, что, кроме этого, он ничего не хочет и не имеет. По этой – и ни по какой другой – причине сытость часто ассоциируется со скукой, разочарованием, пессимизмом и другими атрибутами духовно бедного, ограниченного существования. Тех, кто поддается искусству потребительства и участвует в "погоне за вещами", можно охарактеризовать с помощью остроумного сравнения Лессинга: "Если хромые бегают на призы, то тот, кто первый из них прибежит к цели, все-таки остается хромым" [Лессинг Г. Гамбургская драматургия. М. – Л.. 1936 с. 32.].

Сократ совсем не аскет, и ему "ничто человеческое не чуждо". Но он обходится малым и самым необходимым там, где другие затрачивают массу сил и энергии, чтобы иметь в своем распоряжении многое, то есть и в данном отношении ведет себя не как все. Кант образно передал это следующими словами: "...зрелый, обладающий опытом разум, ставший мудростью, устами Сократа среди ярмарки всевозможных товаров радостно восклицает: сколько [здесь] ненужных мне вещей!" [Кант И. Соч. В 6-ти т. М., 1964, т. 2, с. 350.] И это не демонстрация скромности запросов, не проявление скудости потребностей или бедности желаний.

Есть все основания предположить, что Сократ обладал развитой гаммой потребностей, знал цену вещам и удовольствиям. Но, для того чтобы сделать разумный выбор, человек, по логике Сократа, должен прежде всего знать то, без чего можно вполне обойтись. Кант уточняет:

"Есть различие между тем, кто мало в чем-нибудь нуждается потому, что ему мало чего недостает, и тем, кто мало в чем-нибудь нуждается потому, что может обойтись без многого" [Там же, с. 216.].

Эту тему развил и конкретизировал в своих воспоминаниях об А. Эйнштейне знавший его многие годы польский физик Л. Иифельд. Неприязательность житейских запросов знаменитого автора теории относительности Иифельд объяснял стремлением максимально

освободиться от повседневности, от гнета всевозможных мелочей и условностей, мешающих сосредоточиться на главном. "Ведь мы – рабы миллиона вещей, и наша рабская зависимость все возрастает. Мы – рабы ванн, самопишущих ручек, автоматических зажигалок, телефонов, радио и т. д. Эйнштейн старался свести эту зависимость к самому жесткому минимуму... Обувь, брюки, рубашка и пиджак обязательны. Дальнейшее сокращение было бы затруднительно" [Успехи физических наук. М., 1956, 59, вып. 1, с. 158.]. В этой связи автор книги "Эйнштейн. Жизнь, смерть, бессмертие"

Б. Г. Кузнецов приводит примечательное суждение М. Горького [Кузнецов В. Г. Эйнштейн. Жизнь, смерть, бессмертие. М., 1979, с. 256.]. В рассказе "Кирилка" есть сцена, где человек безуспешно борется с полкой, которую отворачивает ветер. "...А я, глядя на него, думал о том, как много человек тратит энергии на борьбу с мелочами. Если бы нас не одолевали гнусные черви мелких будничных зол, – мы легко раздавили бы страшных змей наших несчастий" [Горький М. Собр. соч. В 30-ти т. М., 1950, т. 3, с. 436].

Дело, конечно, не в вещах самих по себе, а в отношении человека к ним. В своем радостном восклицании по поводу существования множества вещей, которые ему просто не нужны, Сократ имеет в виду не вещи, полезность и нужность которых нетрудно обосновать. О чем же идет речь?

Много веков спустя после Сократа суть проблемы остро и точно обозначил А. Блок: "Нет в нем (в человеке. – В.Т.) достоинства, грош ему цена, если душа его, созданная для волнения и радости, так же сыта и тупа, как тело" [Блок А. Собр. соч. В 8-ми т. М. – Л., 1962 т. 6 с. 382.].

Как только "разумные", а проще – самые необходимые, потребности человека удовлетворены, вопрос о человечности или бесчеловечности его бытия переносится в сферу духа. Такое измерение качества жизни личности ничего идеалистического в себе не содержит. И Блок совершенно прав, когда настаивает: "Человек сохраняет свое достоинство тогда, когда душа его напряжена и взволнована. Человеку надо быть беспокойным и требовательным к себе самому и к окружающим" [Там же, с. 381].

Обсуждая проблему "человек и вещи", ныне нередко ополчаются на вещи, представляя их чуть ли не "исчадием зла" и причиной появления уродств морального порядка (рецидивы "вещизма", потребительской психологии и т. п.), вместо того чтобы всерьез задуматься над нравственной, духовной подготовленностью самого человека "по-человечески" наладить свои отношения с миром материальных благ и ценностей. Борются с "призраками", стреляют по "ложным мишеням", а между тем существенная сторона этой реальной проблемы – фактическое состояние нравственной культуры многих людей, оказавшихся неспособными решить дихотомию материального и духовного в интересах развития собственной личности, – отодвигается в тень. Почему на "ярмарке" всевозможных вещей (которых, заметим, могло бы быть и числом поболее и качеством получше!) одни ведут себя "по-сократовски" – мудро и человечно, а другие – нет, оказываясь пленниками потребления? Это вопрос о моральности и культуре личности, готовой к "разумному" выбору и поступку в любой, пусть в самой запутанной и искушающей все твои желания, ситуации. И эта готовность формируется отнюдь не просвещением, которое "делает человека умнее, но не делает его лучше" [Гегель. Работы разных лет. В 2-х т., т. 1, с. 58.]. Она является плодом всего комплекса воспитательных усилий общества, усвоенных не только рассудком, но вошедших в плоть и кровь человека, ставших "органическим телом" личности. Сократовская мораль, покоящаяся на твердых "всеобщих" основаниях, проявляет свою реальную силу именно тогда, когда она становится поступком, деянием, то есть творением индивидуальной воли человека.

Какой силой обладает мораль, когда она становится убеждением, привычной нормой поведения, говорит и пример самого Сократа, отказывающегося от побега, подготовленного ему учениками. Он обосновывает свое решение подчиниться приговору ссылкой на то, что в ином случае поступил бы несправедливо, нарушив те самые афинские законы, которые до сих пор устраивали его. В платоновском диалоге "Протагор" Сократ, находясь в темнице, говорит, что лучше претерпеть несправедливость, чем несправедливо поступить (в диалогах

"Критон" и "Горгий" Платон разовьет обсуждение этого поправившегося ему тезиса). Скрыться, бежать в другой город, к врагам, ответить своему отечеству злом на зло равноценно, по Сократу, отказу от провозглашенных им самим принципов, от своих убеждений. "Мне очень хочется жить".

Но тебе будет стыдно, – говорит он ученику, – если твой собеседник Сократ предаст свои убеждения ради жизни".

Но не впадает ли Сократ в противоречие с собственными принципами, с одной стороны, признаваясь в том, как хочется ему жить, а с другой доказывая невозможность принять любое иное решение, кроме как согласиться с приговором суда? Нет, не впадает. Сократ не исключает того, что общественный закон может стать предметом рефлексии разумного индивида, быть принятым или отвергнутым им в зависимости от того, признается ли он истинным. Но коль скоро социальное установление или моральная норма приняты твоим разумом как истинные и становятся твоим личным императивом, твоим убеждением, ты не можешь отказаться от них, не отказавшись от самого себя. Сократ отнюдь не ригорист, ставящий принципы выше самой жизни. Он подлинный мудрец, ибо не просто мудро мыслит, но и стремится мудро устроить свою жизнь, практически воплотит), идеал мудреца. В том-то и состоит пафос созданной Сократом "моральной философии", что нужно на деле, в своем жизненном поведении обосновать и практически подтвердить нерасторжимое единство знания и нравственности, общественного и личного. Сократ далек от абсолютизации знания в его гносеологическом смысле. Разумное поведение – это знание, ставшее сознанием, развитой способностью поступать по-человечески, то есть общественно. Развитая способность понять другого человека, увидеть себя в другом и научиться жить с другими людьми стал образом жизни Сократа, лично практикуемой линией поведения.

После Сократа были Ж.Ж. Руссо и Лев Толстой, с ригористской непреклонностью отмечавшие "моральный регресс" цивилизации, особенно заметный на фоне успехов науки и просвещения. И нам, живущим в иное время и иных условиях, поставивших целью сделать реальностью прозрачные и разумные отношения людей между собой и природой [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 90.], тоже приходится по-своему сталкиваться с поистине вечной проблемой, ставшей личной драмой Сократа.

Конфликты знания и сознания, образование и нравственности, наблюдаемые в реальной практике, заставляют отбросить привычные представления о том, что прогресс науки, образованности автоматически ведет к росту сознательности, сопровождается прогрессом моральным. Увы, нередко образованность причудливо совмещается и соседствует с нравственной неразвитостью, моральной глухотой и беспринципностью. Так что вопросы, мучившие Сократа: "Что стоит за поступком?", "На чем зиждется морально доброе поведение?", "Как совместить следование идеалам с достижением конкретных практических целей?" – и сегодня сохраняют свою остроту и жизненное значение. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что на протяжении последнего десятилетия не смолкают дискуссии вокруг проблемы соотношения знания и нравственности.

Настойчиво добивается признания мнение, что высшим судьей и советчиком человека в вопросах нравственности является разум, якобы способный замещать совесть там, где личность сталкивается с трудностями, требующими рационального анализа. Стремясь подчеркнуть важность знания моральных принципов и норм, значение этической образованности человека для его повседневной жизнедеятельности, поклонники подобного "морального рационализма" явно не замечают плачевных последствий, которыми чревата такая позиция, если превратить ее в "руководство к действию".

Разумеется, в век небывалого прогресса науки и техники проповедь "морального рационализма" звучит эффектно (у кого поднимутся голос и рука поставить под сомнение значение "светлого разума!"), а если принять во внимание то обстоятельство, что дело этического образования и молодежи и взрослых поставлено еще не лучшим образом, то и весьма убедительно. Было бы просто неразумно недооценивать значения этической теории и общей образованности, которые, как всякое знание, освещают путь практике, помогают

людям поступать "с пониманием". Важно, однако, чтобы знание этических принципов, моральных норм социалистического общества превратилось во внутренние убеждения человека, вылилось в нравственное чувство. Знание же, как таковое, ни в коей мере не может заменить или восполнить недостаток нравственного чувства, неразбуженности совести.

В условиях научно-технической революции, когда возникают особенно сложные взаимоотношения между просвещенностью и нравственностью, между разумом и чувством, пропаганда "трезвого" рационализма нередко сопровождается проявлением той самой рассудочности, которая легко может обернуться "технократической" нравственностью. Прогресс нравственности, как свидетельствует история, не находится в прямой зависимости от прогресса науки и техники, вопреки мнению современных поклонников "морального рационализма". Торжество гуманности и высокой нравственности обеспечивается не победой "светлого разума" над "темным чувством", а установлением соответствующих общественных отношений, определяющих в конечном счете и моральное состояние общества.

Отмечая бесчеловечную сущность созданной капитализмом "системы всеобщей полезности", пронизывающей многообразные человеческие отношения "практической целесообразностью", К. Маркс подчеркивал, что тем самым из жизни человека выталкивается и умерщвляется все то, что вне данной системы голой полезности "выступало бы как нечто само по себе более высокое, как правомерное само по себе" [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 387.]. Вот почему победы науки и техники в буржуазном обществе покупаются ценою невозможной ничем утраты "морального качества". Ведь нравственность составляет как раз ту сферу человеческой жизнедеятельности, которая специально "заведует" формированием и воспитанием высокого, возвышенного самого по себе, то есть бескорыстного. Именно в этой сфере человек выступает как целостное и в полном смысле слова общественное существо. Но для того чтобы нравственная сущность человека проявила себя в полную силу, необходимо сделать реальностью подлинно человеческие, гуманные отношения между людьми, основанные на равенстве, справедливости и взаимном уважении.

Именно это и составляет основную моральную цель коммунизма, а практическое участие в ее достижении служит главным критерием моральности человека, разумности его поведения.

Вне повседневной практически-теоретической борьбы за утверждение коммунистических общественных отношений во всех сферах бытия никакой самый "светлый разум" и никакие самые удивительные достижения науки и техники не сделают людей счастливыми, а их жизнь и деятельность – подлинно человеческой.

Но вернемся на сцену, где Сократу предстоит еще пережить немало горьких минут обостренно ощущаемой жизни. Еще до того, как он примет чашу с ядом, он с ужасом услышит от своего Первого ученика, что существуют тетради его бесед, где "все выверено", "где нет у Сократа противоречий", и что в них он предстанет перед будущими поколениями "великим, могучим и цельным". Там, в тетрадях – "истинный Сократ, и все вытвердят его наставления и будут им следовать и славить его".

Но Сократ решительно отвергает попытку канонизировать свои беседы и себя самого. "...Человек меняется с быстротекущим временем! И надо проверять. И надо сомневаться. Единственное, что я знаю, – это то, что я ничего не знаю... Ты безумец! В тебе нет любви! – гневно бросает он предавшему его ученику. – И у тебя страшные глаза – глаза жреца, а не философа! Я боюсь, что, если завтра по Афинам станет ходить новый Сократ, ты посадишь его в тюрьму именем того, прежнего Сократа.

Ты сожжешь тетради! Слышишь? Поклянись мне!.."

Молодой, но уже "мертвый" ученик так ничего и не понял в том, что составляло смысл бесед, учения и жизни учителя. Затвердив готовые, чужие истины, он омертвляет своим прикосновением даже то, что рождено живой жизнью и продолжает ей служить, если оказывается в руках не начетчика, а творца.

Спор Сократа с анонимным учеником о судьбе созданного им учения характеризует исторически уникальное явление, современному человеку не совсем понятное. Как же не быть кровно заинтересованным в том, чтобы философское учение, выношенное твоим разумом и выстраданное твоим сердцем, многократно подтвержденное в своей правоте при жизни и ценою собственной жизни утверждаемое для будущего, не стало достоянием возможно большего числа учеников и последователей? Не чудачество ли это? Нет, скорее еще одно проявление неразрывного единства жизненной и философской позиций, которое лежит в основе любого парадоксального поступка Сократа. Верный избранному принципу, он решительно против того, чтобы превращать свою философию в официальную религию, а своих учеников – в апостолов. Сопоставляя судьбу учения Сократа с судьбой учения Иисуса, Гегель обстоятельно вскрывает глубокое различие между ними [Гегель. Работы разных лет. В 2-х т., т. 1 с. 83-86, 112-113.].

Ученики Иисуса, даже независимо от воли и желания последнего, были всецело поглощены личностью самого Христа и заботились не столько об отчизне и государстве, до которых им, в сущности, мало было дела, сколько о канонизации вероучения, превращении его в официальную религию. Они стали лишь "телохранителями" учения, не стремясь внести существенных прибавлений в передаваемое потомкам.

Ученики Сократа, напротив, были его друзьями, каждый при этом мастером своего дела, со своей индивидуальностью, характером, а он сам лишь умным наставником, выделяющимся среди равных блестящим умом, остро развитым чувством справедливости и личного достоинства, а не проповедями, которые были чужды грекам. Ученики Сократа любили его за добродетель и философию, а не философию и добродетель ради него самого. И наставник не собирался превращаться в главу школы, тем более отливать характеры своих учеников по своему образу и подобию.

Важно отметить и другое отличие, гениально угаданное Сократом и затем подтвержденное историей. Оказывается, пророки новых учений бессильны гарантировать, что выдвинутая и обоснованная ими теория не будет затем искажена их последователями. Сократ это понимал и, требуя сжечь тетради с записями его бесед, опасался лишь одного – превращения своего учения в схоластику, в безжизненные абстрактные схемы, штампы, лозунги. Живое творчество, не порывающее ни на минуту связи с быстротекущей и меняющейся реальностью, постоянный интерес к сути самого дела, не заслоняемой никакими околичностями, – вот что составляет гарантию истинности и будущности любого учения. Это одновременно и гарантия сохранения жизненной силы характера, отстаивающего ту или иную позицию.

Как человек живой в полном смысле этого слова, Сократ находится постоянно в состоянии духовного движения и саморазвития, ставя перед собой все более трудные задачи познания и самопознания. До последнего мгновения своей жизни он сомневается и ищет, пробиваясь сквозь строй относительных истин к той истине, что лежит в самой толще человеческого познания. Сократ, выражаясь современным языком, не только идейный человек, он еще и развивается, являя собой пример движения самого знания. И разве не поучительно наблюдать зрелище развития духа, если так часты еще случаи, когда человек в какой-то момент останавливается в своем развитии, удовлетворяется уже достигнутым, впадая в состояние блаженного довольства собой, или, забывая о "душе", всецело начинает жить прихотями "тела", даже не заметив того, как настоящая жизнь, немислимая без высоких душевных побуждений и исканий, тревог и забот о других, превратилась в существование, не приносящее радости даже самому себе?

Выбор Сократа

Ах, если бы дух был только гениальной головой! Это еще куда ни шло. Но, к сожалению, он еще настоящий чудак, полный своеобразия и капризов. Я говорю, к сожалению! Ибо мир гораздо меньше обижается на его гениальность, чем на его причуды,

поскольку последние гораздо резче колют глаза толпе.

Ибо в мире каждый хочет видеть в другом лишь самого себя как в зеркале.

Л. Фейербах

Философ я; у вас в глазах

Мое ничтожество я знаю.

Е. А. Баратынский

Обвинителями на процессе Сократа были молодой, мало кому известный поэт Мелет, абсолютно равнодушный к существу обвинения и желающий лишь прославиться любой ценой, настоящий вдохновитель и организатор судилища влиятельный афинянин Анит и оратор Ликон – погруженный в сонную дрему старец.

Обвинение в выдумывании богов и развращении молодежи, предъявленное Сократу, было столь же нелепым, сколь и циничным, откровенно беспринципным. В безбожии и безверии его обвиняют те, кто вообще не верит в богов, ни в "старых", ни в "новых", кто сам уже давно разуверился в пользе веры и гражданских законов. О нравственности молодежи пекутся насквозь развращенные и духовно опустошенные люди, руководимые в своем поведении лишь жаждой власти и личной славы. Не нуждаясь в услугах разума – его им вполне заменяет хитрость (по меткому определению Гегеля, "ум животных"), – они легко пренебрегают нравственные нормы человеческого общежития, не брезгуя в достижении узкокорыстных целей любыми средствами. И они хорошо знают, в чем состоит их сила: порядочный человек не будет, отстаивая свои убеждения и достоинство, опускаться до них в выборе средств и поэтому окажется уязвимым в борьбе со злом.

Безнравственность позиции и способа действия обвинителей Сократа очевидна. И, наверное, другой на его месте максимально использовал бы эту очевидность, защищая свои убеждения и жизнь. Но Сократ не делает этого. Он ведет себя на суде с точки зрения здравого смысла весьма странно. Этот великий моралист, способный распутать и обнажить рациональное зерно любой самой сложной и запутанной житейской ситуации или поступка, менее всего прибегает к помощи морали. Когда один человек (Мелет), зная Сократа лишь понаслышке, обвиняет его во всех смертных грехах, не испытывая при этом никаких угрызений совести, а другой (Анит), прибегая к обману, подстрекательству и прямым угрозам, требует от философа отказаться быть... философом и изменить своим убеждениям, вряд ли следует искать опору в морали. И дело даже не в том, что трудно что-либо доказать или опровергнуть с помощью моральных доводов и соображений. Кто-кто, а Сократ, исследующий реальное поведение реальных людей, не мог заблуждаться на этот счет. Вряд ли он согласился бы, скажем, с мнением В. Виндельбанда, много веков спустя написавшего: "Не нравственное убеждение в опасности его (Сократа. – В. Т.) влияния, а самые мелкие личные мотивы продиктовали обвинение. Его противники были люди низкие и ничтожные, которым нужно было только отомстить за оскорбление их личного тщеславия" [Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи, с. 64.].

Сократ с самого начала, как только узнал о предстоящем суде, понимает, что дело не в Мелете и не в Аните, то есть не в коварстве и цинизме отдельных лиц, а в чем-то другом, что еще предстоит безбоязненно, не поддаваясь смягчающей власти иллюзий, назвать и обнажить публично. Он находит "всеобщее" в поведении даже такого человека, как Анит. Усматривая причину подобного поведения в "незнанье", сценический Сократ говорит: "Если бы Анит умел правильно рассуждать, разве он желал бы моей смерти? Что может принести смерть тому, кто открывает истину? Стоит убить глаголющего истину, и тотчас людей охватывает любопытство к его вере и уважение к пей. Потому что нет ничего прочнее и притягательнее того, за что пролита кровь. За этим суждением стоит отнюдь не всепрощение, а стоическое мужество человека, привыкшего принимать мир таким, каков он есть.

Конечно, отрицательную роль таких, как Мелет и Анит, не следует преуменьшать. Но

ее не следует и преувеличивать, ибо тогда легко попадешь на приманку распространенной болезни – подмены причин следствиями. Сократ понимает, что его обвинителей уже настигло наказание гораздо более сильное, чем физическая или юридическая расправа с ними. Как ни стремительна смерть, но их настигло то, "что бежит быстрее смерти, человеческое падение". Оказывается, между убийцами и убитыми существует некая связь, которая не знает "срока давности". "Если чтят убитого, часто помнят и убийцу. Значит, – замечает Сократ со свойственной ему иронией, покуда буду бессмертен я... а это надолго... будете бессмертны и вы".

Таков иронически выраженный моральный приговор обвинителям, который не властен отменить даже "суд истории" (в "Апологии" Костаса Варналиса Сократ скажет: "Ирония не начало философии, а ее конец. Нужно пройти через трагедию разума и отчаяния, чтобы дойти до смеха, до горького смеха. Если сумеешь дойти!" [Варналис К. Подлинная апология Сократа. М., 1935, с. 47.]).

С Анитом и Мелетом справиться трудно, но можно. Невозможно преодолеть силу "молвы", то есть мнение многих, толпы, ставшее устойчивым заблуждением. А разросшаяся клевета на Сократа, его учение и поведение, превращенная в обвинительный вердикт, – это не просто злокозненные вымыслы отдельных нечистоплотных людей, а массовое предубеждение против философа, возникшее еще со времен "Облаков" Аристофана, где Сократ осмеивается как софист.

Не питая никаких иллюзий насчет уготованной ему участи, Сократ с чувством величайшего достоинства встречает приговор: "Есть защита против людей, но против молвы нет защиты. У нее тысяча уст, и у нее громоподобный голос.

Ее нет, и она везде. И поэтому я знал давно, что осужден. И я всегда ждал сегодняшнего дня и готовился к нему..." Он просит учеников:

"Мне хотелось бы, чтобы вы, беседовавшие со мной, рассказали впоследствии, что я был осужден не потому, что мне не хватало доводов на суде. Доводы не слушали. Вместо них сограждане ждали только покаяния. Ждали, чтобы я отрекся от себя, словом, сказал все, что привыкли здесь слышать от других. Но все вы помните: в дни молодости, когда я сражался с оружием за великий город Афины, мне не раз угрожала смерть. Но никогда я не прибегал к бесстыдству и трусости. А ведь на войне, как на суде, так легко убежать от смерти. Надо только бросить свое оружие и обратиться с мольбой к преследователям, надо только забыть себя и согласиться делать что угодно..."

