**Недоктринальные формы бытийствования морали**

А.А. Гусейнов

Средневековье знает и вполне институциализированные формы либертинизма. Выходя за пределы официальной идеологии, они тем не менее обладают определенной нормативностью, выражая некоторый высший жизненный и нравственный идеал человечества. Это те проявления "карнавальной культуры", "гротескного реализма", которые описаны в известной книге М.М. Бахтина "Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса" [1]. В сравнении с церковной традицией, которая составляет основной предмет нашего рассмотрения, они обладают двумя отличительными чертами. Во-первых, они представляют неофициальный, низовой, народный пласт культуры, не получивший своей доктринальной разработки и идеологически не оформленный. В этом смысле можно говорить о его маргинальности относительно господствующего в Средние века христианского мировоззрения. Во-вторых, этот культурный феномен в то же время оказывается тесно связанным с господствующей религиозной идеологией и практикой церкви, являя собой в некоторых отношениях их травестийное выражение. Он построен на пародировании, ироническом "снижении" доктринально-религиозного образа культуры, его смеховом дублировании и в этом смысле является дополнительным элементом мировоззрения, достраивающим несколько односторонний средневековый моральный идеал до некоторой цельности, придавая ему жизненную завершенность.

М.М. Бахтин подчеркивает, что для официальной средневековой культуры характерна "односторонняя серьезность тона" [2]. Каноническая церковная традиция, ориентированная на идеал страдательности и жертвенности, не допускала в него смеховые начала (в Евангелиях не было места смеху, шутке и иронии). Вытесненные из верхних этажей общественной жизни, они нашли себе приют там, где всегда и существовали - в празднике, гулянье, карнавале. В них продолжала жить традиция римских сатурналий. Особенно интересны в этом смысле "праздники дураков" и "пасхальный смех". Широко распространены были пародии Via различные формы церковной практики - молитвы, гимны, литании, литургию. Характерно, что зачастую авторами их были люди духовного звания. Известный деятель каролингского Возрождения фульдский аббат Рабан Мавр создал ироническую версию вечери, где, по его словам, распоряжается "вторая, дурацкая природа" человека. В таком качестве смеховая культура выражает амбивалентность самого средневекового идеала и представляет тот аспект нравственной жизни народа, который связан с землей, производящими силами природы, человеческим "естеством", эмоционально-чувственной составляющей человека, и прежде всего с его телом.

Именно телесное начало и телесные отправления, квалифицируемые христианской идеологией в терминах "наследия греха", получают здесь абсолютно позитивный статус, становясь антагонистами чистого духа. Ведь и сама христианская моралистика заключает в себе определенный парадокс - именно в ней мы находим обостренный интерес к телесной (плотской) природе человека, связанный с повышением ее мировоззренческой значимости. Христианство реабилитировало тело, включив его в саму гулкость человека, сделав его неотъемлемой частью человеческого существа, - достаточно сказать, что в античной традиции спасается только человеческая душа, отринувшая тело, в то время как в христианстве тезис о телесном воскресении человека стал догматическим определением. В то же время тело в свойственных ему естественных, самобытных качествах утратило в христианстве самодостаточный характер. Там, где тело выступает суверенным субъектом нравственной жизни, оно проявляет свою непроницаемую для духа природу и обнаруживает исключительно негативную динамику, не подвластную разумно самоопределяющейся воле.

В свою очередь, эта "тайна" тела, вернее его онтологически непреодолимого своеволия, инертности и косности, была открыта для античной философии. Не обладая онтологическими ресурсами для приручения (или одухотворения) тела, античная моралистика предпочитает или отказаться от него (пифагорейцы и платоники), или умерить его притязания, не упраздняя их (перипатетики), или вывести его в адиафорон (стоики). Античность слишком серьезно относилась к самосущему телу, чтобы допустить его участие в жизни духа, а ее философия и мораль согласились с онтологической непреодолимостью телесного начала.

Христианство, наоборот, необходимым образом соединяет тело с духом в своем идеале прославленного, преображенного, т.е. духовного тела. Но это онтологически невозможное превращение телесного осуществлялось только в обход естественного (философского) решения психосоматической проблемы. Здесь, как и во многих других случаях, христианская доктринальная мысль прибегает к спасительному (во всех смыслах!) теологическому различению природного и благодатного. Прославленное тело - это тело уже не по его природе, а по благодати, преобразующей естественное тело в тело духовное (исихасты видят в нем продукт "обожения", которое достижимо и в земной жизни). Такое тело больше не будет восставать на дух, оно уже естественно, в силу своей новой природы подчинится ему, исключая возможность нового грехопадения и делая ненужной любую аскетику. Но, как мы видим, эта покорность тела дается ценой утраты его сущностного качества. Такое прирученное тело не будет антагонистом духа.