Итак, Сократ сделал свой выбор – он предпочел тюрьме и изгнанию смерть. Что это – результат усталости старого человека, разочаровавшегося в жизни и готового к самоубийству? Или попытка самыми крайними средствами доказать чудовищность и несправедливость содеянного с ним? Или желание стать мучеником, тщеславное стремление обрести посмертную славу даже такой дорогой ценой? Ни то, ни другое, ни третье.

Вопрос об общественном назначении философии ставился и решался в античности несколько иначе, чем в новое время, – и это надо учитывать, чтобы в полной мере осознать причины драмы Сократа. Философское знание еще не стало "специальной отраслью" познания и "профессией", осуществляемой нередко в отрыве от других жизненных занятий человека.

Как правильно неоднократно было замечено, для античного "мудреца" не существовало разницы между его учением и личным существованием. При этом совпадение мыслительной деятельности человека-философа с самой его личностью и его образом жизни рассматривалось в качестве важнейшего доказательства истинности и жизненности провозглашаемых и отстаиваемых мудрецом идей. Порой, как у киников, это проявлялось в крайне парадоксальной и даже эпатажной форме, способной вызвать чувство зависти у будущих правоверных христиан – моральных ригористов. В позиции и поведении Сократа эти крайности отсутствуют, однако он бескомпромиссен в жизненно-практическом следовании собственным убеждениям. Не приняв во внимание это обстоятельство, нельзя правильно понять ни его поведение во время процесса, ни непреклонное решение принять

смерть как единственно верный выход из создавшегося положения.

Поведение Сократа – логичное и последовательное выражение его образа жизни и убеждений как философа и личности. Если философствовать означает жить в соответствии со своими убеждениями, то его речь на суде и отношение к приговору следует признать достойным завершением всей жизни великого философа.

Ссылка на трагикомедию человеческой истории, как и на "упрямство греческого доктринерства", когда защита какого-либо идейного принципа оказывается выше самой жизни, здесь ни при чем, ибо трагическая ситуация, в которой оказался Сократ, в значительной степени была создана им самим (напомним, он знал давно, что его ожидает, и готовился к этому). Ведь Сократ руководствовался убеждениями, а не верой, которая нуждается во внешней опоре, хотя и производит впечатление чисто "внутреннего" свойства личности. В известном смысле великому мудрецу было легко поступить так, как он поступил: его убеждения не были продиктованы внешней необходимостью, и терял он "всего лишь" собственную жизнь, а не почести, должности, привилегии, с которыми многие расстаются труднее, чем с жизнью. На разницу между верой по долгу и настоящими убеждениями человека в свое время обратил внимание Л. Фейербах: "Положение, должность имеют влияние на образ мыслей человека, его внутреннюю жизнь, его веру более, чем он сам сознает это. В большинстве случаев уже нельзя отличить образа мыслей по долгу службы от свободных убеждений, того, что исходит от самого человека, от того, что исходит от него самого в связи с его внешней профессией. Отнимите у бесконечного множества людей их положение – и вы отнимете у них веру. Вера – это профессиональный долг. Не убеждения поддерживают положение, а положение – убеждения" [Фейербах Л. История философии. В 3-х т. М., 1967, т. 3, с. 25.]. Убежденность Сократа, определившая решимость и мужество его поведения, проистекала и держалась на том, что ему нечего было терять, кроме самого себя. А это цена, пусть и очень высокая, но оправдывающая приносимую им жертву, ибо он остается верным самому себе.

Обсуждая моральные конфликты исторических личностей с эпохой, обычно на первый план выдвигают "неблагоприятные обстоятельства", действие враждебных внешних сил. Но это лишь половина правды, ее наиболее очевидная сторона. Существует и другая сторона морального конфликта, потерпевшая и победившая одновременно. Лакоично ее можно выразить вопросом: почему не все, находящиеся примерно в тех же обстоятельствах, ведут себя в решительный момент, как Сократ или Джордано Бруно?

Разумеется, многое зависит в подобного рода ситуациях от волевых качеств, психологической готовности человека отстаивать свои убеждения, бороться до конца за истину. Не принимая во внимание этого существенного условия, фактора моральной коллизии, мы вряд ли сможем объяснить, к примеру, различие между поведением Галилея и Джордано Бруно.

Однако в случае с Сократом проблема заключается не в моральной стойкости, которую он проявил в полной мере, а в резком несоответствии выдвинутого им (и продемонстрированного на собственном примере) масштаба нравственных требований к человеку общему уровню морального состояния афинского общества в пору кризиса рабовладельческой демократии.

Основоположник "моральной философии" оказался в ситуации, когда вопрос о моральной способности личности быть на уровне требований и потребностей своего века – один из центральных в его учении – встал перед ним как глубоко личный вопрос. Всем существом своего учения Сократ предвидел возможность такого хода событий, когда история станет возлагать на личность гораздо большую ответственность за выбор линии своего поведения.

Формы индивидуальности, заданные античным обществом, уже исчерпали свое историческое содержание, так что предложенный Сократом образ действий и мышления означал появление нового типа личности, индивидуальности.

Времена меняются, и вместе с ними меняемся мы, говорили древние. Как, в какую

сторону меняемся, Сократа интересовало, пожалуй, более всего. То, что современная этика формулирует как актуальную нравственную проблему для человека XX века: в какой мере он "как личность способен ответить на возникающие перед ним вопросы, на объективные требования исторического прогресса, которые далеко не всегда адекватно воплощены в групповых велениях, ожиданиях и реакциях непосредственного окружения" [Человек Наука – Техника. М., 1973, с. 256.], – эта проблема составляет "ядро" моральной философии Сократа. И поскольку он сам был "олицетворенной философией", то есть воплощенным единством чувства, мысли и воли, для него вопрос "быть или не быть" решался без мучительной рефлексии собственного Я. Можно сказать так: о внутреннем духовном антагонизме между Сократом и его судьями "знал" только он один, другие даже не догадывались. Сократ виновен лишь в том, что забежал далеко вперед своего времени, предложив такой потолок нравственного существования, который был неведом и непосилен его современникам. И это стало его личной бедой, трагедией. Сократ выстоял в ней, проявив высокую степень личной сознательности и ответственности, а стало быть, и моральности.

Удивительное это явление: прошли тысячелетия, а мы, люди совсем иной эпохи и формации, зная, как много значительного и поучительного дала живая человеческая история после Сократа, продолжаем восхищаться прекрасными героями древности, воспринимая их чувства, мысли и поступки как нечто очень близкое нам, современное по своему смыслу и духу. Конечно, есть доля правды и в горьких сетованиях Монтеня, озабоченного тем, что новые поколения пройдут мимо наследия греческого мудреца, посчитают его архаичным.

"Поучения Сократа, сохраненные в писаниях его друзей, – писал Монтень, – восхищают нас лишь потому, что их чтят и уважают все, а не потому, что мы ими прониклись: в жизни они нами не применяются. Возникни что-либо подобное в наши дни, весьма немногие одобрили бы его... Разве непосредственность, по-нашему, не родственна глупости и не является пороком?"

Душевным движениям Сократа свойственны естественность и простота. Так говорит крестьянин, так говорит женщина. На устах у него одни возчики, плотники, сапожники и каменщики. Формулы и сравнения свои он заимствует из простейших, повседневнейших человеческих действий. Каждому они понятны. Мы никогда не распознали бы в столь жалкой оболочке благородства и великолепия его философских построений, мы, считающие пошлым и низменным все не одобренное ученостью, мы, способные усмотреть богатство лишь в показной пышности" [Монтень М. Опыты, кн. 3, с. 322.].

Напрашивается еще одно отступление. Известно, что Л. Н. Толстой принял самое заинтересованное участие в подготовке и выпуске книжечки "Греческий учитель Сократ"

А. М. Калмыковой, с которой он случайно познакомился в дороге, возвращаясь из Крыма домой. Все главы этой работы, по его словам, "умной, доброй и смелой" [Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. В 90-та т. М. – Л. 1937, т. 25, с. 854.], были им тщательно отредактированы и во многом переписаны заново. Внимательно перечитав Платона и Ксенофонта, писатель, пользуясь собственным даром художника и публициста, представил учение и жизнь Сократа в беседах, озаглавив их:

"Как жить надо?", "Как надо управлять народом?", "Кто лучше – раб или господин?", "Как людям жить вместе?", "Сократ в тюрьме" и др.

Греческий мудрец близок мыслителю из Ясной Поляны прежде всего духом, основной направленностью своего учения. Тем, что ищет "Бога", которого не знают греки, и находит его в своей совести; что смысл своего учения видит в ответе на вопрос: "Как жить надо?"; что более всего презирает праздность и богатство, добытое не собственным трудом [там же, с. 429 – 401.]. И конечно же Сократ близок ему, восставшему против церкви и правительства, непреклонностью, мужественным поведением на суде и в ожидании смертного часа. По-своему, но тоже по-сократовски – непримиримо и безбоязненно поступил Толстой, уйдя из дома. Он ушел не от семейных раздоров, хотя они и тяготили его долгие годы.

Нет, это было сделано скорее в назидание себе, чтобы доказать, пусть "напоследок", "под занавес" жизни, что можно отказаться от того, к чему тебя приучали и к чему ты

привык, но что считаешь несправедливым и ненужным для человека, ибо нет ничего выше согласия с собственной совестью. Поэтому, думается, не надо излишне доверять попыткам, в том числе сделанным в "документальной" манере, объяснить духовную драму Толстого неладами в семье.

Характерный факт: когда В. Г. Чертков, с мнением которого Толстой всегда считался, поспешил предупредить писателя, что "сведущие" люди отмечают далеко не безупречную личную жизнь Сократа, а неискушенные читатели, прочитав книжечку, могут приравнять греческого философа к святым, Толстой с ним не согласился. Неправда, написал он в ответ, что "жизнь Сократа была дурная. По Эпиктету и Платону – напротив". И добавил, что "не следует подчеркивать того слабого, что мы найдем в нем, если мы и найдем такое" [Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. В 90-та т., т. 25, С. 855]. Толстой не выгораживает и не обеляет Сократа, но понимает, что слабости таких людей, как Сократ, оставаясь слабостями в житейском отношении, не определяют – ив этом суть дела – образа жизни и образа мыслей их обладателей.

Человеческие слабости самого Толстого, которые он упорно преодолевал всю жизнь, добиваясь ясности, простоты и человечности в своем образе жизни, не довели над ним и не определяли его поступков и поведения в решительные минуты. Великий писатель и мыслитель не был рабом своих слабостей и почти всегда находил силы, чтобы возвыситься над житейскими невзгодами и мелочами. Уход его из Ясной Поляны – не бегство от "гнета семьи", в которой его мало кто понимал. Это еще одни – последний – подвиг не смирившегося духа человеческого.

Приведенный пример духовной связи людей разных, очень далеких по времени и обстоятельствам эпох, разумеется, не снимает полностью горестного сомнения Монтеня. И по сей день многие умирают, не узнав, что жил когда-то удивительный грек Сократ, а Лов Толстой славен не только произведениями, вошедшими в школьный учебник по литературе. Однако в данном случае с Монтенем не хочется соглашаться. Кто измерил и чем можно измерить силу духовного воздействия Сократа или Толстого на людей, чьи души открыты навстречу истине, добру и красоте?

Скептики не преминут заметить, что Сократ своей смертью не изменил афинский полис, и многое из того, с чем он боролся столько веков назад, не исчезло поныне. Вряд ли на такой абсолютный результат рассчитывал сам Сократ.

Но помимо примера мужества, и стойкости он оставил потомкам нечто большее. Сократ не просто "заземлил", демократизировал философию, как верно заметил Монтень, но и по-своему предугадал ее роль как инструмента действенного познания реальности и разрешения реальных проблем. В том, что настоящая философия, как бы высоко ни витала она в небесах абстракций, сохраняет связи с землей и людьми, предохраняет человека от умственного высокомерия, щегольства и зазнайства, немалая заслуга принадлежит и Сократу. Не случайно, что интерес к его личности и учению проявился и по-новому зазвучал именно сегодня, когда так остро стоит вопрос о нравственном, духовном обеспечении движения нашего общества к великой цели.

Как завещание потомкам звучат последние слова Сократа, произнесенные после оглашения смертного приговора: "Если когда-нибудь, афиняне, вам покажется, что сыновья мои заботятся о деньгах, о должностях, о красивых речах больше, чем об истине и добродетели, донимайте их так же беспощадно, как донимал вас я!

И если они, не представляя из себя ничего, вообразят о себе многое, укоряйте их так же беспощадно, как укорял вас я. И тогда вы воздадите по заслугам и мне и моему потомству".

Сократ не помышляет об ореоле мученика и совсем не жаждет смерти, а хочет лишь достойно принять смерть. Он идет не на смерть, а за своими убеждениями. И как лебеди, что, почувствовав свою смерть, заводят громкую, ликующую песню, философ-мудрец бросает со сцены последнее слово, прямо обращенное к нам, современным людям: "Исследуем же..." И это действительно очень важно – неустанно размышлять над тем, что происходит вокруг тебя и с тобой самим.

Галилей против Галилея

Знание и нравственность: ситуация и проблема

...Творенья интеллекта переживают шумную суету поколений и на протяжении веков озаряют мир светом и теплом.

А. Эйнштейн

*Лишь тот достоин жизни и свободы,
Кто каждый день за них идет на бой!*

И. В. Гёте

Обратимся теперь к проблеме, которая в век научно-технической революции не просто волнует многих людей, но, без преувеличения можно сказать, фокусирует в себе интересы и тревоги всего человечества. Речь идет о проблеме науки и нравственности. Как и в предыдущем очерке, возьмем себе в союзники искусство.

Ведь оно, как мы могли уже убедиться, способно преподнести поучительные и глубокие по силе воздействия моральные уроки.

В пьесе Б. Брехта "Жизнь Галилея" вопрос о моральной ответственности ученого поставлен с полемической остротой, задевающей не только людей науки. Пьеса немецкого писателя-антифашиста лишь условно может быть названа исторической драмой. История и в этом случае дает материал для серьезных философских раздумий, а искусство, пользуясь силой продуктивного воображения, помогает проникнуть во внутренний смысл событий давно минувших дней. Аристотель в своей "Поэтике" заметил, что историк и поэт различаются не только тем, что один говорит прозой, а другой стихами.

Можно переложить книги Геродота на стихи, и все-таки это будет та же история, только изложенная в метрах. Разница в том, что историк рассказывает о "происшедшем", а поэта интересует "качество происшедшего". В силу этого, по Аристотелю, поэзия содержит в себе больше философского и полезного, чем история, ибо она представляет более общее, а история частное [См.: Аристотель. Поэтика. М., 1957, с. 07 – 68.].

Нельзя, конечно, согласиться с подобной оценкой истории как науки. Но понять, почему Аристотель оценил ее именно так, можно. Во времена Геродота и Плутарха история как наука, имеющая дело с закономерностями развития стран и народов, еще не сложилась и, как правило, ограничивалась лишь "жизнеописанием" фактов, событий, лиц. Что же касается искусства, то Аристотель точно определил его суть, говоря о "качестве происшедшего" как главной заботе и цели художника. Под "общим" в искусстве он понимает не отвлеченную идею или силлогизм, а художественное (образное) изображение того, что приходится говорить и делать по вероятности или необходимости тому или иному человеку в определенных ситуациях. Именно в этом смысле "Жизнь Галилея" – нечто большее, чем историческая драма.

Всякий, кто знаком с биографией Галилея, отметит множество несовпадений в пьесе Брехта с подлинными событиями и фактами. Драматург весьма вольно обошелся с историей жизни Галилея, но нравственный смысл ее схватил и передал точно. Начисто лишена того, что Ф. Энгельс едко называл "мелочным умничаньем" [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 29, с. 492.] или копанием в домашнем туалете исторической личности, брехтовская пьеса поднимает исторический факт до уровня философского обобщения и тем самым современного звучания.

Как известно, искусство имеет дело с личностным смыслом исторических событий, коллизий, ситуаций, интересующих и волнующих современного человека. При этом ему глубоко чужды и бесстрастие "музейного" изображения, и насильственная модернизация, "осовременивание", прошлого. Обращаясь к минувшему, оно видит свою общественную

цель в том, чтобы, оставаясь верным правде истории, побудить современников к размышлению о себе и своей эпохе. В самом деле, наивно полагать, что зритель с прилежанием ученика-отличника спешит в театр на "Три сестры" или "Гамлета"

с целью "проверить и закрепить" свои познания в истории! Будучи существом общественным, зритель, безусловно, интересуется тем, как жили люди в царской России или в королевстве Датском, но прежде всего он попытается выяснить, какое отношение имеют вот эти "три сестры" и этот "принц датский" к нему самому и его времени. Так и "Жизнь Галилея" Б. Брехта, не имея, казалось бы, отношения к современным событиям и фактам, воспринимается читателем и зрителем под впечатлением переживаемой сегодняшней жизни, собственного гражданского опыта.

Гражданскую совесть зрителя искусство способно и будить и заглушать. Все зависит от отношений, возникающих между искусством и зрителем. Отношение Брехта к зрителю всегда полемическое, конфликтное. Отдавая должное властной силе объективных обстоятельств жизни, драматург тем не менее подчеркнута "преувеличивает" роль каждой личности в историческом процессе. Брехт насыщает нравственное содержание своих пьес злободневной политической мыслью, идеей, адресованной всем и каждому. Поэтому его не удовлетворяет простое согласие или несогласие зрителя с тем, что происходит на сцене. Важно вызвать конфликт в сознании и душе каждого сидящего в зале, вынудить его к полемике с самим собою, со своею совестью. А тут, естественно, многое зависит от характера добродетелей самих зрителей.

Говоря о французском театре и живописи периода буржуазной революции, об искусстве "санкюлотов", Г. В. Плеханов заметил, что, поскольку добродетель тогдашнего французского гражданина была по преимуществу политической добродетелью, постольку и его искусство было по преимуществу политическим искусством. "Это значит, что гражданин того времени – т. е., само собою разумеется, гражданин, достойный своего названия, – был равнодушен или почти равнодушен к таким произведениям искусства, в основе которых не лежала какая-нибудь дорогая ему политическая идея" [Плеханов Г. В. Искусство и литература. М., 1918, с. 185.]. В "Жизни Галилея" есть такая дорогая драматургу и современному зрителю идея, которая богаче конкретного содержания пьесы.

Зависит ли прогресс науки от морального величия ее творцов? Существует ли связь – и какая – между интеллектуальными достижениями и нравственной позицией и обликом ученого? В эпоху, когда научно-технические открытия, проникая во все поры человеческого бытия, несут людям одновременно и величайшее благо и величайшее зло, когда завоевания научной мысли, как никогда раньше, выступают в качестве фактора политической борьбы, когда этический релятивизм пустил глубокие корни в сознании определенной части ученых, эти вопросы приобретают особенную остроту.

Ответ на них интересует уже не узкую касту интеллектуалов, как часто бывало в прошлом, а буквально каждого человека.

Но вопрос о нравственных качествах личности ученого есть часть более общей проблемы взаимоотношения знания и нравственности. Так, собственно, и осмысливается он общественным сознанием, и выступает практически, ситуативно, в реальной действительности. Грамотный зритель знает, что Галилей прославился в науке открытием законов движения падающих тел, создав целую отрасль механики – динамику, а также формулой принципа относительности инерционного движения, получившего в теории относительности А. Эйнштейна принципиально иное применение, чем в классической физике. Знает он и о том, что церковь совсем недавно, с опозданием на несколько столетий, признала публично свою неправоту и вину в деле с осуждением Галилея. Кажется, все ясно в истории с "отречением" великого физика и нет нужды ворошить прошлое. Однако сегодняшний зритель знает и другое, с чем и приходит в театр. Знает, что, по сравнению с временами Галилея, век, гордо именующий себя "эпохой научно-технической революции", своими "чисто" физическими, биологическими, химическими и прочими открытиями ставит под вопрос существование всей цивилизации человечества. Может быть, поэтому интерес к

науке и фигуре ученого не только не снизился, но многократно обострился.

Кроме пласта личностного, "поведенческого" в истории Галилея имеется еще и пласт надличностный (или внеличностный), связанный с общественными судьбами науки и ее гуманистической миссией в современную эпоху. Век нынешний настолько поднял авторитет и престиж науки, что наряду с реальными надеждами и оправданными ожиданиями породил массу упований и преувеличений по поводу ее возможностей, прерогатив и перспектив развития. Вопрос о том, что наука может и чего она не может, на что человечество вправе надеяться в связи с развертывающейся научно-технической революцией и что относится к области несбыточного, завораживающих иллюзий, обсуждается в последние годы весьма активно и имеет разные аспекты.

Современная наука совсем не та, что была во времена Галилея, изменилось и отношение к ней как широких кругов общественности, народа, так и самих ученых. Наука перестала быть "личным делом" ученого. Она входит теперь в доходы и расходы всего общества.

Наука неслышно и невидимо переходит в технику, непосредственно в производство, меняет повседневный быт людей, занимает лидирующее положение в иерархии общественного сознания. От успехов науки и техники в немалой степени зависит прогресс человеческой цивилизации, благосостояние и культурный рост людей. Но бесспорно и другое. Современная наука, развивающаяся под очевидным воздействием внутренних (общественного строя, уровня развития материального и духовного производства и т. д.) и внешних (международной политики государства, состояния взаимоотношений с другими странами мира и т. д.) факторов, превратилась в силу, с которой вынуждены считаться все, ибо великие научные открытия и изобретения могут быть использованы в антигуманных военных целях. И не удивительно, что все большее число людей начинает задумываться над вопросами, ранее составлявшими привилегию лишь узкого круга профессионалов-философов. В чем состоит гуманистическая миссия науки, каково ее отношение к благу и счастью человека? Способно ли общество справиться с вызванными ею к жизни материальными и духовными силами? "Управляема" ли наука и возможен ли контроль за использованием научных достижений? [См.: Наука и нравственность. М., 1971, с. 11.]

Ученых эти вопросы тревожат не в меньшей мере, чем остальное человечество. И они задают их, нередко в драматической форме. Так, французский ученый, один из руководителей Международного союза охраны природы, Жан Дорст сравнивает современную цивилизацию с неуправляемым поездом, в котором мчатся люди, не имея возможности из него выйти. Они не знают, куда они мчатся и что их ожидает впереди – величайшее благосостояние или катастрофа [Дорст Ж. До того как умрет природа. М., 1968 с. 14 – 15.].

Быть ли живу человечеству и будет ли сохранена цивилизация – это зависит в конечном счете не от науки, точнее, не только от науки.

Как правило, проблемы, адресуемые (а иногда и приписываемые) науке и объясняемые ее активным вторжением в жизнь людей, имеют под собой глубокие социальные корни и требуют коренных общественных преобразований.

Это принципиальное положение никак нельзя обходить, забывать или затушевывать при выяснении связи науки и морали.

Еще на рубеже века французский ученый, один из творцов синтетической химии, М. Берто выразил крайнюю точку зрения в оценке моральной силы науки, считая ее единственно способной составить прочную опору человеческой личности и создать общество будущего.

В книге, озаглавленной "Наука и нравственность", он выражает искреннюю веру в то, что всеобщее торжество науки обеспечит человечеству наибольшую сумму счастья и нравственности. К. А. Тимирязев в предисловии к русскому изданию этой книги решительно поддержал французского коллегу: "Наука в своем непрерывном поступательном движении обогащала человечество материально и нравственно, так как в конце концов успех в том и

другом направлении идет рука об руку с ростом знаний, не говоря уже о том, что успех нравственности порою находится в прямой зависимости от успехов материальных" [Бертло М. Наука и нравственность. М., 1898, с. 11]. К. А. Тимирязев рассматривал науку как орудие осуществления в жизни морали, причем морали не пассивной, созерцательной, которая мирится с существующим злом, а активной, которая стремится проявить себя на деле и ставит своей задачей уменьшение неправды, зла и страдания.

По-своему эту же мысль о неразрывном единстве науки и морали выразил А. Эйнштейн.

Наука и мораль, по его мнению, связаны между собой как сущее с должным, оставаясь при этом относительно самостоятельными и независимыми сферами жизни. Их взаимообусловленность состоит в том, что динамика науки зависит от общественных и моральных мотивов, которыми она руководствуется, а реализация морали и общественных идеалов в немалой степени – от науки. Так было всегда – во времена Эпикура, в XIX веке, так обстоит дело и сейчас [Подробнее об этом см.: Кузнецов Б. Г. Эйнштейн.

Жизнь, смерть, бессмертие, с. 331-333. 613.]. Связь эта, подчеркнем еще раз, двусторонняя, обоюдная. Наука не может отрешиться, освободиться от морали не только при реализации своих достижений и открытий, поскольку эта реализация может быть как в интересах человека, так и во зло ему. Вообще, как только мы выходим за рамки собственно "физического", "химического", "биологического", "математического" и т. д. содержания научных представлений, то есть касаемся социально-исторических и психологических условий и факторов развития науки, шагу нельзя ступить без морали, без учета ее норм и требований. Поэтому связь науки с моральными запросами человечества носит многоаспектный и более глубокий (точнее сказать глубинный) характер, чем обычно принято считать.

Те, кто настаивает на безразличии науки к сфере нравственности, преувеличивает его автономию и свободу, ссылаются обычно на то, что у науки нет иной цели, кроме поиска истины.

Ученый, согласно этому взгляду, начинается там, где кончается человек, с его страстями, стремлениями и побуждениями. Кажется, справедливо, что наука есть дело абсолютно объективное и, стало быть, она беспристрастна с моральной или политической точки зрения. Однако, при всей своей беспристрастности, наука не может не служить обществу, не зависеть от него. Желают ли этого ученым или нет, наука всегда выступает фактором и орудием общественного развития. Представление о гениальных ученых-одиночках, за письменным столом или в тиши лабораторий определяющих судьбы науки, безнадежно устарело и теперь выглядит анахронизмом. Поэтому нельзя согласиться с теми, кто признаком особой честности и научной объективности считает разграничение областей науки и жизни. Познание есть путь исканий, и многое здесь зависит от характера, воли, личности ученого. Постигание истины чаще всего сопряжено с переоценкой утвердившихся мнений, пересмотром привычных, традиционных представлений и поэтому прямо или косвенно ставит исследователя перед серьезными нравственными вопросами, а нередко требует и морального подвига.

Советский математик, академик П. С. Александров, отмечая все возрастающую ответственность людей науки перед человечеством, вспоминает известные строки поэта: гений и злодейство – две вещи несовместные. Забвение этой ответственности, замечает он, как правило, опирается на принцип, которым руководствовался хорошо известный всем литературный герой Том Сойер: совесть занимает почти все внутренности, а толку от нее ни на грош [См.: Литературная газета, 10/57, 25 января.].

И поэтому настоящий ученый не может отрешиться от этических проблем, от решения вопроса, чему служит сделанное им открытие, изобретение и т. п., не может утешаться мыслью, что интеграл или самопроизвольная цепная реакция сами по себе "бездушны" и не содержат внутри себя этического критерия. Тот факт, что движения души, муки совести ученого, как правило, остаются сокрытыми от внешнего взора, сути дела не меняет.

Дело, однако, не только в результатах научного творчества и в их применении и не в одной лишь личной совести ученого, хотя наличие или отсутствие последней, будучи фактором внешне незаметным, существенно отражается на научной деятельности в целом. В дискуссиях о знании и нравственности как-то выпал из поля зрения, отошел на задний план вопрос об этике самой науки, мало разработанный и в интенсивно развивающемся науковедении. Есть ли в самом научном поиске, в процессе добывания истины моральные пределы, ограничивающие ее предмет, методы, цели? Существуют ли в самой науке какие-либо "сдерживающие центры", или ее направленность и развитие всецело зависят от внешних сил и факторов?

То, что применение научных достижений может быть моральным или аморальным в зависимости от внешних целей и социальных обстоятельств, в которых наука живет и развивается, мало кто оспаривает или не признает.

Применительно к искусству и морали этот тезис был в свое время заявлен Б. Кроче: два феномена – этический и эстетический – отграничены друг от друга решительно во всем; искусство само по себе имморально, то есть не морально и не аморально, и вопрос о его нравственности или безнравственности встает лишь в момент применения, "овнешнения" произведений художника. Но если нравственность, не покушаясь и не подменяя собой самоценности и самодостаточности любой из "идеальных форм" (в данном случае – науки), пронизывает собой все без исключения сферы человеческой деятельности (и, стало быть, сама не является каким-то абсолютно изолированным ее видом), тогда правомерны вопросы: Все ли дозволено науке? Так ли беспредельна ее власть над внешним миром и тем более внутренним миром личности? И разве не существенно то, как делается наука, какими способами, приемами и средствами добывается и отстаивается истина?

Настойчиво пропагандируемая мысль о вездесущности и всевластии науки (проще говоря, о том, что она, мол, всего касается, все может и все преобразует) встречает сомнение, сопротивление в обыденном сознании и жизненной практике и критикуется теоретически [См.: Человек – Наука Техника, с. 262 – 268.]. Выступая против такой абсолютизации могущества науки, американский физик-теоретик, лауреат Нобелевской премии Р. Фейнман заметил: "...не все то, что но наука, обязательно плохо. Любовь, например, тоже не наука. Словом, когда какую-то вещь называют не наукой, это не значит, что с него что-то неладно: просто не наука она, и все" [См.: Фейнмановские лекции по физике. Вып. 1. М., 1965, с. 55.]. Советскому физику, академику Б. Б. Кадомцеву принадлежит следующее суждение: "Вполне сознавая, что дает человечеству наука, ученые вместе с тем отдают себе отчет, что она беспомощна в решении больших этических проблем. И поэтому, естественно, начинают думать, что литература и искусство заслуживают особого почтения..." [Литературная газета, 1971, 6 января.] Аргументированная критика непомерных притязаний науки и небезупречных в моральном отношении попыток от ее "лица" вмешиваться в явления и сферы ей по подвластные содержится в статье социолога В. Н. Шубкина "Пределы". Ставя вопрос о возможных границах и праве науки (в данном случае социологии) вмешиваться в целый ряд областей человеческого бытия и о допустимых методах такого вмешательства, автор приходит к важному, на наш взгляд, выводу: "методы социологии столь же ответственны, сколь и методы врачевания", и требование "не повредить!", обращенное к медикам, следовало бы обратить ко всем деятелям науки (не только к обществоведам, непосредственно занимающимся проблемами общества и человека, но и к естествоиспытателям, экспериментирующим на "живой природе"). Нельзя упускать из виду, справедливо отмечает В. Н. Шубкин, что социологические исследования берут за основу среднестатистического человека в среднестатистической ситуации, то есть имеют дело с человеком бездуховным и безнравственным. "А если мы из него выпотрошили совесть, способность к самооценке и самоограничению, нравственное самосознание, то его модель оказывается весьма несовершенной. И хотя сейчас некоторые математики в эйфории публично обещают сконструировать модель человека, это может вызвать у людей, способных к критическому анализу, лишь усмешку. Эти математики (или кибернетики)

имеют тысячекратно преувеличенное представление о возможностях науки и тысячекратно преуменьшенное представление о сложности человека, который уж наверняка по менее неисчерпаем, чем атом... "Пределы – здесь, пределы – там, – скажет недовольный читатель. – А как же прогресс науки?" Не знаю, кто и когда вбил нам в голову мысль об исключительной самоценности развития науки. И так прочно, что стали мы порой забывать, что прогресс знания не цель, а средство. Причем средство, целиком и полностью подчиненное интересам человека и человечества" [Шубкин В. Начало пути. М., 1979, с. 203 – 204].

Дело, которым ученый занимается (даже тогда, когда он остается наедине с собой), есть дело сугубо общественное. Поэтому издавна принято предъявлять ученому повышенные требования, подчеркивать его ответственность перед обществом, перед человечеством в целом. Каково назначение ученого и каким образом он может и должен выполнить свой общественный долг перед человечеством? – это один из традиционных вопросов, волновавших передовую общественную мысль любой эпохи. В лекциях Фихте "О назначении ученого" человек науки (философ) рассматривается как воспитатель человечества, ответственный за развитие культуры и человеческой личности. Ученый призван не только учить людей мыслить, уважать истину и быть преданными чувству правды, он должен также, независимо от рода своих занятий, прививать им понимание истинно человеческих потребностей и познакомить с культурными, действительно человеческими средствами их удовлетворения. Право зваться учителем рода человеческого ученый приобретает, лишь став нравственно возвышенным человеком, воплотив в себе высшую ступень возможного в данную эпоху нравственного развития. Ведь учить можно не только словами, а гораздо убедительнее – своим примером, потому что сила примера возникает благодаря нашей жизни в обществе. Во много раз больше обязан это делать ученый, который во всех проявлениях культуры должен быть впереди других [Фихте. О назначении ученого. М., 1935, с. 112 – 114.].

Позднее еще более резко вопрос о связи науки и морали поставил А. Эйнштейн в беседе с ирландским писателем Мэрфи, опубликованной в 1930 г. "Я не считаю, – говорил он, – что наука может учить людей морали... Например, Вы не могли бы научить людей, чтобы те завтра пошли на смерть, отстаивая научную истину.

Наука не имеет такой власти над человеческим духом... С другой стороны, нет никаких сомнений в том, что высшие разделы научного исследования и общий интерес к научной теории имеют огромное значение, поскольку приводят людей к более правильной оценке результатов духовной деятельности. Но содержание научной теории само по себе не создает моральной основы поведения личности" [Эйнштейн А. Собрание научных трудов. М., 1967, т. 4, с. 163 – Ш.]. С тезисом о том, что наука не способна обосновать моральные идеалы, конечно же нельзя согласиться. Но общий пафос и направление мысли великого ученого понятны. Через пятнадцать лет, став современником трагедии Освенцима и Хиросимы, А. Эйнштейн воочию убедится в отсутствии гармонии науки и нравственности и отдаст предпочтение общественной морали.

Сомнение и конечный вывод "в пользу" морали были им поистине выстраданы. Перед самой смертью Эйнштейн признается, что всю жизнь стремился отстаивать этические убеждения "в обществе циников", но добивался этого с переменным успехом.

Раздумывая над судьбой Галилея в его конфликте с инквизицией и церковью, Эйнштейн долгое время не понимал, зачем тому понадобилось отправляться в Рим, чтобы драться там с духовенством и политиками. В самом деле, если истина сильнее конкретных людей, она сама пробьет себе дорогу, и не окажутся ли смешным и ненужным донкихотством попытки защищать ее мечом, оседлав Росинанта? Однако история отношения автора теории относительности к атомной бомбе свидетельствует об обратном. Узнав, что нацисты усилили работу по расщеплению атомного ядра, Эйнштейн настаивает на активных контрдействиях, а через несколько лет, стремясь предотвратить Хиросиму, пишет письмо американскому президенту и предпринимает конкретные меры для того, чтобы привлечь

внимание ученых и общественности к возможности бесчеловечного применения научного открытия. Гениальному ученому нельзя отказать не только в логике поступков, но и в исключительности человеческих достоинств, играющих важную роль в принятии моральных решений и побуждающих к активным действиям для их реализации.

Сила и слабость характера, моральные качества выдающихся личностей в науке так же важны, как и в политике, и в обыденной жизни.

К такому выводу пришел и А. Эйнштейн. В статье "Памяти Мари Кюри" он пишет: "Моральные качества выдающейся личности имеют, возможно, большее значение для данного поколения и всего хода истории, чем чисто интеллектуальные достижения. Последние зависят от величия характера в значительно большей степени, чем это обычно принято считать" [Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965, с. 116.

Подробнее см.: Кузнецов Б. Г. Галилео Галилей (Очерк жизни и научного творчества). – Галилей Г. Избранные труды. В 2-х т. М., 1964, т. 2, с. 487 – 488.].

Ссылаясь на вывод великого физика, писатель Д. А. Гранин в повести-очерке о жизни замечательного (и мало известного широкой публике) русского ученого В. В. Петрова "Размышления перед портретом, которого нет" пишет: "В самом деле, чем волнуют нас образы великих ученых? Отнюдь не своими научными достижениями, а тем, как они добивались этих успехов. Большинство людей не очень-то разбираются в теории относительности, в свойствах пространства, но они знают нравственное величие Эйнштейна, у них существует облик этого человека. Жизнь и подвиги Джордано Бруно, Эдисона, Ломоносова, Мечникова, Николая Вавилова, Галилея существуют поверх подробностей их научных работ. Достижения Джордано Бруно укладываются сегодня в несколько строчек. Многие в работах прошлого устарело, они существуют как пройденная ступенька в лестнице прогресса, но нравственная история подвигов этих людей жива, его пользуются, она учит. Костер, на который взошел Джордано Бруно, светит из мглы средневековья и жжет человечество до сих пор" [Гранин Д. А. Собр. соч. В 4-х т. Л., 1980, т. 3, с. 20.].

Надпись на могиле Галилея гласит: "Потерял зрение, поскольку уже ничего в природе не оставалось, чего бы он не видел". Здесь "слепота" является синонимом гениальности, масштабности произведенного Галилеем вклада в мировую сокровищницу знаний. Как правильно замечено, "гений не тот, кто много знает, ибо это относительная характеристика. Гений много прибавляет к тому, что знали до него.

Именно такое прибавление связано с особенностями интеллекта и не только с ними, но и с эмоциональным миром мыслителя. Гейне говорил, что карлик, ставший на плечи великана, видит дальше великана, "но нет в нем биения гигантского сердца" [Кузнецов В. Г. Эйнштейн. Жизнь, смерть, бессмертие, с. 14.]. Замысел создать пьесу о Галилее возник у Б. Брехта отнюдь не потому, что он усомнился в гениальности прототипа своего героя, в значимости сделанного им в науке. Им двигала вовсе не страсть к историческому исследованию. Его заинтересовала именно жизнь Галилея (что и подчеркнуто названием драмы).

Обращение Брехта к жизни Галилея подсказано конкретными социальными причинами.

В набросках предисловия к пьесе драматург писал: "Буржуазия изолирует науку в сознании ученого, представляет ее некоей самодовлеющей областью, чтобы на практике запрячь ее в колесницу своей политики, своей экономики, своей идеологии. Целью исследователя является "чистое" исследование, результат же исследования куда менее чист. Формула $E = mc^2$ мыслится вечной, не связанной с формой общественного бытия. Но такая позиция позволяет другим устанавливать наличие этой связи: город Хиросима внезапно стирается с лица земли.

Ученые притязают на безответственность машин" [Брехт Б. Театр. В 5-ти т. М., 1965, т. 5/1, с. 121].

Писатель-коммунист считает, что отделение науки от нравственных обязательств перед обществом, то есть идеология сциентизма, отражает классовые интересы буржуазии, которую вполне устраивает теория о социальной индифферентности естественных наук и

нравственной безответственности ученого. В мире, где фетишем стала прибыль, регулирующая все формы общественных отношений, теория эта находит свою естественную почву и основу. Позитивистская идея очищения науки от идеологического и нравственного моментов стала в эпоху империализма особенно агрессивной. Это очищение выступает под соблазнительным лозунгом абсолютной "свободы исследований", спекулирующим на естественном стремлении ученого оградиться от мирской суеты. Брехт замечает по этому поводу: "Многие, знающие или по крайней мере догадывающиеся о недостатках капитализма, готовы мириться с ними ради свободы личности, которую он им якобы дает. Они верят в эту свободу главным образом потому, что почти никогда ею не пользуются" [Брехт В. Театр. В 5-ти т., т. 5/1. с. 127.].

Буржуазия верна своей практичности: обеспечивая столь необходимую ученому "свободу исследований", она дополняет ее другой "свободой" свободой торговать исследованиями. Лозунг "свободы" превращается в свою противоположность – в капкан, ловушку, в которую и попадают многие ученые. Как бы ни хотелось ученому замкнуться в рамках "чистого" исследования, процесс и здесь предполагает итог, результат. Последний-то и оказывается вне власти ученого. Каждому свое: ученым – процесс исследования, буржуазии – его результаты. Как будет использовано открытие – на благо или во зло человечества – этот нравственный вопрос изымается из сферы распоряжения науки, ученых, становясь прерогативой власти имущих.

Ученого приучают к мысли, что его профессия не имеет никакого отношения к его гражданским обязанностям.

Такова всеобщая черта буржуазного образа жизни и мирозерцания в эпоху империализма, когда все виды духовного производства и творческой деятельности обособляются в некие изолированные сферы и сознательно освобождаются от общественного интереса и контроля.

Разумеется, далеко не всех представителей интеллигенции удастся "завербовать" и сделать послушными агентами капиталистического духовного производства, в данном случае – научного. Немало ученых разных рангов встают в оппозицию и делают все, что в их силах, чтобы не попасть в искусно расставленные работодателями сети. Но такое сопротивление не всем по плечу. Ведь наука превращается в непосредственную производительную силу общества и как таковая действительно выходит из-под власти ученого, причем не только на результативной, последней стадии – стадии производства, но и на самой ранней, проектной стадии научного творчества. Помимо этой объективной причины, огромную роль играет также систематическая идеологическая и социально-психологическая обработка сознания научных кадров. Ее цель, кроме всего прочего, посеять у ученых иллюзию, что они делают нечто нужное, полезное всем людям, человечеству, отвлечь их от мысли о социальных и нравственных последствиях применения своего дарования и результатов своего труда. И находится немало наивных, попадающих в эту ловушку, не говоря о тех, кому просто удобно, чтобы их заранее освободили от личной ответственности за плоды их собственной деятельности. Как показывают факты, разоблаченная и осужденная горьким социальным и нравственным опытом человечества установка: "Мы только выполняли приказ" оказалась живучей. Без нее, к примеру, вряд ли мог укрепиться и процветать военно-промышленный комплекс США, в котором работают не только послушные исполнители, но и инициативные творцы всевозможных хитроумно придуманных смертоносных "игрушек".

Очевидно, что проникновение имморалистских тенденций и настроений в среду ученых – закономерное следствие общего процесса развития науки в эпоху империализма. Как справедливо отмечал профессор Дж. Бернал, "применение науки в условиях капиталистической системы приводит к неразрешимой этической дилемме: мы должны отвергнуть либо науку, либо этику, либо и ту и другую. Меньшая посылка, то есть экономическая система, никогда не принимается во внимание". Поэтому наивно сводить суть проблемы лишь к вопросу о нравственности ученого, как это делают некоторые

прогрессивные деятели науки на Западе. Советский химик, лауреат Нобелевской премии, академик Н. Н. Семенов замечает в этой связи:

"Известный математик Н. Винер предлагал ученым организовать, так сказать, систему "самоконтроля": не публиковать ни строчки из того, что могло бы послужить делу милитаризма.

Это благородное, но наивное пожелание никогда не может быть осуществлено... Подобные предложения не учитывают того, что весь комплекс вопросов о социальности или антисоциальности современной науки, о ее ответственности перед человечеством, о служении ее благу людей и т. д. в реальной общественной жизни выходит за рамки компетенции ученых" [Семенов Н. Н., Наука и общество в век атома. – Вопросы философии, 1960, № 7, с. 30.]. Впрочем, в "компетенции" последних кое-что существенное все-таки остается.

Вспомним о примере мужества, научной и гражданской принципиальности, который продемонстрировал молодой (тогда ему было всего двадцать пять лет) доктор Суссекского университета, англичанин Питер Харпер, заявивший на Международной конференции, обсуждавшей тему "Чем грозит и что сулит нам наука", что он прекращает начатые исследования в области мозга, поскольку уже полученные им экспериментальные результаты могут быть легко использованы "силами зла" против человека.

П. Харпер так обосновал мотивы своего отказа от научно-исследовательской работы: "Нельзя идти дальше, пока мы не выясним, что избрали верный путь. Логическим следствием такой позиции должно быть сокращение объема научно-исследовательских работ, снижение научной активности... Люди говорят: "Это невозможно, потому что вся наша современная экономика связана с научным прогрессом". А я говорю:

"Давайте изменим экономику. Ясно же, что нам нужна экономика нового типа". Мне возражают: "Это невозможно. Нельзя добиться нового типа экономики, не имея общества нового типа". А я: "Значит, нам нужно общество нового типа"... Изучение общества – это как раз то, что может привести к великим переменам...

Сейчас нам необходима человеческая наука.

Наука как самоцель – все равно что наркотик: она опасна и ведет к ужасным последствиям" [Харпер П. Кто умножает знание – умножает зло. Диалоги: Полемические статьи о возможных последствиях развития современной науки. М., 1979, с. 263 – 264.].

Теснейшая зависимость развития и функционирования науки от характера социального устройства, экономики и идеологии данного общества – факт бесспорный. Реализация гуманистической миссии науки в конечном счете определяется факторами, лежащими за пределами ее собственной сферы. И коль скоро нельзя и незачем мешать рождению истины, то можно и нужно, как предложил английский ученый и общественный деятель Филипп Ноэль-Бэйкер, "установить нравственные и законодательные ограничения с тем, чтобы наука служила делу улучшения жизни человечества, а не его уничтожению" [Слово о науке. Афоризмы. Изречения. Литературные цитаты. М., 1978, с. 145.].

Наука по природе своей неразрывно связана с общественными интересами и потому в принципе не может быть (и никогда не была) видом отшельничества. История научного познания – это и история хотений, стремлений, страстей творцов истины. Будучи неотъемлемой частью общечеловеческих стремлений к идеалу, научные искания составляют часть гражданской истории. Этапы этих исканий поучительны, список участников и героев борьбы за истину огромен. Брехт остановил свой выбор на Галилее...

Мужество нравственной позиции

*Он из тех, которым не надобно миллионов, а надобно мысль разрешить.
Ф. М. Достоевский*

Хватит ли сил у тебя вести

*тяжелейшую битву,
Разум и сердце твои, чувства и
мысль примирить?
Ф. Шиллер*

"Два крайних противостоящих типа ученых издавна привлекали внимание писателей: Джордано Бруно и Галилей.

Первый – как выражение непримиримости, нравственной стойкости, героизма. Второй – как ученый, который ради возможности продолжать свое дело, ради своей науки готов пойти на любые компромиссы. Определения эти упрощенные, схематичные, но в какой-то мере они отражают "искомую разность" обликов и в то же время два, что ли, типа преданности науке" [Гранин Д. А. Собр. соч. В 4-х т., т. 3, с. 34.].

Сопоставление напрашивается само собой.

Оба ученых разделяли систему взглядов Коперника, понимали ложность и несовместимость с данными науки птолемеевского истолкования Вселенной, но в отстаивании своих убеждений поступили прямо противоположным образом. Восемь лет тюрьмы, угроз, уговоров, пыток не заставили Джордано Бруно отступить перед инквизицией, поступиться своими убеждениями.

Узнав о смертном приговоре, он сказал своим судьям: "Вы с большим страхом произносите приговор надо много, чем я выслушиваю осуждение" [Цит. по: Джордано Бруно и инквизиция. – Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950, с. 386.]. В случае с "сожженным" еретиком все ясно – это высокая трагедия настоящего ученого, личная мораль и научные убеждения которого находились в гармонии до самого конца.

Судьба Галилея тоже трагична, но трагична по-иному и вызывает к себе иное отношение. Почему? Чтобы ответить на этот вопрос, надо принять во внимание целый ряд моментов и соображений.

При жизни знаменитого флорентийца самые бесспорные с точки зрения современной науки представления о физических явлениях становились фактом идеологической борьбы. Воззрение Коперника, которое разделяли и отстаивали Галилей и Джордано Бруно, затрагивало самую суть религиозного мировоззрения. Естественные науки стали ареной жесточайших мировоззренческих схваток. А всякая борьба идей, политических или научных, есть одновременно столкновение и борьба нравственных позиций.

Говорят, что первая ступень мудрости – распознавание лжи, вторая познание истины. Галилей прошел обе ступени. Семнадцать лет он преподавал систему Птолемея, сомневаясь в ее истинности. Сомнения нуждались в подтверждении фактами. И телескоп, направленный Галилеем на звездное небо, принес необходимые факты. Теперь можно было открыто заявить всему миру о правоте Коперника и "того сожженного", Джордано Бруно. Считая истину, силу фактов и доводы разума превыше всего, Галилей, однако, "забыл", в какое время он живет.

Он забыл о священном писании, где грех и знание нерасторжимы уже изначально: именно жажда знаний заставила человека вкушать от древа добра и зла. К тому же, с точки зрения отцов церкви, налицо было преступление против норм мышления, раз навсегда данных, узаконенных, овеянных авторитетом "божественного" Аристотеля.

В тщательно разработанной святой церковью шкале грехов строго различались грехи "простительные" и грехи "непростительные". К первым относились прегрешения "плоти", ко вторым – грехи "духа". Уже само это разделение показывает, что ортодоксия церкви не была так формалистична, как принято считать. Снисходительное отношение к плотским грехам оправдывало не только нарушение аскетической морали самими отцами церкви ("Никто из смертных не велик настолько, чтобы его нельзя было помянуть в молитве" [Здесь и далее пьеса Б. Брехта "Жизнь Галилея" цитируется по: Брехт Б. Театр. В 5-ти т. М., 1963, т. 2.], – иезуитски замечает кардинал-инквизитор в пьесе Брехта), а прежде всего – и в этом основное – позволяло играть на человеческих слабостях в целях обуздания более страшного греха –

"богохульства", когда прерывается связь с первоначалом всего, то есть с богом.

Галилей, подобно Джордано Бруно, совершил "непростительный" грех. Правда, в отличие от Галилея, "вина" Бруно была отягощена другим смертным грехом – дерзостью (*praesumptio*), когда человек надеется на получение прощения за совершенный "непростительный" грех без покаяния (*sine poenitentia*) и тем самым желает обрести право грешить еще необузданнее. Нравственная безупречность и неуязвимость Ноланца (как именует себя в своих трудах Бруно по названию городка Нола, в котором он родился), последовательно выступавшего против распущенности аристократии и искусства "вульгарных страстей", ратовавшего за сдержанность в склонностях и умеренность в чувственности, не была даже замечена инквизицией. Здесь святым отцам нельзя отказать в принципиальности: "нравственность" или "безнравственность" ученого определялась его отношением к постулатам церкви.

Перед нами два этических кодекса – церковный и научный, которые расходятся буквально во всем. Разрыв между наукой и религией отчетливо выразился в самом понимании нравственной ответственности ученого. Церковь видела эту ответственность в том, чтобы скрыть истину, ибо она "может завести куда угодно", как откровенно заявляет у Брехта придворный философ. И Брехт дает понять, что дело не в церкви как таковой. За фасадом церковных установлений скрываются интересы определенных социальных, политических сил, олицетворением которых является церковь. Наука, напротив, понимала эту ответственность как решительный отказ от обветшавших представлений. Для ученого самой "упрямой вещью" были факты, опыт, для церковников – цитаты, софистические выкрутасы, авторитет "божественного" Аристотеля (кстати, мало повинного в том, что церковь обкорнала его учение, уничтожив, по словам В. И. Ленина, в нем все "живое" и сохранив "мертвое"). Искренние и наивные попытки Галилея "убедить" посредством доводов разума разбились о непроницаемый щит схоластики, догматизма, невежества. Иначе и быть не могло.

В стихотворной форме это хорошо выразил Ф. Шиллер:

*Сколько у истины новых врагов! Душа замирает,
К свету теснится – увь! – стая незрячая сов.*

На первый взгляд может показаться, что противники Галилея в пьесе монахи, "академическая" церковная челядь, весь святейший Олимп, включая папу, – несколько шаржированы. Но современники той эпохи рисовали, пожалуй, более беспощадные портреты отцов церкви.

Вспомним, например, "Тайну Пегаса, с приложением Килленского осла" Джордано Бруно.

Ноланец называет вещи своими именами в отличие от схоластики, которая прятала их прямой смысл в терминологическом тумане, прикрывала самые отвратительные явления и пороки благообразными словами (как благообразно звучит, скажем, "обскурантизм", "волюнтаризм" и как грубо, прямолинейно "невежество", "произвол"). Бруно метко характеризует невежество словом "ослиность", считая ее первейшим признаком монашеской ученой братии.

Какие только не бывают на свете осла – скотский, человеческий, небесный, умственный, гражданский, этический, экономический, математический, логический и т. д., несть им числа.

Типология ослов, хорошо знакомая неукротимому еретiku по собственному опыту, разработана им с тщательностью и конкретностью необыкновенной.

У схоластов, иронизирует Ноланец, все "как у людей". Например, академия, над входом в которую написано: "Не переходите за черту!"

В сей ученой обители кропотливо и неустанно разрабатываются сложнейшие проблемы бытия.

Какие же? Одни расшифровывают священное писание, пытаясь установить, что именно имел в виду тот или иной святой, сказав то-то и то-то. Вторые заняты восстановлением

устаревших слов, правильной и неправильной орфографии.

Третьи ведут бесконечный спор о том, что раньше: море или источник, существительное или глагол и т. д. и т. п. При этом все они полны сознанием абсолютной необходимости подобной деятельности, несомненности привычных понятий и взглядов. Всякое посягательство на их незыблемость вызывает протест и возмущение.

"Истина может завести куда угодно" – Брехт очень емко выразил суть методологии святой церкви.

Галилей, как и всякий человек, не волен был выбирать себе противников. "Ослы", выпавшие на его долю, являлись господствующей силой в обществе. Поэтому поражение Галилея в его конфликте со святой церковью было predetermined. Методология схоластов и догматиков становится непробиваемой, как только ее принимают всерьез. Ортодоксальность делает "ослиность" неуязвимой. Галилей убедился в этом, принимая у себя придворных ученых флорентийского двора. Это был диалог глухих. Столкнулись два типа мышления, абсолютно чуждые и взаимоисключающие друг друга.

В те времена учили без обращения к опыту, данные последнего не считались авторитетными и доказательными, господствовал априоризм схоластического толка. Считалось, скажем, само собой разумеющейся истиной, что тело, весящее в десять раз больше другого тела, падает в десять раз быстрее. И это не в религиозных, а в научных кругах. Галилей на собственном опыте мог убедиться в справедливости сократовского афоризма: "Я знаю, что ничего не знаю, а они не знают даже этого". Ведь невеждам всякое новое знание кажется лишним. А уж если оно возвышает человека над теми, кто считается в обществе авторитетом, то носитель этого знания начинает казаться им прямо-таки невыносимым.

Эпохе Галилея, столь богатой талантами во всех сферах интеллектуальной и творческой деятельности (в год рождения Галилея умер Микеланджело, активная пора жизни ученого совпадает с расцветом гения Шекспира и открытием Кеплером его знаменитых законов планетных движений и т. д.), недоставало существенного звена – восприимчивости к таланту.

Сплошь и рядом самодовольная посредственность торжествовала над умом и талантом, подлость и низость – над честностью и искренностью. Приспособленчество было возведено в моральную норму существования и поведения.

Делалось все, чтобы естественное для творческого ума состояние недовольства самим собою, за что, собственно, и стоит, как говорит Галилей, "приплачивать" ученому, заменялось недовольством властью имущими. Грубый утилитаризм, с одной стороны, и абсолютная нетерпимость к новому с другой, превращали жизнь ученого в непрерывную нравственную муку.

Легко жилось не таланту, а посредственности, которая, кстати, и по природе своей более живуча. Посредственность, тонко подметил Гегель, держится своей "долговечностью", ибо умеет убедить окружающий мир в правоте своих маленьких мыслей: она "уничтожает яркую духовную жизнь, превращает ее в голую рутину и, таким образом, обеспечивает себе длительное существование" [Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1975, т. 2, с. 56.]. Таланту надо всегда "помогать", чтобы его потенции выявились с наибольшей полнотой, а посредственность и сама "пробьется", заставит с собою считаться.

Галилею, верящему в силу разума, пришлось убедиться, что победа последнего определяется факторами, лежащими за пределами разума и науки. От многих иллюзий надо было ему освободиться, прежде чем он сумел трезво оценить свое положение в окружающем мире. Увы, полное отрезвление произошло лишь тогда, когда Галилей уже не мог ничего изменить в собственной судьбе. Но он оставил нам, людям иной эпохи и иного образа жизни, свой нравственный опыт, которым было бы неразумно не воспользоваться.

Наука, как и все живое, развивается через противоречия, борьбу мнений. Однако эта борьба начинает приобретать уродливые формы, как только нарушаются элементарные этические нормы.

В свое время большой шум произвела статья американского ученого В. Франклина "Нравственность игры в шахматы". Шахматная игра иронически сравнивается здесь с жизнью. В нескольких пунктах "правил" игры сформулирован своеобразный моральный кодекс человеческого поведения и взаимоотношений, имеющий непосредственное отношение к науке. Вот некоторые из этих правил.

Во-первых, "если решено играть согласно строгим правилам, то тогда обе стороны должны точно выполнять эти правила без того, чтобы одна сторона выполняла, а другая уклонялась от правил, потому что это несправедливо".

Во-вторых, "если решено играть, не соблюдая строго правил игры и один из играющих требует снисхождения, то он должен быть готов предоставить то же самое другому игроку".

В-третьих, "никогда нельзя делать неверных ходов, чтобы выйти из затруднительного положения или чтобы получить преимущество. Нет никакого удовольствия играть с человеком, которого однажды уличили в таком некрасивом поступке".

И, наконец, "не хватайтесь сразу за всякое преимущество, возникшее у вас в связи с неумением или невниманием противника, но вежливо заметьте ему: "Таким-то ходом вы ставите или оставляете фигуру в опасности и незащищенной" или: "Таким-то ходом вы ставите короля в опасное положение" и т. д. При такой щедрой вежливости (настолько противоречащей вышеназванным неблагоприятным поступкам) вы, конечно, можете проиграть своему противнику; но вы завоюете то, что гораздо лучше: его почтение, его уважение, его любовь вместе с молчаливым одобрением и доброжелательством беспристрастных зрителей" [Франклин В. Избранные произведения. М., 1956, с. 571 – 572.].

К сожалению, отстаивая разные точки зрения в науке, соперничающие стороны далеко не всегда придерживаются подобных правил. Нарушение этических и научных норм ведения полемики, претензия на монопольное положение отдельных ученых, спекулятивное использование устоявшейся терминологии вместо объективного анализа данных – все это мешает и тормозит развитие науки. Вспомним борьбу, которая происходила в 30 – 50-х годах в биологии.

Генетики, подобно Галилею, просили лишь об одном: "Посмотрите в подозрительную трубу", то есть на факты. Но вместо непредвзятой, научной оценки фактов в ответ они слышали от догматиков набор цитат [Подробнее об этой см.: Фролов П. Т. Генетика и диалектика. М., 1968, с. 8 – 17; Дубинин Н. П. Вечное движение. М., 1973, с. 170 – 236.].

В 1984 году был выпущен научно-популярный фильм "Звезда Вавилова" (сценарий С. Дяченко, режиссер А. Борсюк), рассказывающий о выдающемся советском ученом Николае Ивановиче Вавиллове (1887 – 1943). Его при жизни называли гением, впрочем, и еретиком тоже. "Джордано Бруно XX века" – так его нарекли за отвагу и непреклонность в отстаивании своих научных убеждений, позиций. В 20 – 30-е годы Вавилов как раз и занимался исследованиями в области новой, тогда еще очень молодой науки – генетики и активно пропагандировал ее. Он первым понял громадное практическое, перспективное значение союза генетики и сельского хозяйства. Его противники, отстаивавшие изжитые механистические взгляды и концепции (которые выдавались ими за "новое направление" в биологии, в сельскохозяйственной науке), отнюдь не ограничивались рамками теоретической полемики, а добивались соответствующих "орговыводов", разделяясь со своими оппонентами, отлучая их от науки. Борьба велась не на равных и с нарушением самых элементарных норм нравственности и справедливости со стороны невежественных опровергателей генетики, которые по причине отсутствия "генов порядочности", как горько иронизировал Н. И. Вавилов, стремились обеспечить себе положение в науке преследованием своих оппонентов.

Несомненно, противоборство мнений, точек зрения в науке неизбежно, а взаимное непонимание может быть вызвано и объективными причинами. Но постановку и решение всех спорных вопросов необходимо прочно оградить рамками и методами науки, рамками разума, а не разного рода привходящих соображений, пусть даже оправдываемых ссылками на насущные потребности и интересы. Имея в виду именно отношения теории и практики, В.

И. Ленин подчеркивал, что "тот не марксист, кто теорию, трезво констатирующую объективное положение, извращает в оправдание существующего..." [Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 14, с. 375.]. Настаивая на тесной взаимосвязи соблюдения этических норм и эффективности научной деятельности, академик Л. И. Седов резко оценивает нарушения нравственного кодекса в науке, подчеркивает необходимость непримиримого отношения к чуждым советской науке нравам [Седов Л. И. Размышления о науке и об ученых. М., 1980, с. 360 – 373.].

Однако вернемся к Галилею.

Если можно говорить о готовности к смерти, то Джордано Бруно морально был подготовлен к страшному финалу, уготованному ему инквизицией. Еще в "Героическом энтузиазме" непримиримый Ноланец скажет: "Нет сомнения, что лучше достойная и героическая смерть, чем недостойный и подлый триумф" [Бруно Дж. О героическом энтузиазме. М., 1953, с. 62.]. На площади Цветов в Риме он на костре докажет искренность и продуманность своего заявления. Впрочем, отречение Галилея показало с очевидностью, что даже "недостойный триумф" невозможен: людям не безразлично, какую нравственную цену покупается возможность жить.

Сцена впавшего в маразматическое состояние Галилея – так, как она написана в пьесе, – свидетельствует о полном крахе его как личности.

"Бывает старость величественная, – писал Л. Н. Толстой, – бывает гадкая, бывает жалкая старость. Бывает и гадкая и величественная вместе" [Толстой Л. Н. Собр. соч. В 14-ти т. М 1951 т 3 с. 369.]. Счастливая удачливость юных лет, напряженная, полная житейских и творческих трудностей зрелая жизнь сменились старостью, которой никто не позавидует. Слепший и больной, девять лет Галилей оставался "узником инквизиции", которая не прощает, продолжает истязать недоверием и страхом даже тех, кто признался в своих ошибках и заблуждениях.

Нет, величественной старости Галилея никак не назовешь...

Заметим, и здесь Брехт остается верным правде характера – его Галилей не из тех, кто в могуществе "объективных обстоятельств" будет искать источник самооправдания. Позиция драматурга исключает даже малейшую возможность самооправдания героя, ибо это поставило бы под сомнение нравственность вообще. Галилей у Брехта отчетливо сознает непростительность акта отречения, неоправданность компромиссного поведения: "И к тому же я убедился... – говорит он, – что мне никогда не грозила настоящая опасность. В течение нескольких лет я был так же силен, как и власти". Его воля, характер постоянно находятся под контролем разума, исключающего непродуманные решения (психическая норма, по современным представлениям). И если он все-таки совершает поступки, в которых потом раскаивается, то совсем не по "неведению". Слишком высок уровень сознания ученого, чтобы поддаваться соблазну формулы "лукавый попутал" или, того лучше, ссылке на "наивысшие соображения". Маленькому монаху, подсказывающему эту последнюю версию, он отвечает: "Если бы я согласился молчать, то поступил бы так уж конечно не из высших, а из очень низменных побуждений, чтобы жить в довольстве, не зная преследований и прочего".

В отношении драматурга к Галилею необходимо различать два тесно связанных и все-таки относительно самостоятельных момента: будучи бескомпромиссным в осуждении факта отречения, Брехт как художник-реалист не поступается характером, рисуя его сложным и противоречивым. Он не торопится осудить, а хочет понять своего героя.

Брехт показывает, что там, где важны только "законы коленопреклонения", нравственность становится чисто личным делом. В самом деле, если поступки оцениваются безотносительно к вызвавшим их мотивам, если важно то, что ты говоришь, и совсем не важно, что при этом думаешь, если ересью считается само стремление посмотреть на мир собственными глазами, – какое значение имеют твои нравственные убеждения и побуждения. Они только мешают жить и спокойно заниматься своим делом. Ведь ученый, как любой человек и гражданин, хочет быть понятым, страдает от неудач, непризнания или

невнимания. Нравственные муки, испытываемые им, скрыты от постороннего глаза – скромность налагается как бы самой профессией. Но они, терзания совести и борения мысли, существуют, от них не отмахнуться.

Галилей живет в мире, где нравственные побуждения в расчет не принимаются; они так же непрактичны, как индульгенции, которыми щедро одаривала церковь ближних, освобождая их от необходимости соизмерять поступки с голосом собственной совести. Преуспевает тот, кто умеет жить "двойной бухгалтерией", как бы в двух системах отчета одновременно: одна – для "них", другая – для "себя". Галилей вроде бы овладел этой хитроумной бухгалтерией.

Брехт не однажды подчеркивает изворотливость, житейскую напористость своего героя.

Лгать, молчать, писать раболепные письма и расточать уверения в "совершеннейшем почтении" ничтожествам в сутанах – вот тактические орудия, которыми не брезговал ученый, надеясь с их помощью отстоять право исследовать и право существовать. Хитрость честного человека, однако, страдает одним существенным изъяном: она легко распознается. Хитрости Галилея были намного наивнее уловок могущественной церкви. Противники знали его лучше, чем он их.

Отстаивание истины требует особого мужества. Именно его и был лишен Галилей. Велико заблуждение тех, кто считает, что истина сама пробьет себе дорогу. Нет, "наружу выходит ровно столько истины, сколько мы выводим", скажет Брехт устами своего героя. А на пути к истине столько препятствий и противников!

Помимо понятных и оправданных, вроде относительности человеческих познаний и ограниченности материально-технических возможностей проникновения разума в глубь материи и духа, существуют препоны и недруги истины, не всегда учитываемые наукой и учеными. Например, социальные слои, круги и даже целые классы, рассматривающие жизнь как сумму остановленных мгновений, не желающие и даже боящиеся каких-либо перемен. Немало было во все эпохи людей, цепляющихся за мнимое богатство самой науки, то есть за ее "вчерашние истины", ныне уже ставшие заблуждениями, от которых так удобно не отказываться, не утруждая себя переосмыслением, передумыванием того, что так прочно уложилось в голове.

Да и далеко не всякому дано найти в себе силы преодолеть, превозмочь вчерашний уровень знания, отказаться от привычных представлений.

Правда, это еще не самое страшное. Как скажет Галилей, кто не знает истины, тот просто глуп, но кто знает истину и называет ее ложью, тот преступник.

Критерий распознавания лжи и правды один – сверка любого утверждения или истины с действительностью. Как сформулировал Спиноза, "истинная идея должна быть согласна с своим объектом...". Но оппонентов Галилея менее всего интересовало совпадение того, что они именовали "наукой", или "философией", с реальной действительностью. Подобные лжецы от науки (и не только от нее) совсем не полуслепые, и глаза их не обязательно в шорах. Просто им выгодно что-то не видеть, или видеть в ином, чем на самом деле, свете. Во всех случаях, где действует этот принцип "выгоды" от лжи, моральные сентенции насчет того, что лгать низко и глупо, бессильны. Ложь и лжец должны наказываться как серьезное преступление против общества. Ведь паука и плоды науки – достояние общественное. Об этом хорошо сказано в записках врача-хирурга Ф. Углова "Человек среди людей": "У нас иногда наказывают не лжеца, а того, кто ему на слово поверил. Нет более порочного метода воспитания, чем этот. Человек обязан верить другому человеку, и тот, который не верит, сам должен рассматриваться как непорядочный человек. Но в то же время лжец всегда должен нести наказание за ложь, где бы и в каком бы виде она ни проявлялась.

Справедливое общество нужно строить на полном доверии и в беспощадной борьбе с ложью".

Но это возможно лишь в справедливом обществе. В мире классовых антагонизмов, напротив, воздвигается и сознательно "опекается" препятствие, пожалуй, наиболее опасное и

страшное для развития науки, для личных судеб ученых – установка на невежество людей непосвященных, на их равнодушие к тем, кто науку делает, в конечном счете на разобщенность между работниками умственного и физического труда. Сколь глубока эта разобщенность, можно судить по тираде, с какою к Галилею в пьесе обращается его будущий зять, выступающий "от имени" всех крестьян своего округа. "...Наших крестьян никак не беспокоят ваши трактаты о спутниках Юпитера. У них слишком тяжелая работа в поле. Однако их могло бы встревожить, если бы они узнали, что остаются безнаказанными легкомысленные посягательства на священные устои церкви... Выглядывая из дорожной кареты, вы, может быть, иногда замечали поля цветущей кукурузы. Вы, ни о чем не думая, едите наши оливки и наш сыр и даже не представляете себе, сколько труда нужно, чтобы их получить, какой бдительный надзор требуется".

Галилею, жаждущему писать, как он говорит, на языке народа, понятном для многих, а не по-латыни для немногих, горько и странно слышать подобные упреки. Он-то понимает, что "для новых мыслей нужны люди, работающие руками", и, когда видишь на столе хлеб, надо бы благодарить не бога, а пекаря. Но ведь и те, кто делает хлеб, тоже должны понять, что ничто в мире не движется, если его не двигать, что занятие наукой – не блажь, а вполне серьезное и полезное – в том числе и для тех же крестьян – дело. Однако, хорошо зная, что составляет его силу и чем он опасен, Галилей прекращает полемику с угрожающим ему добровольным осведомителем.

Галилей на собственном опыте смог убедиться в том, что нет в мире большей ненависти, чем ненависть невежд к знанию. Особенно невежд дипломированных, облеченных званиями, разного рода регалиями. До поры до времени он находил невежество скорее смешным, чем опасным. "Посмеемся, Кеплер, – писал он знаменитому астроному, – великой глупости людей. Что сказать о главных философах здешнего университета, которые с каким-то аспидским упорством, несмотря на тысячекратные приглашения, не хотели даже взглянуть ни на планеты, ни на Луну, ни на телескоп. Поистине, как у аспиды нет ушей, так и у этих ученых глаза закрыты для света истины... Как громко ты расхохотался бы, если бы слышал, как выступал против меня в присутствии великого герцога первый ученый университета, как пытался он логическими аргументами, как магическими заклинаниями, отозвать и удалить с неба новые планеты". Но так можно было реагировать на невежество лишь до поры до времени...

Добиваясь отречения, власть имущие понимали, что им вряд ли удастся переубедить ученого-еретика идейно, теоретически, и потому возлагали главные надежды на житейские черты личности Галилея. Кардинал-инквизитор уверен в успехе: "Практически нам не придется заходить слишком далеко. Он человек плоти.

Он немедленно уступит". И папа, знающий Галилея лично, подтверждает эту уверенность:

"Да, он склонен к земным наслаждениям больше, чем кто-либо другой из известных мне людей. Он и мыслит сластолюбиво. Он не может отвергнуть ни старое вино, ни новую мысль".

Действительно, Галилею "ничто человеческое не чуждо": приверженность к чувственным радостям свидетельствует лишь о полноте и многогранности натуры. И не здесь надо искать причину нравственного падения великого физика. Расхожий образ ученого-схимника, духовного затворника, равнодушного к житейским делам и волнениям, время от времени возрождаемый искусством, – не что иное, как художественный вымысел, иллюзия, результат поверхностного представления о труде и быте творцов науки. В брехтовском Галилее нет ничего от "чудака", рассеянного, попадающего то и дело впросак, неловкого и смешного в домашнем быту. Физически крепким, страстным в любых проявлениях своей натуры, любящим поозорничать, "поиграть" и "разыграть", – короче, необычайно жизнелюбивым человеком предстает Галилей в пьесе. При этом, однако, наибольшее наслаждение он получает все-таки не от вина и еды, а от работы, от занятий наукой, и чувственность его питается духовной пищей. Но его жизнелюбие страдает

недостатком характера, воли, мужества, прощительного, может быть, в делах житейских, по не там, где отстаиваются идейные принципы, убеждения.

Нет, не старость и не физическая слабость явились причиной того, что Галилей отрекся.

Падение его как ученого и личности трагично в самом широком общественном смысле. Данное обстоятельство всячески подчеркивалось драматургом. "Для пьесы имеет чрезвычайно важное значение, – писал Брехт, – зависимость труда на благо общества от того, насколько это общество обеспечивает каждому своему члену ощущение радости бытия. Если эту мысль не донести до зрителей, то падение Галилея потеряет реалистическое обоснование. Если общество лишает его радости бытия, почему бы Галилею не изменить такому обществу? Хотя и считается, что ему "не к лицу быть плохим человеком" [Брехт Б. Театр. В 5-ти т., т. 5/1, с. 377.].

Но отсюда вовсе не следует, что его падение (отречение) можно оправдать и простить. Заявляя, что несчастна не та страна, "у которой нет героев", а та, "которая нуждается в героях", Галилей не ставит под сомнение необходимость и потребность человечества в героях. Просто его раздражают люди повышенной (по его мнению, преувеличенной) требовательности в вопросах морали, однако на деле ничего или мало что делающие для того, чтобы обеспечить торжество этой морали в жизни.

Когда ученик Галилея, Андреа, узнав о работе учителя над рукописью книги "Беседы", пытается оправдать его отречение, Галилей по-сократовски непримиримо, язвительно и гневно с ним не соглашается. В финальном монологе Галилея в форме самоанализа поступка героя дано философское объяснение нравственных последствий отречения (и тем самым становится понятным, почему Брехт "замахнулся" на личность такого ранга и уровня, как великий Галилей).

"Если б я устоял, то ученые-естествоиспытатели могли бы выработать нечто вроде Гиппократовой присяги врачей – торжественную клятву применять свои знания только на благо человечества! А... теперь можно рассчитывать в наилучшем случае – на породу изобретательных карликов, которых будут нанимать, чтобы они служили любым целям... Я отдал свои знания власть имущим, чтобы те их употребили, или не употребили, или злоупотребили ими как им заблагорассудится – в их собственных интересах. Я предал свое призвание.

И человека, который совершает то, что совершил я, нельзя терпеть в рядах людей науки".

Позиция, надо признать, достойная самой высокой оценки. Рассуждая о различии между героями древнегреческого "века героев" и современного мира, Гегель заметил: "Если содержание обстоятельств носит иной характер и объективные обстоятельства содержат в себе другие определения, чем те, которые вошли в сознание действовавшего лица, то современный человек не берет на себя ответственности за весь объем содеянного им. Он снимает с себя ответственность за ту часть своего деяния, которая вследствие неведения или неправильного понимания самих обстоятельств вышла иной, чем он этого хотел, и вменяет себе лишь то, что он знал и в связи с этим знанием совершил умышленно и намеренно". Конечно, любая самооценка поступка ничего не изменяет в самом поступке, но взглянуть правде в лицо тоже мужество.

Галилей не смог поступить так же, как Сократ, и в этом смысле он не герой "века героев". Но, взяв на себя всю меру ответственности за им содеянное (отречение), ни на кого и ни на что не перекладывая свою вину, он поднялся над многими героями "современного мира". Своим осознанием всеобщего значения содеянного Галилей еще раз подтвердил, что трагические ситуации (вроде сократовской или его собственной) обязательно рожают положительный идеал, "пример для подражания", способ действия.

Самобичевание отнюдь не в натуре Галилея.

Его самокритика – плод глубокого раздумья над основным для человека науки нравственным вопросом: "Можем ли мы отступить от большинства народа и все же

остаться учеными?" Ответ Галилея известен: "Нет". Но судьба научного открытия зависит не только от стойкости и мужества ученого, она и в руках тех, кому наука служит. Через ответ Галилея Маленькому монаху Брехт выразит эту мысль с предельной остротой: "Кто станет предполагать, что сумма углов треугольника может противоречить потребностям... крестьян? Но если они не придут в движение и не научатся думать, то им не помогут и самые лучшие оросительные устройства. К чертям! Я насмотрелся на божественное терпение ваших родных, но где ж их божественный гнев?" Как видим, драматург далек от того, чтобы свести проблему науки и нравственности к личным качествам ее творцов.

Момент существенный. Вспомним, А. Эйнштейн, отдавая дань галилеевской страсти в отстаивании истины, в то же время не мог "поверить, что зрелый человек видит смысл в воссоединении найденной истины с мыслями поверхностной толпы, запутавшейся в мелочных интересах. Неужели такая задача, – спрашивал Эйнштейн автора романа "Галилей в плену"

Макса Брода, – была для него важной настолько, чтобы отдать ей последние годы жизни..." [Цит. по: Кузнецов Б. Г. Эйнштейн. Жизнь, смерть, бессмертие, с. 151 – 152.].

Безусловно, чувство внутренней независимости крупного ученого необходимо всячески оберегать от суевы, плена повседневно. Совсем не обязательно, например, каждому ученому популяризировать открытую им истину, тем более что всегда находятся талантливые популяризаторы науки, справляющиеся с этой задачей не хуже, а порой даже лучше, чем авторы открытий. Но нет ничего предосудительного или противоречащего интересам науки, когда организационно-практические задачи по внедрению научных достижений в народное хозяйство, доведение новых идей до сознания масс берут на себя ученые. Берут, облеченные доверием общества. Трудно переоценить, скажем, общественное значение вклада в науку и развитие общественного производства таких выдающихся деятелей, как К. А. Тимирязев, Н. И. Вавилов, И. В. Курчатов, С. П. Королев и др. Даже в тех случаях, когда нет прямого выхода в практику, деятельность ученого осуществляется в рамках и под воздействием общественного сознания эпохи, общества, является проявлением и отсветом неустанно работающего коллективного разума людей. Понятие "настоящий ученый"

охватывает и то, что В. М. Шукшин назвал "состраданием" судьбе народной – неперенный признак истинной интеллигентности. Именно чувствуя свою причастность к судьбе народной, владелец Ясной Поляны многие годы до самой смерти мучился сознанием, что "другие", народ, живут хуже, чем он, и отвлекался от творчества, чтобы написать букварь для крестьянских детей, впрягался в плуг, косил, устраивал бесплатные столовые в местах холерных заболеваний, воевал с церковниками и власть имущими. Это чувство причастности было весьма развито и у Галилея. Упрекнуть его можно лишь за то, что в определенный момент его покинула воля, в которой всегда так нуждается разум, кровно заинтересованный в том, чтобы его создания не превратились в благие намерения и музейные ценности.

Брехт, как и зрители, знает, что Галилей остался в науке, так же как остались Коперник и Джордано Бруно. И все-таки заставляет героя произнести слова бескомпромиссного самоосуждения. Излюбленный им прием "отстранения" ("отчуждения") используется здесь не ради сценического эффекта, а для подчеркивания главной мысли пьесы – ответственности человека за каждый содеянный поступок. Буквально следом за "Жизнью Галилея" Брехт напишет пьесу "Мамаша Кураж и ее дети", где продолжит – уже на материале "маленького человека" – ту же тему. Маркитантка Кураж, в отличие от Галилея, не сознает исторических последствий своих действий. Заставив в финале пьесы мать детей, погибших на войне, тянуть свой фургон навстречу новой бойне, Брехт ставит вопрос об ответственности так называемых "маленьких людей" за судьбы мира. И в случае с известным ученым, и в случае с безвестной маркитанткой писатель-коммунист отстаивает значение нравственного самосознания личности. Как реалист, он прекрасно понимает, что ответственным чувствует себя только тот, кто сознает себя господином своих решений. И если всякое человеческое решение есть сложный синтез характера, помноженного на обстоятельства, то вместе с

изменением общественных условий следует позаботиться и о характерах, которым были бы посылны такие изменения.

В признании важной роли характера человека нет ничего идеалистического, волюнтаристского. В современных условиях, когда каждый человек, сознавая или не сознавая, желая или не желая, является политическим человеком, вынужденным самими обстоятельствами жизни выбирать ту или другую сторону баррикады, принимать решения, непримиримость нравственной позиции автора "Жизни Галилея" кажется много предпочтительней позиции тех, кто, руководствуясь благородными побуждениями, пытается приуменьшить нравственное значение отречения великого физика. Так, автор интересной книги "Герои и еретики", прогрессивный американский философ Б. Данэм, сравнивая поведение и жизненную судьбу Джордано Бруно и Галилея, пытается оправдать линию поведения последнего соображениями здравого смысла. Данэм признает, что тактика Галилея была "менее мужественной, чем у Бруно", но якобы "отличалась большей дальновидностью и лучше учитывала политическую обстановку". В чем же заключалась эта "дальновидность"? Данэм поясняет: "Мученичество, несомненно, благородный акт и не раз оказывалось необходимым для блага людей. Но иногда люди бывают опьянены идеей подвига и в результате *теряют способность здраво рассуждать* (курсив наш. – В. Т.). Галилей сделал еще одно открытие – не менее важное, чем установленный им факт вращения Земли. Оно заключалось в том, что человек мог теперь пропагандировать науку, не навлекая на себя трагических последствий, и что небольшая доза страданий плюс некоторая доза дипломатии могут выручить из беды" [Данэм Б. Герои и еретики. М., 1967, с. 352.].

Автор приведенных строк не скрывает, что ему кажется более "мудрой" тактика "хитроумного лавирования в лабиринте политики и идеологии", чем "мученическая" позиция Бруно.

И хотя Данэм не отрицает значения подвига "сожженного" (сожжение Бруно произвело такое впечатление на современников, что от костра пришлось отказаться), он пытается его объяснить максимализмом позиции Ноланца и почти сознательным стремлением ускорить приход страшного, рокового конца. Данэм, опираясь исключительно на доводы и соображения здравого смысла, не учитывает того, что без четких нравственных критериев этот самый здравый смысл может привести к самым неожиданным последствиям. В том-то и сложность, что часто подлинная мораль вынуждена, как говорил Б. Паскаль, пренебрегать "моралью ума", так называемыми "здравыми" соображениями, идти наперекор общепринятому.

Метод борьбы Галилея, как правильно замечает Д. А. Гранин, заключается в том, что он отрекается на словах, не отрекаясь на деле, и тем самым отделяет себя как личность от науки, которую создает. Конечно, невозможно требовать от Галилея больше, чем он сделал. Но он не мог превзойти Бруно. Правда "сожженного" включала в себя нечто большее, чем правду науки. Нравственный спор Бруно – Галилей продолжался в последующих поколениях.

Он обрстал новыми примерами, аргументами.

История выдвигала новых героев, таких, как Мария Кюри, И. В. Курчатов, или фигуры трагические, такие, как Р. Оппенгеймер, А. Эйнштейн. И снова спор возвращался к своим истокам, и снова вставал древний вопрос об этическом смысле науки [Гранин Д. А. Собр. соч. В 4-х т., т. 3, с. 35.].

Нравственный урок отречения Галилея многозначен. Дело совсем не в том, что перед глазами не утруждающих себя излишней совестью людей маячит соблазнительный пример, на который при случае можно сослаться. Трезвость и суровость, с которыми Галилей осудил свой поступок, исключают возможность какой-либо аналогии с людьми типа Э. Теллера, именуемого часто "отцом водородной бомбы". Тем не менее аморальность поведения Теллера на процессе Р. Оппенгеймера, где без малейших признаков духовной драмы он продемонстрировал, куда может завести ученого нравственный индифферентизм, имеет не только классовые, но и исторические корни. Заметим, кстати, что занятая Теллером

некогда позиция яркого сторонника гонки вооружений и ядерного противостояния коммунизму закономерно довела его до бесчеловечных по сути своей попыток оправдать как историческую неизбежность и даже потребность так называемых "генетических эффектов радиации". В одном из интервью он заявил:

"Сомнений нет – радиация повышает вероятность генетических мутаций. Но столь же справедливо и то, что без мутаций мы остались бы на уровне амеб: любые перемены в развитии живых организмов происходят благодаря мутациям. Пусть большинство мутаций вредны и губительны, но без них нет ни адаптации, ни развития" [Цит, по: Феоктистов Л. Пора одуматься! – Литературная газета, 1980, 23 апреля.].

Через века пронесло человечество легенду о великом еретике, воскликнувшем якобы после вынужденного инквизицией отречения: "А все-таки она вертится!" Не было этого. Было то, что показал Брехт, ибо исторические документы подтверждают художественную версию больше, чем легенду. Но и оптимизм человечества понятен. В этой легенде – чувство торжества за победивший разум, выстоявшую научную мысль, вера в прогресс. Настаивая на необходимости бескомпромиссного осуждения самого факта "предательства" ученого, Брехт вместе с тем отмечал, что в благодарность за веру Галилея в науку, связанную с народом, "народ оказал честь тем, что в течение столетий во всей Европе не верил в его отречение" [Брехт В. Театр. В 5-ти т.. т. 5/1, с. 350.].

Пьеса "Жизнь Галилея" несет дорогую и нужную зрителю мысль об ответственности человека перед своим временем и будущим. Она о том, что нельзя лукавить своими убеждениями, идти на компромиссы с совестью, когда речь идет о судьбе истины. Она о том, что замаранными руками истины не добываются и не отстаиваются. Излюбленной формуле мещанина:

"Что я могу сделать один?" – она противопоставляет другую: "Какая победа достигнута тем, что один человек сказал – нет!" Она о том, что индивидуальная ценность личности измеряется степенью ее самоотверженности в борьбе за передовые идеи века.

Дилемма истинная и ложная

Науку часто смешивают со знанием.

Это грубое недоразумение. Наука есть не только знание, но и сознание, т. е. умение пользоваться знанием.

В. О. Ключевский

Смысл рассказанной в "Жизни Галилея" истории выводит нас далеко за пределы личной драмы ее героя. В настоящем искусстве сопоставлены, противопоставлены и слиты воедино не только частное и общее, личное и сверхличное, но и прошедшее с настоящим, прошлое с современностью. Связаны, слиты так, что в центре внимания в конечном счете оказываемся мы сами, читатели и зрители, с нашими вопросами, проблемами, противоречиями. "Галилей против Галилея" – это метафорическое обозначение духовной ситуации, состояние каждого из нас, поскольку предполагается, что и наша жизнь не безмятежна и проживаем мы ее не бездумно. Что же такое "лично нас задевающее" открывается в брехтовской пьесе по мере углубления в ее содержание и смысл?

Вездесущее, всестороннее и всепроникающее воздействие современной науки на общественную жизнь и человека несомненно. Поистине, нельзя и шагу ступить без науки, решая проблемы материального и духовного производства, труда и быта. Совершенно очевидно, что наука играет все возрастающую роль в общественном развитии. Однако несерьезно и опасно возлагать на нее решение кардинальных социальных проблем, накопленных человечеством "мировых загадок". Включенная в систему реальных социальных отношений, развиваясь в условиях существования (соревнования и противостояния)

двух миров – капитализма и социализма, наука сама испытывает "диктат"

действительности и находится под влиянием целого ряда факторов экономических, политических, идеологических, культурных. Сфера компетенции науки не беспредельна, а ее собственное развитие находится в тесной зависимости от социальной, классовой структуры общества, от господствующей идеологии, как убедительно показал это в свое время В. И. Ленин на примере "революции в естествознании", "кризиса физики". Применительно к нашей теме это означает, что ситуация, в которой довольно легко может оказаться – и нередко оказывается – современный ученый-гуманист, необъяснима с точки зрения законов развития самого научного знания. Она требует социально-классового объяснения и разрешения, зависит от преобразования всей совокупности общественных отношений.

При таком подходе вопрос о судьбах и назначении науки ставится на почву реальной жизни и реального гуманизма. На примере борьбы Галилея с церковниками и схоластами мы убедились в том, что истина, подтвержденная самыми убедительными фактами и серьезными аргументами, нуждается в поддержке и защите от "демонической силы" невежества и политической реакции. При всем значении нравственных качеств ученого, их недостаточно, чтобы отстоять интересы науки, знания, а следовательно, и человечества, которому наука служит. Здесь "личное" и "надличное" настолько тесно связаны, взаимопереплетены, что в реальной практике трудно их отделить друг от друга. Беда разного рода технократических, абстрактно-гуманистических и морализаторских представлений о связи науки и нравственности в том и состоит, что они игнорируют или недооценивают эту сложную связь.

На поверхности взаимоотношения науки и нравственности сегодня, как и прежде (особенно в периоды конфликтных ситуаций), нередко воспринимаются как несогласованность "ума" и "сердца", "разума" и "совести". Каждый знает, что расхождение между ними отнюдь не выдумка философов-пессимистов. Достаточно обратиться к обыкновенному житейскому опыту, чтобы убедиться, что далеко не всегда доводы ума совпадают с велениями совести, а действительно благородный поступок оказывается и "разумным" с практической точки зрения.

А разве редко случается так, что конкретные обстоятельства побуждают совершать действия, которые противоречат нашему чувству доброты и собственного достоинства?

Пытаясь осмыслить это реальное противоречие, издавна искали тот общий принцип, с помощью которого противоречие можно предупредить или избежать. Не находя искомого всеобщего принципа и решения, бросались в крайности. Одни предлагали взять за основу "разум" и во всех поступках руководствоваться лишь доводами ума или здравого смысла, даже в тех случаях, когда голос совести (нравственная интуиция) подсказывает иное решение. Другие, напротив, призывали во всем и всегда исходить из этических, моральных соображений, ставить "добро" выше "истины". Однако на практике ни одна из этих позиций не дает желаемого результата. Добрые мотивы без участия разума или "безрассудное" благородство могут обернуться злом и катастрофой для окружающих, не пощадив и того, кто ведет себя соответственно такой установке. Благие намерения и благородство ведущих в сражение, возглавляющих борьбу за правое дело несомненны, но, поскольку при этом затрагиваются интересы многих, требуется еще и знание реальных обстоятельств, учет расстановки сил. А поведение расчетливое, казалось бы, вполне согласующееся с требованиями "рассудка" может оказаться аморальным, бесчеловечным. Скажем, расчет, "здравый смысл" дельцов и приспособленцев, живущих заботой лишь о собственной пользе и выгоде, то и дело расходится с требованиями морали, порождает поступки безнравственные, а то и просто преступные.

Парадоксально, но факт: несмотря на многовековой опыт человечества, подтверждающий несостоятельность обеих точек зрения, они сохраняют свою силу и по сей день. Более того, ныне они получили "научное" оформление и выражение.

Первая точка зрения именуется сциентизмом (широко распространенным на Западе), объявляющим науку и ученых свободными от гуманистических принципов в своей деятельности. Сциентизм, говоря кратко, – это выхолощенный и обесчеловеченный (дегуманизированный) "дух научности", не знающий "терзаний совести", "мук сердца".

Узнав об уничтожении Хиросимы, ученый-сциентист воскликнул: "Какой блистательный физический эксперимент!" Во времена А. П. Чехова понятие "сциентизм" еще не существовало, но суть его хорошо схватил и выразил профессор из "Скучной истории". Объясняя дочери Кате причины своей несостоятельности как ученого, Николай Степанович говорил: "В моем пристрастии к науке, в моем желании жить, в этом сиденье на чужой кровати и в стремлении познать самого себя, во всех мыслях, чувствах и понятиях, какие я составляю обо всем, нет чего-то общего, что связало бы все это в одно целое.

Каждое чувство и каждая мысль живут во мне особняком, и во всех моих суждениях о науке, театре, литературе, учениках и во всех картинках, которые рисует мое воображение, даже самый искусный аналитик не найдет того, что называется общей идеей или богом живого человека. А коли нет этого, то, значит, нет и ничего" [Чехов А. П. Собр. соч. В 12-ти т. М., 1962, т. 6 с. 329-330.].

Вторая точка зрения, или позиция, – абстрактный гуманизм, который исповедует значительная часть гуманитарной интеллигенции Запада. В противоположность сциентизму эта позиция привлекательна своей ориентацией на человека, заинтересованностью в его благе и счастье. Однако в конечном счете она оказывается беспомощной в своей жертвенности, так как игнорирует реальные интересы, обстоятельства жизни и деятельности реального человека. И даже тогда, когда абстрактный гуманизм выливается в практические действия, порождая разного рода "субкультурные" движения (вроде битников, хиппи и т. п.) или стихийные бунты, он все равно не способен разрешить реальные противоречия человеческого бытия.

Тенденции эти, конечно, не имеют сколько-нибудь серьезных корней в общественном сознании социалистического общества, хотя и здесь можно встретиться с веяниями технократического, сциентистского толка, в частности с убеждением, что основой нравственной воспитанности и культуры личности должен быть рационализм, соединение этики с арифметикой, что-то вроде "онаученной" морали. Сторонники этого мнения опираются на факт растущей интеллектуализации общества (результат прогресса в деле народного просвещения), представляющей собой не просто знамение времени или тем более моду. Усиление рационалистического начала в современном человеке обусловлено потребностью общественного производства в новом типе производительного работника, немыслимого без определенного уровня специальной и теоретической подготовки, а также повышением значения фактора знания во всех сферах общественной и индивидуальной жизни людей. Но беда в том, что с позиций морального "рационализма" невозможно объяснить (и тем более преодолеть) реальные противоречия и конфликты образованности и нравственности.

Например, правила поведения, принципы этики иные заучили неплохо (при случае, сами не прочь "преподать" их другим), а поступают нередко, увы, вопреки знанию. Ведь мужчины, позволяющие себе сидеть в автобусе или троллейбусе, когда рядом стоит женщина, знают, что женщина есть "существо слабое", нуждающееся в опоре и опеке и, стало быть, в знаках внимания со стороны "сильного пола".

Знают либо "догадываются", но знание это почему-то часто не срабатывает, не становится действенным мотивом и стимулом поведения многих мужчин. Жизнь, практика показывают, что величайший дар и труднейшее умение – жить вместе (в контакте) с другими людьми – зависит не только от образованности человека.

"Просвещенное" бескультурье страшнее хамства по невежеству.

О том, что представляет собой моральный "рационализм", когда он проникает в общественное сознание, можно судить по следующему примеру, взятому из жизни. Эта простейшая моральная "теорема" была сочинена прямо в студенческой аудитории, где шел спор о том, кто является судьей в нравственном конфликте – совесть или, как считают некоторые молодые люди, разум... "Вы идете по берегу реки и видите – тонут двое. Вам известно, что один из них неизвестный слесарь, а другой – известный физик-теоретик. Кого вы будете спасать?" Ответ был единодушным: "Конечно же физика!" И, дополняя друг

друга, студенты – хорошие молодые люди – стали очень "рационально" доказывать правоту своего вывода и даже высчитывать, насколько спасенный физик-теоретик полезнее (разумеется, для "общества", "людей" и – даже – для других слесарей) обыкновенного слесаря. Кто-то спросил автора этой "теоремы": "А кого бы спасали вы?" И когда он ответил: "Первого попавшегося под руку", аудитория была откровенно разочарована столь неопределенной позицией.

Откуда и как возникло у студентов это знание-убеждение, что известный физик (или актер, общественный деятель и т. д.) ценнее безвестного слесаря? Почему они уверены, что занимаемая должность, звание или профессия тонущего должны влиять на нравственный выбор спасающего? Разумеется, считая свой выбор закономерным результатом рационального анализа ситуации, они могут успокоить собственную совесть: ведь они не уклонились от нравственного поступка, спасли физика. Но трудно признать эту "ранговую" нравственность морально доброй. И невольно навеивает воображение такую житейскую "картинку": встретит завтра "жизнестойкий рационалист" троих хулиганов, обижающих девушку, трезво взвесит свои физические ресурсы, осознает их ограниченность и... не полезет на рожон. Причем с рационалистической точки зрения это будет совсем не трусостью, а разумным отношением к неразумной действительности: зачем, дескать, жертвовать собой, скорее всего без всякой пользы для дела. Во всяком случае, моральный рационализм подобную возможность-лазейку в сознании отнюдь не исключает.

Вспомним, как просто и легко обосновал и оправдал шофер в повести Ч. Айтматова "Прощай, Гульсары!" свой отказ подвести старого Танабая вместе с подыхающим в степи конем-иноходцем: "Подумаешь, кляча какая-то!

Пережитки прошлого. Сейчас, брат, техника всему голова. Везде техника. И на войне. А таким старикам и лошадям конец пришел" [Айтматов Ч. Ранние журавли. М., 1978, с. 319.].

Правда, сторонники рационалистической этики могут возразить, что, мол, речь идет о рациональном, разумном поведении этически образованного, теоретически подкованного человека. Но как тогда быть с Раскольниковым, оказавшимся в плену "идеи", созревшей в головах теоретиков и потом "попавшей на улицу"? Нравственный смысл истории "Преступления и наказания" в том и заключается, что человек долго и мучительно расплачивается духовными муками – за пристрастие к нравственной "арифметике", которой доверился Раскольников. Как ни любил И. С. Тургенев своего "рационального" до кончиков пальцев Базарова, как ни старался, насколько это возможно, его понять и простить, он все-таки отдавал предпочтение другому герою, другому типу личности. По словам писателя, без таких "чудаков-изобретателей", как Дон Кихот, "не подвигалось бы вперед человечество..." [Тургенев И. С. Собр. соч. В 12-ти т. М., 1956, т. 11, с. 185.].

Тургенев симпатизировал "жизнестойкому рационализму" Базарова, противопоставляя его вялости, дряблости отца и сына Кирсановых, но в то же время сожалел, что Дон Кихотов становится меньше. Причина этой "непоследовательности" в том, что моральный кодекс рационалистов, наряду с несомненными достоинствами, нес в себе черты малосимпатичные, тревожные и с далеко идущими последствиями – эгоистичность, рассудочность, подчеркнутое нежелание выйти за рамки целесообразного и взять за основу нравственного поведения "высокое само по себе". Немаловажная деталь к "портретной" характеристике этических рационалистов: Базаров не был бесстрастным ученым-пессимистом, но общение с ним в повседневной жизни как-то не греет, не радует. Более того – пугает, настораживает. Как правило, за пределами своих профессиональных занятий подобные типы людей не притягивают к себе окружающих, а отталкивают неуживчивостью, нетерпимостью, эмоциональной "недостаточностью". В таких случаях часто возникает альтернативный вопрос: что весомее в воспитании человека – знание этической теории или разбуженность совести?

Говорят, что в век технического прогресса попытка "чувства добрые лирой пробуждать" заключает в себе тот же оттенок архаизма, что и само слово "лира". И не из-за

того, что большинство сограждан имеет что-то против "добрых чувств", а оттого, что первоочередной задачей стала забота о "разуме светлом", все остальное вроде бы отошло на второй план.

Но человечество (хочется тут согласиться с И. С. Тургеневым) хранимо Дон Кихотами, ибо они бескомпромиссны и бесстрашны в битве за высокие человеческие идеалы. Да и битвы с "мельницами" с этой точки зрения тоже что-то значат. Так что пока еще нравственность не "онаучили" до конца и "моральный рационализм" не восторжествовал полностью и окончательно (что, надеемся, вряд ли когда-либо произойдет), надо поддержать нынешних Дон Кихотов. И сказать им: это ничего, что вы ведете себя в ответственных ситуациях и в решительный момент "по старинке" – "нерационально", польза от этого людям, обществу есть, и немалая.

Из сказанного вовсе не следует, что моральным "рационалистам" надо противопоставить "эмоционалов", а разуму – совесть. Тогда на смену одной односторонности придет другая, а, как известно, крайности сходятся. Чувства так же, как и разум, не могут выступать высшим судьей и советчиком человека в вопросах нравственности и отнюдь не "замещают" совести там, где он сталкивается с трудностями и проблемами, требующими рационального подхода и анализа. Чувство может быть "слепым", "темным". Оно тоже может подвести человека.

"Человек, занятый только чувством, еще не сложился, он – новичок в науке, деятельности и т. п." [Гегель. Философия религии. В 2-х т. М., 1975, т. 1, с. 310.]. Но это не значит, что разум "лучше" или "надежнее". Находясь во власти чувств, человек нередко оказывается их пленником, рабом. Но таким же "придворным", готовым угодить настроениям своего господина, чтобы оправдать любую его страсть, затею, превратившись в послушного слугу его самолюбия или тщеславия, может стать и рассудок. Вряд ли кто заподозрит Гегеля, воспевшего мощь разума и превратившего его в демиурга, творца всего сущего, в недоверии к разуму и просвещению. Но именно ему принадлежит соответствующая оценка места и роли рационального начала в сфере морали: "Просвещение рассудка делает человека умнее, но не делает его лучше. Хотя добродетель и выводят из мудрости, хотя и подсчитывают, что без добродетели человек не сможет стать счастливым, все же такой расчет слишком изворотлив и слишком холоден, чтобы быть действенным в момент совершения поступка, чтобы вообще иметь влияние на жизнь. Тот, кто прибегает к помощи наилучшей морали, знакомится с точнейшими определениями как всеобщих принципов, так и отдельных обязанностей и добродетелей; но если бы во время совершения действительного поступка думать обо всей этой груде правил и исключений, то получился бы такой запутанный образ действия, который всегда был бы опасливым, вечно в споре с самим собою... Никакая печатная мораль, никакое просвещение рассудка... не могут полностью помешать тому, чтобы возникали дурные наклонности, чтобы они достигали значительного развития; человек должен сам поступать, сам действовать, сам принимать решение, а не другие действовать за него – [в противном случае он] не что иное, как простая машина..." [Гегель. Работы разных лет. В 2-х т. М., 1970, т. 1, с. 58 59.] Это – мнение философа, жившего в далекие от нас времена. А вот что пишет в наши дни педагог из г. Ярославля: "Почти полвека учил я детей, и вот сейчас повсюду встречаю своих учеников, на улице, в кабинетах самых ответственных учреждений, в магазинах за прилавком, на почте, вижу портреты передовиков в местной газете – мои ребята, слышу печальные новости о том или ином человеке, тоже моем бывшем ученике. Кто-то хорошо и достойно прожил свои лучшие годы, кто-то споткнулся..."

И знаете, что вижу: вовсе не так люди поделились в жизни на хороших и плохих, как мы, учителя, делили их в школе! Пятерочник за партой – еще не гарантия отличного человека.

И наоборот, двоечник, ленивый тугодум – мое учительское наказание – еще не означает плохого человека в будущем. Вот это мучает меня:

как мы склоняли и наказывали не очень способного ученика, сколько неприятных

минут доставили ему своими нотациями. А он вырос, уехал в колхоз, и теперь вот узнаю: замечательный председатель из него вышел, поднял колхоз из отстающих. Нет, не все еще наши педагогические проблемы решены! Самый подход к детям, критерии, оценки – поверхностные, по слишком бедным и скудным показателям. "Прилежный" или "небрежный" к учебе – этого мало, мало, чтобы увидеть и поставить на ноги человека" [Воспитание личности. – Литературная газета, 1980, 6 августа.]. И хотя не все, видимо, бесспорно в рассуждениях этого умудренного многолетним опытом педагогической практики человека, но точна и верна главная мысль, выражающая заботу его о целостности личности, о комплексном подходе к воспитанию будущего человека, которое отнюдь не сводится к внедрению в голову воспитуемого знаний, выражаемых в "проценте успеваемости". Не случаен акцент на нравственном начале и облике будущего гражданина: именно нравственность воспринимается как носительница целостности человеческой личности, ибо в ней наиболее отчетливо эта целостность проявляется.

Могут спросить, в чем же смысл спора и разногласий, если "рационалисты" признают роль нравственного чувства, а их оппоненты вовсе не сомневаются в значении теоретических знаний для воспитания личности. Суть в том, что, не отказываясь от науки там, где она может помочь, необходимо еще серьезнее и активнее заняться воспитанием совести, которая отнюдь не дается человеку от рождения и представляет собой продукт длительного и кропотливого социального, культурно-исторического развития личности.

Проблема, следовательно, состоит не в том, что нужнее и важнее человеку – наука или нравственность; и не в том, что лучше – "умная совесть" или "совестливый ум"; ни в том, наконец, как соединить нравственность с наукой. В самой природе науки и нравственности, "знания" и "сознания" нет ничего, что бы их отталкивало друг от друга и ставило во враждебные отношения. Наука и нравственность равно нужны и важны человеку. Тем более что реальный моральный опыт людей, выработанный тысячелетней практикой и вырабатываемый нынешними поколениями, – тоже плод человеческого знания, ничуть не менее совершенный, нежели смоделированные в научной лаборатории принципы. Давно установлено, что, наряду с теоретически-понятийной формой знания, существует и так называемая духовнопрактическая форма знания, которую представляют искусство и нравственность. Они многое могут сказать, и "говорят", человеку об окружающем мире и о нем самом. Освобождая человеческую деятельность от всего того, что сковывает личность в реализации ее творческих потенций, наука обладает огромной созидательной силой. И сомневаться в этом было бы, говоря словами Ч. Сноу, "интеллектуальным луддизмом". Но признание возможностей науки ни в коей мере не умаляет значения нравственности или искусства в жизнедеятельности людей.

Ведь нравственность, пронизывая все сферы человеческого бытия, постоянно "напоминает" людям о собственно человеческой (общественной и культурной) мере подхода к окружающему миру, фиксируя малейшие отклонения от гуманистических идеалов. Именно в этом своем значении она так необходима и важна ученому, искренне заинтересованному, чтобы результаты его творческого труда послужили на благо человечества.

Объективно наука и нравственность – союзники человека. Если такие отношения между ними нарушаются и они воспринимаются как конфликтующие силы, причину этого следует искать вне их самих. В книге "Наука и нравственность" об этом говорится следующим образом: "Высшей "ценностью" в шкале всех ценностей человеческой цивилизации не может быть ни мораль, ни наука. И мораль, и наука были, есть и остаются лишь средствами, лишь орудиями, лишь инструментами, которые создал Человек для себя, для увеличения своей власти над природой, для увеличения меры человеческого счастья. И если наука и мораль начинают вместо этого служить, наоборот, угнетению, калечению, уродованию, а то и уничтожению живых людей, т. е. превращаются не только в антиподов, но и в смертельных врагов гуманизма, то для марксиста это прежде всего свидетельство античеловеческого, антигуманного характера той системы отношений между людьми, которая вот так извращает отношение между наукой, моралью и человеком".

Поэтому подлинный союз науки и нравственности возможен лишь в таком обществе, где высшей ценностью является именно человек, причем понимаемый не абстрактно, а как реальное большинство трудящихся людей и как конкретная человеческая индивидуальность.

Характеризуя науку будущего коммунистического общества, К. Маркс подчеркивал, что это будет одна наука: естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание. Речь идет не о механическом воссоединении наук естественных и общественных (гуманитарных) и не о поглощении одних другими, а о становлении науки нового качества, в которой ориентация на гуманистические ценности получит очевидное выражение в самом предметном содержании научного познания и деятельности.

Задача эта, конечно, будет решена не завтра, и то, что она не из простых, можно убедиться, например, на трудностях и проблемах, с которыми приходится сталкиваться сегодня в воспитательной практике. Одна из таких проблем – соотношение познавательного и нравственно-воспитательного моментов в процессе формирования личности. Как ни велико значение знаний, его не следует преувеличивать.

Важно, куда и на что направлены знания, иначе говоря, их мировоззренческая и нравственная ориентация. Социализм исходит из необходимости органического соединения дела просвещения и образования с задачами коммунистического преобразования общества. Это образование не только и не просто "для работы", но для всей жизни человека. Его целью и содержанием должно стать свободное от односторонности, ограниченности и узости (того, что К. Маркс едко называл "профессиональным идиотизмом" [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 159.]) развитие действительно творческой личности, ясно сознающей свое место и социальную роль в жизнедеятельности общества.

Вопрос о нравственном фундаменте и обеспечении гуманистической направленности образования ставится и решается реальным социализмом в самом широком социальном плане: это необходимое условие не только формирования всесторонне развитой личности, но в конечном счете и построения коммунизма, ибо высокая нравственная культура личности (общества в целом) выступает важным фактором как социальных преобразований, так и осуществляемых с помощью науки изменений естественной и искусственной среды обитания человека.

Развитая нравственная культура, высокое моральное сознание – не дополнение или украшение к "основной" профессии индивида, это выражение подлинно человеческого смысла творческой деятельности людей в условиях социалистического уклада и образа жизни. При таком подходе к воспитанию сфера нравственности выступает не только в значении целеполагающего фактора, но и в качестве особого вида человеческого, "практического" знания, которое должно быть усвоено, освоено, пущено в дело созидания новых отношений между людьми. Для того чтобы принцип "знания ради человечества" получил всеобщее признание и осуществлялся повсеместно на деле, недостаточно усилий прогрессивных ученых (значение которых конечно же нельзя недооценивать). Наука есть явление социальное, и рассматривать ее гуманистический смысл и направленность вне общества просто невозможно.

С победой социализма коренным образом меняются социальные условия существования и прогресса самой науки. Благо человека, удовлетворение материальных и духовных потребностей трудящихся, совершенствование творческих способностей личности – вот что составляет ее основную цель, общественное предназначение. В этом смысле социализм является поворотным пунктом в развитии науки, началом переориентации ее социальной функции от "производства вещей" к "производству самого человека". Эта коммунистическая ориентация науки, определяя социальный и гуманистический смысл научного творчества в условиях социализма, решительно меняет характер ее взаимоотношений с другими формами человеческой жизнедеятельности, в том числе и с нравственностью.

На драматическом фоне развития современной науки судьба и фигура Галилея

приобретают поистине провидческий смысл. Ведь Галилей, каким его изображает Брехт, вполне сознает сильные и слабые стороны своего образа мышления, оставаясь в этическом отношении на высоте своего разума. Не упрощает Брехт и обстоятельств, которые обрекли его героя на нравственные муки и страдание. Видимо, прав Гегель, что "страдание составляет привилегию высших натур: чем выше натура, тем больше несчастий испытывает она" [Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1975, т. 2, с. 506.]. Но это как-то не утешает – ни тех, кто страдает, ни тех, кто видит эти мучения. И мы, вместе с драматургом, отдаем наши симпатии Галилею, поражаемся многогранности его талантливой природы, разделяем вместе с ним веру в то, что истина в конце концов пробьет себе путь и одержит верх над силами невежества и мракобесия. И одновременно осознаем необходимую очевидность вывода, к которому нас подводит Брехт: человек всегда и в любых обстоятельствах обязан вести борьбу за торжество истины или идеала силой личного примера, а в определенных обстоятельствах – пожертвовать своими личными интересами.

Загадка Зилова

Не просто скандал

Дар напрасный, дар случайный, Жизнь, зачем ты мне дана?

А. С. Пушкин

Каждый рожден как бы начерно; условно назван "человек". Но по-настоящему каждому надо еще заслужить это имя.

К. Росса

Оказывается, право называться человеком, как будто данное каждому от рождения и обеспеченное самим фактом твоего существования (формально так оно и есть), надо еще подтвердить и оправдать всей своей жизнью. Эту, на первый взгляд минимальную, а на самом деле – предельную в своей нравственной значимости истину по сей день добывают философия, этика и искусство, считая ее самой сложной загадкой мироздания. Продвинувшись далеко вперед в познании множества разнообразнейших явлений – природных и общественных, разум и сегодня бьется над вековыми вопросами. В чем заключается подлинность человеческого бытия?

Какие ценности делают жизнь человеческой в собственном смысле слова? Как освободиться от ложных целей и не разменять себя и свою жизнь на пустяки? Не только наука и искусство интересуют эти вопросы, они встают рано или поздно, так или иначе – перед каждым, кто сколько-нибудь осмысленно и ответственно относится к своей жизни.

Ответ на такие вопросы нельзя списать с доски и заучить наизусть, используя для подражания "готовые" примеры характеров и судеб разных людей – реальных или вымышленных (ведь подражание далеко не самый оптимальный вариант взаимоотношений человека и с искусством и с другими людьми). Ответ этот добывается опытом собственной жизни, мучительными раздумьями над тем, что есть добро и зло, истина и ложь, справедливость и несправедливость, свобода, честь и достоинство личности.

Не следует, однако, думать, что проблема сводится к выработке "правильных" идеальных (философских или нормативно-ценностных) представлений о смысле и назначении человеческой жизни. Прежде всего это вопрос о свободном самоопределении и активной роли самого человека в реальной истории, где можно "затеряться", почувствовав себя малозначащей песчинкой, игрушкой в руках "непостижимой" судьбы. Подлинная тайна бытия в том и состоит, чтобы соединить фундаментальную потребность человека в реализации себя как существа единственного в своем роде с требованиями и потребностями исторического развития общества. Как бы убедительно и верно смысл твоей жизни ни

объясняли "со стороны" – теоретики, идеологи, педагоги, родители, – решать проблему в конечном счете каждому приходится самому, осуществляя собственный выбор (в пределах реальных обстоятельств и возможностей) и принимая бремя ответственности на себя.

Сложности начинаются уже с того, что жизнь, смысл которой пытаются понять и определить, не есть некая "субстанция", "сущность" или "вещь", лежащая как бы вне человека и данная ему изначально, так что остается ее только присвоить. Жизнь надо прожить самому, если говорить о ней в личностном плане. Поиски смысла жизни – всецело прерогатива и обязанность личности и не могут быть отданы на откуп кому-либо другому, например обществу или какому-то его институту (науке, педагогике и т. д.).

В поисках "вместилища" смысла, назначения и духовного достоинства человеческой жизни в истории философии называли разные сферы и начала разум, волю, чувства, инстинкты и пр., но, заметим, мало кто искал этот источник вне самого человека. Не сводимый ни к одному из названных выше начал, человек утверждает сущность и индивидуальность своего бытия прижизненно, в активном общении с другими людьми. Антропоцентризм проблемы смысла жизни выступает еще более очевидно в познавательном плане. По мудрому суждению Канта, три вопроса: "Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?" – могут быть сведены к одному основному: "Что такое человек?" Рано или поздно (и лучше поздно, чем никогда) вопрос этот встает перед каждым человеком во всей своей практической осязаемости, конкретной жизненной сложности и значимости.

Однажды этот вопрос встал перед Виктором Зиловым...

С главным героем пьесы "Утиная охота" А. В. Вампилова мы встречаемся наутро после скандала, устроенного им в кафе со всем антуражем скандального поведения – с задевающими достоинство людей поступками, оскорбительными словами и даже дракой. Еще не зная сути и подробностей того, что произошло накануне за столом между Зиловым и его друзьями и знакомыми, мы начинаем догадываться, что именно это событие и определит ход драматического действия. Состояние эмоционального напряжения усиливается по мере того, как выясняется, что Зилову самому не ясно, почему и с какой целью он учинил скандал. Слушая по телефону "как все было", он искренне недоумевает по поводу случившегося и убежден, что ничего особенного не произошло. И потом – ведь это же "свои", "ничего, переживут", "что они – шуток не понимают?"... А в сознании между тем всплывают и как бы заново переживаются и переосмысливаются сцены прожитой жизни ("воспоминания"), которые о многом расскажут и многое объяснят, в том числе и события в кафе "Незабудка" (последним, перед самым финалом, "воспоминанием" и будет сцена скандала).

Может быть, это был всего лишь досадный "срыв" немного подгулявшего человека или "просто" перебранка, что иногда случается в быту между "своими", только их касающаяся и только им понятная? Нет, это нечто иное.

Скандалы – ив жизни, и в искусстве – бывают разные. Скажем, надрывы и скандалы в "Идиоте", "Братьях Карамазовых" Ф. М. Достоевского, в "Мещанах" и "Егоре Булычеве и других" М. Горького вызваны не одной лишь взвинченностью ситуаций или "натурой" героев этих произведений. Это еще и способ постановки проблем, и средство объяснения их сути, и форма разрешения, снятия накопившихся противоречий и наслоений во взаимоотношениях.

Когда события и отношения достигают в своем развитии наивысшего накала, а скрытые за их поверхностью побудительные мотивы и причины не могут более оставаться в тени и игнорироваться, часто именно скандалы пробивают брешь в, казалось бы, незыблемом, нормальном ("благообразном") течении человеческих дел и событий. Как правильно замечено, на время освобождая людей от рамок условий и условностей обычной жизни, они позволяют проникнуть в затаенный смысл поступков и их мотивировок. В минуты скандалов рвутся гнилые, или мнимые, веревки лжи или полуправды и обнажаются человеческие души, либо страшные, либо светлые и чистые.

Скандал – явление не только психологическое, хотя и "завязан" на нервах. Он может стать (зачастую и становится) неотъемлемой частью образа жизни человека. Признак и

проявление невротического поведения, скандал выступает в этих случаях способом (неким жизненным "приемом"), с помощью которого время от времени как бы восстанавливается несуществующее равновесие человека со средой и самим собой. Не просто "минутная слабость" или результат нервного истощения, а своего рода константа, чуть ли не норма поведения, выражающая "катарсис падения" личности, то есть доведение неразрешимой ситуации до нижних пределов, очередной шаг к снижению собственной личности. Поэтому скандал можно рассматривать как общественно выработанную форму поведения личности в условиях утраты ею нравственных устоев и перспективы. То, что для окружающих может выглядеть "шумом", на самом деле представляет собой форму "сумасшествия", саморазрушения личности, причем нередко форму мученическую, трагическую.

Скандалная ситуация полна "неуместных" слов и поступков – неуместных или по своей циничной откровенности, или по ироническому отношению к общепринятым ценностям, или по резкому нарушению общепринятых норм общежития. Грубость, поношение, непристойные выходки, создающие атмосферу "срама и стыда", – лишь внешняя сторона, наиболее очевидные приметы скандалного поведения. Существует еще и подспудная, глубинная часть "айсберга" человеческих судеб и отношений, которая в момент скандала выходит наружу и нередко переворачивает привычные представления о жизненных явлениях и событиях. Вот так, видимо, случилось и с Зиловым. В то время как жертвы его выходки склонны замять скандал и обратить все в шутку, сам он, может быть, впервые задумался всерьез над тем, как он дошел до жизни такой.

Пьеса – коварна в чтении. При первом знакомстве кажется, что ее главный герой – всего-навсего непутевый, бесшабашный человек, выпивоха и гуляка, запутавшийся в ежедневном вранье и живущий по нехитрому принципу "день прошел – и ладно". Этаким закоренелый эгоист с нулевым моральным потенциалом. Не интеллигент, а скорее выскочка, так сказать, среднего пошиба, без особых духовных запросов, не различающий ценностей и равнодушный ко всему, что обычно задевает и волнует людей (скажем, известие о смерти отца, способное любого другого человека потрясти или, по меньшей мере, надолго вывести из привычного душевного состояния, ничего, кроме меланхолических воспоминаний и сетований по поводу собственной, сыновней, невнимательности, у него не вызывает).

Короче, складывается явно неблагоприятное впечатление о личности Зилова, ощущение, что это человек, "дошедший до точки", вроде современной версии "живого трупа" (видимо, не случайно в пьесе героя "хоронят", пусть в шутку и всего лишь в его похмельном воображении, но ведь хоронят!). Первое, негативное, впечатление кажется резонным и вполне основательным: в самом деле, способен ли вызвать симпатию человек, которого ничто – ни работа, навевающая на него только скуку и безразличие, ни семья, фактически давно уже распавшаяся, ни друзья-приятели, связанные между собой лишь узами совместного времяпрепровождения, ни женщины, к которым он относится крайне поверхностно и цинично, – всерьез не занимают. Но этого, по всем видимым признакам непопулярного героя, вызывающего неприятие своими поступками, одновременно... жалко. Жалко, как можно пожалеть человека еще не "отпетого", способного свершить что-то путное, еще сохранившего в себе запасы человеческого.

Чувство жалости, сострадания, занимающее в структуре эстетического восприятия весьма важное место, означает нечто большее, нежели просто сочувствие и соучастие в судьбе героя. Входя в общую оценку сопереживаемого явления, это чувство нередко меняет наше отношение к нему, оказывая глубочайшее ("катарсическое", нравственно очищающее и исцеляющее) воздействие. В чем секрет вызванной воздействием искусства трансформации нашего отношения к явлениям, в том числе и к заслуживающим, казалось бы, исключительно отрицательной оценки? Попытаемся ответить на этот вопрос, вспомнив печальную судьбу общительного человека, доброго и отзывчивого Гии Агладзе, героя картины "Жил певчий дрозд". Нелепо, "глупо" погибает он в конце фильма под колесами машины. Но отношение зрителя к нему неоднозначно. Подкупает щедрость сердца, легкий нрав и открытость, с которой Гия устремлен навстречу людям. Бескорыстную заботу о других, умение разделить

"чужую" радость и горе, забывая о себе, нельзя не оценить. Попробуйте вот так, как Гия, поспевая вовремя ударить в свой барабан (на репетиции или концерте), сделать десятки дел для других, и вы убедитесь, что совсем не просто быть общительным человеком, что добрые поступки требуют огромной затраты сил, времени, энергии. Но почему же, испытывая чувство симпатии к этому доброму и щедрому на внимание человеку, одновременно сожалеешь о его зазря растрачиваемой жизни, где дни сменяют друг друга, уходя в песок?

В. Б. Шкловский ответил на этот вопрос так:

"Картина печальная и учит тому, что надо даже самым молодым и самым веселым уметь не отвлекаться, когда работаешь, ограничивать проявление своего дружелюбия, но надо любить жизнь, а не только самого себя... В картине общий друг гибнет под колесами автобуса в спешке, торопясь куда-то, куда совсем нетрудно было бы прийти заранее или совсем не приходиться" [Неделя, 1972, 5 – 11 июня.]. Быт общественный и личный – это тоже искусство жить, где главное не должно размениваться по мелочам. Гию можно и нужно упрекнуть в издержках контактности, в недостатке самоограничения, необходимого человеку, чтобы реализовать себя как личность и раскрыть свой талант. Чувство зрительской жалости вызвано, однако, не столько самой по себе физической гибелью героя картины, сколько симпатией к тем, кто прав и возвышается в нравственном отношении, кто является носителем драгоценнейшего "фермента человечности".

Автор фильма, О. Иоселиани, предлагает подумать над главным выводом из судьбы своего героя: "Не является ли та отдача людям, которая не оставляет после себя как будто ничего вещественного, также участием в построении здания, связующим звеном человечности, тем составом, без которого не получится кладка из самых увесистых кирпичей?"

И в Викторе Зилове есть нечто такое, что, несмотря на множество непривлекательных черт в его облике и поведении, заставляет, казалось бы, вопреки всем доводам рассудка и морали, его искренне пожалеть. Однако прежде чем вступят в свои права эти доводы, мы окажемся во власти "стихий" жизненной правды характера.

Зилову около тридцати лет, но, глядя на него, не скажешь, что "смысл жизни – молодость", как уверяют некоторые философы. Если согласиться с мнением, что к двадцати годам душа человека созревает и большая часть прекрасных человеческих деяний совершается до тридцатилетнего возраста [См.: Монтень М. Опыты. М. – Л., 1954, кн. 1, с. 408.], придется констатировать довольно жалкий и прискорбный итог. Этот физически здоровый, обаятельный, общительный и, видимо, не бесталаный молодой по возрасту человек ничего значительного в своей жизни не сделал, или, как ныне принято говорить, "не добился". Ни в сфере общественной, ни в делах сугубо личных. Во всяком случае, самое дорогое время для того, чтобы обрести не только самостоятельность, но и самого себя как личность, невозвратно упущено. В минуту откровения, а точнее – раскаяния, он признается, что ему "все безразлично", что "опротивела такая жизнь", в которой ему некого винить, кроме самого себя. Разумеется, в скандальном поведении может выразиться боль несостоявшейся жизни.

Но это еще не объясняет причин глубокого душевного кризиса, в котором оказался Зилов.

Тем подлинное искусство и отличается от всевозможных подделок, что оно всегда, во всех случаях стремится проникнуть в мотивы человеческого поведения и обнажить духовный смысл факта, события, поступка. Лишь после этого можно выносить приговор героям, возвышать их или разоблачать.

Эффект нравственного, вообще духовного, воздействия такого персонажа, как Зилов, осуществляется по законам искусства, которое живет и держится не прописными истинами и правилами морали, хотя, разумеется, не ставит себе целью им противоречить. В настоящем искусстве любой человек – хороший и плохой, положительный и отрицательный – предстает со всей своей сложной и неповторимой духовной структурой, тем, что именуют внутренним строем личности. Существует как бы скрытая, потаенная часть человека, проникновение в

которую позволяет выявить смысл всех его внешних действий, поступков, подняться в изображении единичного, конкретного существования до духовно всеобщего результата творческого постижения жизни.

Вчитываясь и вдумываясь в историю, рассказанную А. В. Вампиловым, начинаешь понимать, что художественный и нравственный пафос пьесы состоит не в обличении каких-то отдельных моральных вывихов и уродств. Высота нравственных требований художника к жизни, находясь в полной гармонии с требованиями реализма, устремляет его усилия на то, чтобы доказать и показать: за внешней, фасадной, стороной существования скрывается сложный мир человеческой души, прозаический и поэтический одновременно, прячущий свои раны и не позволяющий человеку жить одной бытовщиной. Поражает, почти обескураживает, и житейская простота, достоверность происходящего в пьесе, и редкая способность автора прорываться к сути бытия через оболочку множества "кажимостей", той самой видимости, без которой нельзя обойтись в обыденной жизни и вместе с тем признать которую "доподлинной" тоже нельзя.

"Утиная охота" поражает своей беспощадностью, пронзительностью авторской "тоски по идеалу", его стремлением побудить человека приподняться над собственным, "привычным", уровнем нравственного существования. Об этом точно скажет после трагической смерти драматурга писатель В. Г. Распутин: "Кажется, главный вопрос, который постоянно задает Вампилов: останешься ли ты, человек, человеком?"

Сумеешь ли ты превозмочь все то лживое и недоброе, что уготовано тебе во многих житейских испытаниях, где трудно стали различимы даже и противоположности – любовь и измена, страсть и равнодушие, искренность и фальшь, благо и порабощение..."

Зилов проходит проверку, всестороннюю и жестокую, по самому высшему критерию – критерию человечности. Критерий, заметим, для искусства вполне конкретный, совсем не абстрактный. Делая предметом внимания и изображения "все, что есть интересного для человека в жизни", настоящее искусство именуемое еще "большим", "подлинным", "хорошим", когда хотят отмежеваться от многообразных изделий полухудожественного "варева", – испокон веков только тем и занимается, что вырабатывает модус человека и выявляет меру человечности его бытия в данных, исторически и социально конкретных, обстоятельствах.

Когда мы впервые встретим Виктора Зилова утром после скандала, трудно даже предположить, что волнующая драматурга тема нравственной опрятности человеческого бытия и моральной взыскательности личности (безусловно, центральная и сквозная для всего вампиловского творчества) обернется разговором о смысле жизни...

Когда характер становится проблемой

Вся моральная философия может быть с таким же успехом приложена к жизни повседневной и простой, как и к жизни, более содержательной и богатой событиями: каждый человек полностью располагает всем тем, что свойственно всему роду людскому.

М. Монтень

То обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на земле. Благодаря этому он личность...

И. Кант

Не часто появляется в искусстве герой нарицательный, и еще реже случается, чтобы его сразу же признали таковым. Должно пройти время, прежде чем станет очевидной неординарность и общезначимость героя, личность которого несет в себе черты общечеловеческие.

Катализатором этого процесса – превращения конкретного образа искусства в явление

нарицательное – выступает критика, призванная безбоязненно обнажить то, "что сказалось произведением", либо политическая идеология, интерпретирующая и использующая результаты художественного обобщения в собственных целях, либо, наконец, дальнейшая судьба самого творения искусства, которое может пережить второе рождение, быть заново открытым. Дело не в одной лишь силе художественности и не в мастерстве авторов: рядом с Дон Кихотом, Шейлоком, Хлестаковым, Мышкиным, Гобсеком, Обломовым, Рахметовым, Василием Теркиным стоят образы не менее значительные и яркие, однако так и не ставшие средоточием общечеловеческих ("родовых") сил, страстей и характеров. Нарлицательные герои, разумеется, имеют свои "пределы" и тоже "конечны" (в социально-историческом и психологическом смысле), но эти пределы и конечность определенного масштаба и значения. Перед нами предстают не просто скареда и скупец, а Гобсек и Плюшкин, "прорехи на человечестве"; не чудаки или полубезумцы, "идиоты" поневоле, а Дон Кихот и князь Мышкин, художественно воплотившие идеал человеческого достоинства и благородства; не деляга, ловкач и проныра, а Шейлок олицетворение "системы всеобщей полезности", созданной и лелеемой капитализмом.

Нарлицательность образа – нечто большее, чем подтверждение его жизненной правдивости и художественной емкости, это – обозначение достигнутой вершины, на которую искусство призвано поднимать изображаемое явление. Нарлицательность Зилова, "зиловщины", проявится вполне очевидно, если заключенное в этом персонаже жизненное содержание будет осмыслено возможно полнее и глубже, чем это сделано до сих пор. Опыт первых постановок пьесы обнаружил существование "загадки Зилова", которую, оказывается, не так-то просто разгадать, как поначалу представляется многим читателям и авторам спектаклей. С учетом всей разности отношения к этим попыткам, нам представляется (мы даже уверены): что-то весьма существенное, может быть даже самое важное, пока не уловлено, не понято и в Зилове, и в происшедшей с ним истории.

Нарлицательный герой (в данном случае – Зилов) тем и интересен, что художник подходит здесь к самой сути того, что он хотел сказать своим произведением, а ответа, удовлетворяющего его самого, так и не получил. Афористические обозначения типа "гамлетизм", "хлестаковщина" или "донкихотство" ровным счетом ничего не объясняют, если нарицательность понимается по-школьному – как отождествление героя с одним каким-то его качеством или чертой характера. Художника интересует как раз то, что скрывается за лицемерием Тартюфа, хвастовством Хлестакова, ленью Обломова, двоедушием Иудушки Головлева, негибемостью Рахметова, а именно – откуда что берется (например, отчего бывает "горе от ума", почему благородство и бескорыстие где-то выглядят сумасшествием).

Написанный так, что над ним можно и смеяться и плакать, Зилов сам, как некий тип личности и определенный характер, нуждается прежде всего в том, чтобы его поняли. Если в нем увидели лишь алкоголика, пробавляющегося случайными связями и покинутого своей женой, не стоит и начинать о нем разговора. Вампилов задевает своей пьесой многих, задевает до боли обидно. Ведь в общественном отношении Зилов никакой не пример (не ударник труда, не общественник по натуре и образу жизни), а между тем психологически и поведенчески несет в себе черты узнаваемые, даже распространенные. Так что он проясняет, оттеняет и тех, кто зиловыми не являются и имеют иную общественную "биографию".

К тому же надо помнить, что не было в реальной жизни таких "полных", абсолютных Гамлета и Дон Кихота, какими их представили Шекспир и Сервантес. Нет и "полного", абсолютного Зилова. Это крайние, "предельные", обозначения характеров, как бы рассыпанных во множестве самых разных людей, либо проецирующих свойства и признаки, имеющие тенденцию к распространению. Потому-то они и узнаваемы, и людей, на них совсем, казалось бы, не похожих, раздражает, задевает, что в них заключено все-таки нечто очень близкое, многим свойственное, хотя в этом и не всегда приятно сознаться.

Загадку Вампилов действительно задал не простую. Зилова конечно же нельзя считать ни героем, ни антигероем нашего времени. Но и не заметить в самом факте появления и распространения "зиловского" характера и нравственной "модели" поведения определенной

общественной проблемы тоже было бы неосмотрительно.

Что же это за противоречивое явление?..

Говорят, о некоторых людях судить очень легко: тронь одну клавишу – и уже знаешь весь инструмент. Зилов не из тех, о ком судить легко, но "клавишу", по которой можно будет распознать его натуру и внутренний настрой души, определить не сложно, если приглядеться к нему повнимательнее. В Зилове немало намешано, причем достаточно неожиданного и несовместимого, чтобы озадачить любого. Однако лишь до того момента, пока не обнаружено то, что Гегель назвал "субъективным связующим единством", объединяющим в одно целое самый причудливый набор свойств, качеств и признаков (когда это условие отсутствует, загадочность оказывается мнимой, и тогда прав Санчо Панса, требующий, чтобы "ему сначала дали разгадку, а затем загадку") [Гегель. Эстетика. В 4-х т. М., 1969, т. 2, с. 107.]. Прорваться к сущности феномена Зилова – значит обозначить узловое противоречие его характера и образа жизни.

"Загадка" Зилова начинается с того, что он вобрал, впитал в себя все, что сам же ненавидит, и глубоко несчастен потому, что живет "не своею" жизнью, то есть не той, какую бы хотел жить. Отмечая крайнюю противоречивость и парадоксальность действий и поступков Зилова, ему нельзя отказать в последовательности.

Это цельность развитая, ибо составляющие ее противоположности не только доведены до предела, но и осознаны как таковые. Говоря яснее, Зилов понимает несостоятельность и бессмысленность своего образа жизни, но, сознавая это отчетливее, чем кто-либо другой, ничего поделать с собою не может. Осудить его не трудно, и есть за что, принимая во внимание различные, порой намеренно подчеркнутые, демонстративные, проявления так называемого отклоняющегося поведения, вроде скандалов, которые Зилов мастер устраивать. Но вся сложность в том, что именно в минуты скандалов, публичного сведения счетов, когда, согласно пословице, "что у трезвого на уме, то у пьяного на языке", наружу выходит самое сокровенное, тщательно скрываемое Зиловым от постороннего глаза, тогда-то и открывается, как не прост, не ординарен этот любитель эпатажей.

И появляется надежда, что еще не все потеряно и выход будет найден: Виктор Зилов прорвется наконец к желанной природе – утиной охоте (поэтический символ свободы), о чем он так давно мечтает, часто говорит, но осуществить пока не в силах. Дистанция между хочу и могу у Зилова настолько велика, что невольно ощущаешь, подобно его жене, полное бессилие перед его неспособностью жить иначе.

Несомненно, Зилов "болен", и "болен" серьезно. Это видно невооруженным глазом, и нет нужды прибегать к консилиуму врачей, чтобы поставить диагноз. Наименование недуга – бездуховность существования, заявляющая о себе уже во взгляде – "небрежность и скука". Однако, помимо "болезни", есть и другая мера определения нравственного состояния (здоровья и нездоровья) человека – его отношение к собственным болячкам. Об этом принято говорить применительно к обществу, рассматривая потребность последнего в самопознании и способность трезво, самокритично оценивать свои реальные, фактические успехи и недостатки в качестве важнейшего условия дальнейшего развития, движения вперед. Но это верно и по отношению к отдельной личности. В самом деле, что может быть опаснее и коварнее чувства самодовольства, подтачивающего и разъедающего изнутри устои, корневую систему личности:

ведь разрушительная сила этого чувства так "незаметна", а упоение победами и достижениями так "естественно". (Обычно, по утверждению французской пословицы, человек весьма доволен "своим умом" и недоволен "своим положением".) Самодовольство – это разрыв с реальной действительностью и истиной, превращающий человека в пленника самого себя.

"...Тщеславное самодовольство, для которого нет ничего более дорогого, чем оно само, и которое стремится лишь к наслаждению самим собой, апеллирует к собственному чувству и не возвышается поэтому ни до объективного мышления, ни до объективной деятельности" [Гегель. Философия религии. В 2-х т., т. 1, с. 310.]. Любое самодовольное состояние – взгляд,

поза, словесный оборот, вообще смакующая себя повседневность в любом конкретном проявлении – всегда отвратительно, пошло, некрасиво, как бы внешне оно себя ни подавало, ни приукрашивало.

От самодовольства и самоуспокоенности человека предохраняет лишь развитое чувство собственного достоинства и способность смотреть на себя глазами других людей. Но это признак высокого уровня личностного развития, а поначалу предстоит овладеть умением нелестно оценивать себя в обыкновенном зеркале и вести диалог с собственной совестью, которая бывает суровее и жестче инквизиции.

Так вот, если мерить Зилова этой меркой, он окажется из тех, кто наедине с собой не станет заниматься самоутешительством и доказывать себе, что все в порядке, а если что-то не так, то виноват не он сам, но другие или обстоятельства. Предъявляя Зилову любые претензии, вы не скажете, что он рад самому себе и упивается самим собой. Нет, тем он и отличается от своих приятелей и друзей, ведущих вполне добропорядочный образ жизни (и лишь этим возвышается над ними), что он полон проблемами, в то время как они проживают день за днем с завидной уверенностью, что все вопросы бытия уже решены или, во всяком случае, ими осмыслены и поняты. Важно и то, что, будучи до краев наполненным нерешенными проблемами, он пребывает как бы в состоянии предчувствия необходимости их разрешения.

Стало быть, феномен Зилова противоречив:

возмущая всех, кто с ним соприкоснется, своими безобразиями, "художествами" поведения (враньем, скандалами, грубостью), он в то же время живет напряженной внутренней жизнью, отдавая себе отчет в том, что происходит с ним самим и вокруг на самом деле. Это и признак ума, если прав В. М. Шукшин, что "критическое отношение к себе – вот что делает человека по-настоящему ценным" [Шукшин В. М. Нравственность есть правда. М., 1979, с. 286.]. Мастер по части "морочить голову" другим, Зилов не морочит ее себе и смотрит на тех, кто его окружает, и на себя вполне здраво и честно. Вне этого признания нельзя понять природу присущего ему обаяния и способности привлекать к себе внимание людей (видимо, не последнюю роль здесь играет то, что в походке, жестах, манере говорить и "держаться" много свободы, свидетельствующей, по мнению А. Вампилова, об уверенности в своей физической полноценности, – в отличие от неполноценности нравственной, добавим мы).

В такой противоречивости природы нет ничего странного, если следовать принципу – хочешь понять, почему герой злой, отыщи, где и в чем он добрый. Герой повести А. П. Чехова "Жена" размышляет над странным явлением: его собеседник доктор Соболев, на вид простоватый и наивный, в помятом сюртуке, дешевом галстуке, пахнущий йодоформом, производил впечатление человека слабого, внешне беспорядочного и несчастного, но при этом не поддавался какой-либо однозначной оценке как характер, определенная личность. "...Странное дело, пока я только слушал и глядел на него, то он, как человек, был для меня совершенно ясен, но как только я начинал подводить к нему свои мерки, то при всей своей откровенности и простоте он становился необыкновенно сложной, запутанной и непонятной натурой". По сути, о том же самом говорит и немецкий писатель-сатирик Г. К. Лихтенберг, настаивая на целостном подходе к характеристике человека. "Я всегда замечал, – пишет он с присущим ему остроумием, – что так называемые плохие люди выигрывают, когда их лучше узнаешь, а хорошие теряют".

Если судить по внешним признакам, Виктора Зилова соблазнительно отнести к "отрицательным героям". Но это обозначение вряд ли прояснит его суть. Дело даже не в относительности самого принципа деления героев на положительных и отрицательных, имеющего безусловно определенный смысл и значение. Ясно, скажем, что Зилова, как уже подчеркивалось, нельзя представить в качестве примера для подражания, каким полагается быть положительному герою. Однако назвать его отрицательным – тоже что-то мешает. И это что-то отнюдь не "гадюка-жалость", а соображения принципиального порядка. Во избежание возможных недоразумений, сошлемся на классический пример.

Как известно, Н. В. Гоголь был очень недоволен прижизненным исполнением роли Хлестакова, считая, что актеры "ни на волос" не поняли, что такое Хлестаков. Огорченный тем, как невнимательно и неточно прочитан образ актерами, Гоголь писал: "А мне он казался ясным."

Хлестаков вовсе не надувает; он не лгун по ремеслу... и уже сам почти верит тому, что говорит. Он развернулся, он в духе, видит, что все идет хорошо, его слушают – и по тому одному он говорит плавнее, развязнее, говорит от души, говорит совершенно откровенно и, говоря ложь, высказывает именно в ней себя таким, как есть... Это вообще лучшая и самая поэтическая минута в его жизни – почти род вдохновения".

С точки зрения Гоголя, для правильного понимания и восприятия Хлестакова существенны два момента. Во-первых, мнимый ревизор ничем не отличается от "прочих молодых людей", и только в тех случаях, когда требуется или присутствие духа, или характер, проявляется его отчасти подленькая, ничтожная натура.

Точнее было бы представить его на сцене человеком ловким, почти "комильфо", умным и даже, пожалуй, добродетельным. Во-вторых, лишь тогда, когда Хлестаков не превращен в "фитюльку" и "ничтожество", можно рассчитывать на то, что каждый отыщет в нем частицу себя, не опасаясь при этом, что кто-то укажет на него пальцем и назовет по имени. Ибо "всякий хоть на минуту, если не на несколько минут, делался или делается Хлестаковым, но, натурально, в этом не хочет только признаться; он любит даже и посмеяться над этим фактом, но только, конечно, в коже другого, а не в собственной". Спрашивается, какое значение в таком случае имеет назовем мы Хлестакова отрицательным или не назовем?

В случае с Зиловым помогает разобраться и такое гоголевское суждение. Хотя Хлестаков и "пустой" (обозначена определяющая черта его натуры), он вместе с тем заключает в себе много качеств, принадлежащих людям, которых свет не считает и не называет пустыми. И выставить эти качества в людях с "хорошими достоинствами" было бы, по мнению великого реалиста, "грехом со стороны писателя, ибо он тем поднял бы их на всеобщий смех". Но эту заботу и деликатность искусства не надо понимать как всепрощение или нежелание портить отношения со зрителем, читателем (такая позиция и подход были бы чисто "голливудскими"). Напротив, настоящее искусство, щадя самолюбие тех, к кому оно обращается, рассчитывает на их умение увидеть и оценить себя хотя бы под мощным воздействием правды искусства – трезво, беспристрастно. У духовно зрелого, развитого человека это умение становится нравственной потребностью. И тогда, как говорил Монтень, "в зависимости от того, как я смотрю на себя, я нахожу в себе и стыдливость, и наглость; и целомудрие, и распутство; и болтливость, и молчаливость; и трудолюбие, и изнеженность; и изобретательность, и тупость; и угрюмость, и добродушие; и лживость, и правдивость; и ученость, и невежество; и щедрость, и скупость, и расточительность. Все это в той или иной степени я в себе нахожу, в зависимости от угла зрения, под которым смотрю. Всякий, кто внимательно изучит себя, обнаружит в себе, и даже в своих суждениях, эту неустойчивость и противоречивость".

Эта "текучесть" и противоречивость психологической самооценки имеет под собой не только субъективное (угол зрения), но и объективное основание – несовпадение, большее или меньшее, поведенческой (практической) и мотивационной (идеальной) сторон человеческой жизнедеятельности. У Зилова оно оказывается фундаментальным. Поэтому внешняя, "феноменальная" сторона его натуры и образа жизни, столь уязвимая для морального осуждения, выступает в своей истинной сущности именно тогда, когда раскрыт и понят двойственный, внутренне рефлексивный характер его существования. Не случайно возникает соблазн провести параллель между Зиловым и Печориным этими, казалось бы, совершенно разными героями.

В самом деле, они близки и по возрасту (Зилов, которому двадцать девять лет, почти ровесник Печорина), и по сходству достигнутого состояния, когда "все позади" (это Зилов говорит о себе устами приятеля Кузакова: "Кто знает...").

Если разобраться, жизнь в сущности проиграна...). Их объединяет также принцип

двойственного существования личности, одна "половинка" которой действует, а другая – наблюдает и оценивает. И хотя Зилов конечно же не Печорин, совсем не случайно все ключевые, раскрывающие смысл драмы, эпизоды даны в форме "воспоминаний" самого героя, то есть так, как происшедшее с ним запомнилось ему самому. Это не дань моде, а принцип раскрытия и характеристики героя. На первый план выдвинута внутренняя жизнь героя и внешняя реализация последней (там, где этот принцип построения "Утиной охоты" недооценен, как, скажем, во мхатовской постановке, из-под драмы выбит "стул", опора и смысл происходящего на сцене утрачивает свою многозначность). В воспоминаниях проглядывает, дает о себе знать вторая "половинка" Зилова – та, о существовании которой не все знают и догадываются.

Она-то и открывает нам как бы другого Зилова – страдающего от собственной никчемности, моральной несостоятельности, способного задуматься над незадачливостью и скукой своего повседневного бытия. Этот "другой" Зилов и внушает надежду, что не все еще потеряно, что, возможно, он слишком рано, как когда-то и Печорин, "почел себя допившим до дна чашу жизни, тогда как он еще и не сдул порядочно ее шипящей пены...".

Любого, кто "хоть на минуту, если не на несколько минут" испытал тоску по настоящему – по осмысленной работе, по искренним и глубоким чувствам, по духовно полноценному общению, – история Виктора Зилова обязательно заденет и побудит к раздумьям о своей жизни и судьбе. Для этого, правда, мало понять Зилова или посочувствовать ему. Надо еще, чтобы не была утрачена в суете каждодневных дел и проблем способность мечтать и имелась в душе своя "утиная охота", которую нельзя предать, несмотря ни на что. И чтобы утки для вас были всегда живые, и вы сами не разучились "волноваться" даже на охоте, потому что только то заслуживает существования, что "способно страдать".

Этот полемический пассаж не должен кого-либо уязвить, тем более оскорбить обидным сравнением с человеком, явно не безупречным в нравственном отношении (как не обижает и не унижает никого сопоставление с беспрестанно пьющим Федей Протасовым, изменившей мужу и "бросившей" ребенка Анной Карениной). Будучи в чем-то честнее своих знакомых и приятелей, вроде Кушака, официанта Димы или Саяпина с его женой, Виктор Зилов вправе рассчитывать на справедливую, не "чистоплюйскую" оценку его личности. Ведь возможна и такая оппозиция "зиловщине", когда критицизирующий филистер, скажем словами К. Маркса, свою неспособную к развитию неразвитость выставит – в укор и в пример другим – как "моральную незапятнанность", а "исторической испорченности" своего времени противопоставит "идиллию неподвижного состояния".

Изображение личности – художественное или теоретическое – феноменом сложным и противоречивым очень актуально сегодня, ибо помогает избавиться от иллюзии, будто существует путь быстрой, прямой и радикальной перестройки нравственно-психологического мира современного человека. "...Разве процесс строительства нового мира не показал нам, как крепко сидят в людях некоторые виды зла?"

Разве не убедились мы в том, что перемены нравственно-психологические совершаются гораздо медленнее, чем перемены экономические?

И разве не знаем мы теперь достоверно, что нужно длительное или даже очень длительное время для изживания таких свойств, как эгоизм, себялюбие, тщеславие, корысть, жадность, соперничество, властолюбие. Чтобы изменить человека, необходимо, кроме всего, знать устройство его противоречий, их субординацию, меру их стойкости" [Днепров В. Д. Идеи, страсти, поступки. Л., 1978, с. 52.].

Прочитать (сыграть) Зилова так, чтобы каждый увидел, нашел бы в себе нечто "зиловское", не отождествляя себя с ним и в то же время не отгораживаясь от него, как от чего-то абсолютно постороннего и чуждого, олицетворяющего скопище всевозможных пороков, – на этот общественный и эстетический эффект, видимо, и рассчитывал автор "Утиной охоты".

Безусловно, социально-психологический феномен, представленный характером Зилова,

не надо перегружать, взваливая на него непосильную ноту олицетворения целого поколения людей. Да он и не выдержит такой нагрузки. Но не следует его и недогружать, как это уже случилось в ряде постановок, где Зилов изображается просто опустившимся человеком. Он, как и Хлестаков в гоголевском понимании, "сидит" во многих. И совсем не случайно с такой беспощадной откровенностью и мрачной иронией Зилов говорит каждому из своего окружения все, что он о нем думает, все они – частицы его самого и в какой-то мере заражены его "духом".

Характерно, что все они (за исключением, может быть, одной лишь Веры, бывшей с ним в близких отношениях и потому чувствующей его лучше других) не выдерживают этой откровенности. Прежде всего они ошарашены прямоотой и точностью зилевских суждений-попаданий, в которых проглядывает суть каждого из них. Именно этим, а не скромностью или беззащитностью объясняется, видимо, вялость, с которой они "отбиваются" от бестактной прямооты Зилова. Возразить по существу им нечего, тем более, что он не пытается при этом как-то оправдать и обелить себя. Охотно и умело пользуясь приемами лицедейства и словесного маскарада, Зилов, однако, далек от лицемерия, когда, как заметил К. Маркс, "кто-нибудь инкриминирует своему ближнему, в качестве достойного смертной казни преступления, тот же самый поступок, который он сам только что намерен был совершить и которого он сам не совершил только в силу внешних препятствий" [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 174.].

Напротив, Зилов совершенно открыт в своих недостатках и пороках, весьма ординарных.

Например, он часто и довольно безобразно пьет, как говорится, пьет по поводу и без повода. Водка и вино стали своего рода наркотиком, а потребность в опьянении – привычкой, психически отупляющей, омертвляющей все чувства и желания. Неприятно и жалко наблюдать, как человек, в сущности, не глупый, по задаткам своим – интересный, распоясывается и совершает поступки, о которых на следующий день искренне сожалеет и смысл которых объяснить не в силах... Беда (она же и проблема) в том, что явление это, пьянство, увы, не исключительное в реальной действительности, и, наверное, не каждый, без риска покривить душой, отважится бросить "камень" в нашего героя.

В шуточной надписи на венке, врученном Зилеву от безутешных друзей, говорится: "Незабвенному безвременно сгоревшему на работе..."

Мрачная ирония, "черный юмор", усиленные шутовством и пародийностью, проявляются не только в розыгрыше ситуации с "живым покойником", но и в словах самой эпитафии. Дело в том, что в структуре зилевского характера и образа жизни есть крупный изъян – отсутствие заметного интереса к своей работе и нескрываяемо липовый характер последней, несмотря на видимость творчества (он занят подготовкой публикаций научно-технических материалов).

Хотя на работу он старается не опаздывать, положенные часы аккуратно отсидивает (правда, не прочь использовать рабочее время для неслужебных телефонных разговоров, дружеских розыгрышей и т. п.), задания руководства, по-видимому, выполняет, профессионально грамотен, никаких эмоций, кроме скуки и ожидания конца трудового дня (и недели), работа в нем не выбывает. Когда Кушак, начальник Зилова, говорит о нем – "Деловой жилки ему не хватает, это верно, но ведь он способный парень", фиксируется лишь толика истины. Зилов скажет о себе точнее: "Впрочем, я-то еще мог бы чем-нибудь заняться. Но я не хочу. Желания не имею!" (а совсем близко к истине будет сказать – многое уже и не может). О деловых способностях Зилова говорить трудно, ибо они деятельно не проявляются в сфере труда, которая решающим образом влияет на способ мышления и действий человека, формирует социально-психологический облик личности в целом. В данном, зилевском, случае основное занятие есть не более чем материальное условие жизни (средство существования, заработка) и не стало полем преломления творческих сил личности.

Считая липовый труд Зилова одной из основных причин его духовной, человеческой драмы (почему? – об этом дальше), мы видим беду и проблему в утрате нравственного

отношения к труду. Зачем работать? – на этот, казалось бы, простейший вопрос многие дадут "неожиданный" ответ. Во всяком случае, проблема отнюдь не исчерпывается расширением и усилением творческого начала в труде, как это иногда представляется в нашей литературе.

Главная героиня последней пьесы А. В. Вампилова "Прошлым летом в Чулимске" – официантка, но это не мешает ей быть человеком творческой, духовно тонкой организации.

Равнодушие, а иногда и просто бездушие стало для Зилова состоянием привычным и обыденным, обернувшись цинизмом, когда ничто не свято и никто по-настоящему не дорог. "Тебе все безразлично... У тебя нет сердца..." говорит ему жена перед тем, как уйти от него навсегда. Легкомысленный муж, невнимательный сын, поверхностный товарищ – прилагательные здесь выражают сущность его взаимоотношений и с "близкими", и с "дальними", и, вполне оправдывая ярлык циника, Зилов даже не пытается выдать себя за человека иного типа. Отца он так и не удосужился (не "не успел", а именно – не удосужился!) ни увидеть перед смертью, ни похоронить; жену он обманывает, опускаясь до самой мелкой, беззащитной лжи и не терзаясь при этом угрызениями совести; к друзьям-приятелям, вроде Саяпина, относится с нескрываемой иронией (над Кушаком просто потешается), а восхищение "нормальным парнем", официантом Димой, в момент откровенности сам же снимет оскорбительно-уничтожительным обращением "лакей"... Беда (и проблема) в том, что подобные проявления чуждых идеалу социализма нравов и психологии отнюдь не единичны и не всеми воспринимаются сегодня как нечто нетерпимое, из ряда вон выходящее. Так, место отринутой морали "общинного" беспрекословия (безусловного подчинения детей воле отцов) ныне нередко занимает бесцеремонная "вседозволенность", и часто остаются безнаказанными, а иногда и незамеченными проявления многоликого хамства.

Понятно, доводы подобного рода не есть доказательство. Ведь "формальное подражание существующему" (используем слова Гегеля) не является целью искусства, а правдивость и типичность художественных образов обеспечивается не внешней схожестью и не мерой распространенности отражаемых в них жизненных явлений. (Много ли было в реальной истории таких принцев, как Гамлет, таких пройдох, как Фальстаф, таких благородных рыцарей, как Дон Кихот Ламанчский, и таких "лишних людей", как Печорин?!) Как ни узнаваемы свойства характера и особенности поведения Зилова, в нем они нашли такое выражение, что в жизни подобную квинтэссенцию встретить почти невозможно. Так что бесполезно искать его реальных прототипов и сводить весь разговор к тому, что "есть, мол, такие вот типы...". Зилов тем и интересен, что своим характером и судьбой выходит далеко за рамки любого частного случая. Это характер, в котором сконцентрированы многие социальные и нравственные проблемы, и потому достойный особого внимания.

Среди своих чужой

А сумел ты обдумать свою повседневную жизнь и пользоваться ею как следует? Если да, то ты уже совершил величайшее дело.

М. Монтень

...Конечно, прежде всего человеку нужны еда, одежда и крыша над головой. Но не хлебом единым жив человек, гласит старинная истина. Истиной она была в старину, истиной она остается и по сей день. И особенное значение она, на мой взгляд, приобретает сейчас, когда крыши наши становятся поновей, еда посытнее, одежда покрасивее.

А. В. Вампилов

Драма Зилова по своей многозначности поистине философична. С чисто дидактической точки зрения определить суть этой драмы не трудно: вести себя и жить так, как поступает и живет Зилов, и плохо и нельзя. Но "Утиная охота" не об этом. Она о том, что человек

полностью и безусловно ответствен за свою жизнь.

И если она им "проиграна", как считает Зилов, то в поисках выхода из этой трагической ситуации ему надо полагаться прежде всего на самого себя. Мысль жесткая, даже максималистская, но в ней больше жизненной правды и оптимизма, чем в расслабляющих волю упованиях на то, что "помогут обстоятельства", "спасет коллектив" или "вывезет удача".

Как жить дальше и стоит ли ему жить вообще? – этот вопрос встал перед Зиловым со всей определенностью, без каких-либо смягчающих обстоятельств. О том, как он его решил и решил ли вообще, мы ничего не знаем и можем лишь догадываться.

Ситуация, в которой Зилов оказался, поистине драматична. Ушла жена, единственный по-настоящему близкий ему человек. Не понята и отвергнута им всепрощающая влюбленность юной Ирины. Ничуть не изменилось (после такого скандала!) отношение друзей-приятелей, видимо, готовых забыть его вчерашние оскорбления и выносить как ни в чем не бывало дальше его выходки и проделки. Не хватило сил и решимости покончить с собой. Наступил еще один надрыв, теперь уже откровенная истерика. Не ясно было только, отмечается в ремарке, "плакал он или смеялся". Но вот Зилов успокоился, взял телефонную трубку, набрал номер и произнес (обращаясь к тому, кого он вчера оскорбил и от кого получил удар в скулу) ровным, несколько даже приподнятым тоном:

"Дима?.. Это Зилов... Да... Извини, старик, я погорячился... Да, все прошло... Совершенно спокоен... Да, хочу на охоту... Выезжаешь?..

Прекрасно... Я готов... Да, сейчас выхожу".

Что это – бравада, за которой скрывается нежелание признать поражение, или внешнее прикрытие напряженного внутреннего состояния, готового вот-вот взорваться? А может быть, готовность примириться с мыслью, что уже ничего нельзя изменить в своей жизни и остается лишь ждать конца? Или, напротив, это вызов своему главному оппоненту в необъявленном споре о том, стоит ли вообще "волноваться" в жизни? По-разному могут быть истолкованы финальные слова Зилова, но их незачем страшиться и тем более опускать (как иногда делают постановщики пьесы в театрах, видимо, из боязни посеять пессимизм в душах зрителей). Решения, подобные тому, какое надо принять Зилову, даются не легко и не могут быть – даже на сцене и экране – "подсказаны" человеку извне. Можно предположить, что Зилов еще не готов разрубить гордиев узел проблем и противоречий, накопившихся в его жизни и требующих выхода, разрешения. Оставляя своего героя на труднейшем перекрестке его жизненного пути (теперь уместно будет подчеркнуть, что Зилову всего лишь тридцать лет и, следовательно, не все еще потеряно), А. В. Вампилов сознательно оставляет вопрос открытым, адресуя его зрителям, в чьих душах и должен произойти желанный катарсис. А суть последнего заключается не в том, чтобы проявить "сердобольность" и "под занавес" на чисто дидактический манер успокоить нас, наказав порок и вознаградив добродетель на сцене.

Пьеса кончается нервно-тревожным, страстным призывом взглянуть каждому в самого себя и подумать, верно и счастливо ли прожиты оставшиеся позади годы, сумел ли ты наполнить свою жизнь смыслом и не проходит ли она впустую, мимо...

Давайте задумаемся, много это или мало – сам факт осознания и понимания того, кто ты есть и что есть твоя жизнь в действительности.

Автор послесловия к "Избранному" А. В. Вампилова считает, по-видимому, что этого мало.

Он пишет: "Я не вижу в финале преображения Зилова: после попыток самоубийства не наступает очищения. Мы узнаем, что солнце на небе выглянуло из-за туч и что охота все же состоится, герой с ликованием (?) собирается в путь, надеясь, наверное, там – на природе – найти некое искупление собственноручно искаженной жизни. Но эта иллюзия трагикомический финал, не оставляющий герою надежд на спасение. Зилов обречен уже самим собой на жизнь в мире мрачных пьяных откровений и призрачно-пошлого веселья, в мире безрадостных фантомов-двойников (официант) и ложной показной погони за

удовольствиями".

Странная вещь – в обществе, которое впервые в истории человечества превратило сознание в один из основополагающих факторов развития жизнедеятельности, где на сознательность людей делается ставка в решении проблем поистине общечеловеческой значимости, можно еще нередко встретиться с недооценкой роли и возможностей сознания. Вот и в данном случае обобщение, вывод основываются на сугубо "поведенческом" принципе: поскольку Зилов сейчас, здесь, на наших глазах не перестроился, не изменился, не стал другим (как будто мы поверили бы в подобное преобразование, зная, как прочно закоснел он в своем образе жизни), постольку очищение не состоялось. Понятно, никакой работой сознания, никакими самыми серьезными размышлениями деятельности не заменишь и бездеятельности не оправдаешь. Но, во-первых, выработанная, тем более выстраданная, тобой мысль или открытая, как бы впервые и самолично, истина – это тоже действие, тоже поступок, значимость которого для последующего хода событий, жизни предугадать трудно. А во-вторых, зло выступает не только в поступках и действиях, наносящих видимый вред окружающим людям, но и в нравственной ограниченности, в бедности духовного мира, от чего могут страдать (и страдают, хотя не всеми и не всегда это осознается) и другие люди, и сам носитель этого зла.

Думается, монолог Зилова за дверью, обращенный к уходящей от него жене, произнесенный на одном дыхании, с невиданной для него откровенностью и беспощадностью по отношению к самому себе, – этот монолог есть начало преобразования, за которым могут последовать и собственно поведенческие сдвиги.

Оставшись за закрытой дверью, Виктор говорит Галине, думая, что она его слышит:

"Мы давно не говорили откровенно – вот в чем беда... Галина тихо уходит. (Искренне и страстно.