Каким рисуется то "духовное" тело, о котором говорит апостол Павел, противопоставляя его "душевному" телу профанического субъекта (1Кор., 15:44)? Сам апостол представляет его не имеющим пола - "ни мужского, ни женского" (Гал., 3:28). Григорий Нисский ("Об устроении человека") и Максим Исповедник ("Ambigua"), чьи воззрения на природу и устроение человека были во многом определяющими для всей Восточной церковной традиции, моделируют человеческую природу как исходно бесполую, не знающую плотских страстей ("наслаждений"), не ведающую чувственных начал и не требующую своего плотского продолжения в потомстве. Половое различение, чувственность и функцию размножения они относят только к неизбежным реалиям греховного существования, т.е. считают их чем-то недолжным, некоторым ущербом исходной полноты человеческого бытия, фактически злом. Об этом же говорит и различение понятий genesis (божественное творение совершенного человека, лишенного страстей и приспособленного к духовному порождению потомства) и gennesis (плотское рождение и страсть как наследие греха) у Максима Исповедника. Отголосок этих идей мы находим в концепции человека в "Оправдании добра" у В. Соловьева, который рассматривал плотский брак и плотское размножение человека в качестве ущербной компенсации утраченной в раю вечности.

Отсюда берет начало мучительная для христианской моральной мысли проблема пола. Спектр ее решения простирается от принципиально аскетических версий сексуальной жизни до вполне позитивно оценивающих человеческую эротику (заметим, что популярное противопоставление христианской любви-благоговения "агапе" животному античному "эросу" лишено оснований, поскольку термином "эрос" в патристической литературе выражается также и высший вид любви - любви человека к Богу, в частности, в "Ареопагитиках"; в соответствующих контекстах его использует и Максим Исповедник). Православная традиция в целом не видит в сексуальной страсти и половом размножении необходимости человеческой природы, считая их лишь наследием греха, но признает их эмпирическую необходимость и оправданность.

Августин осуждает плотский способ продолжения потомства, связанный с похотью пола, обосновывая свое мнение тем, что, в отличие от других аффектов, в половой страсти движения половых органов побуждаются одной страстью без участия "сочувствующей ей воли", т.е. сексуальность есть проявление абсолютной суверенности страстей, предосудительных вдвойне, поскольку они не признают не только руководства разума (что с трудом удается также и подвижникам), но даже согласия превратной воли (De civ. Dei XIV 19). Совсем иной взгляд представляет Фома Аквинский - для него плотское общение, умеряемое разумными началами, само по себе нисколько не осуждается. В его оправдании он заходит настолько далеко, что считает сексуальные удовольствия, получаемые в целомудренном браке, более сильными, нежели похоть прелюбодейства. В состоянии первоначальной невинности они должны были быть более интенсивными, нежели после грехопадения: "Чувственное наслаждение было бы большим в той мере, в какой и природа была бы чище, и тело более чувствительно" (Sum. theol. I 98, 2).

Сама по себе индивидуальность каждой отдельной человеческой особи также не представляет в этом смысле интереса, тем более что индивидуальные качества единичного субъекта рассматриваются здесь как заданные не сущностным, но привходящим образом. Началом индивидуации (principium individuationis) оказывается материя - эта идея берет начало у Платона и Аристотеля и получает свое завершение в неоплатонизме. В целом она была воспринята христианской антропологией, за исключением доктрины Дунса Скота.

Отсутствие внимания к телесной индивидуальности становится определяющим в антропологических доктринах патристики, не говоря уже о таких крайних выражениях спиритуализма, как концепции Оригена на Востоке и Эриугены на Западе. (Только в поздней схоластике у Дунса Скота и Вильяма Оккама можно обнаружить пробуждение интереса к ней). Такой взгляд вступает в серьезное противоречие с персоналистской идеей христианства. В свою очередь, представитель западной церковной традиции Августин, хотя и настаивает на сущностной индивидуации каждой отдельной человеческой природы (Бог творит пол изначально и навсегда), тем не менее тоже мало что оставляет от индивидуального человеческого тела для жизни будущей, мыслимой как предельно совершенное состояние человека (тело там не будет иметь никаких недостатков, телесные дефекты, искажающие нормальный образ тела, будут восполнены, все люди будут иметь тридцатитрехлетний возраст, смогут принимать пищу, сохранится половое разделение, но не будет ни чувственного вожделения, ни полового размножения, т.е. установится некая усредненная модель человека; при этом тело не станет духом, хотя и будет духовным. В целом можно сказать, что персонализм христианства прилагается прежде всего к духу, но не к телу - его выразительные черты во многом нивелируются. Подобная установка, по сути вовсе не враждебная телесной природе человека, тем не менее создает благоприятные предпосылки для христианского аскетизма.

В отличие от официальной христианской морали низовая культура, пронизанная языческой энергией, наоборот, утрирует телесные функции, подчеркивает индивидуальность, абсолютизирует животные черты в человеке, даже дефекты и уродства, свидетельствующие об избыточной соматической стихии, нарушающей все эстетические нормы ("гротескное тело", в котором нормативными становятся впадины и выпуклости, противоречащие традиционной идеальной "округлости" идеи). Тело утверждается как аксиологически приоритетное, а жизненная сила в ее телесных отправлениях выступает символом высших начал. В таксономии человеческого образа торжествует не верх, а низ.

В этом "перевернутом" (с точки зрения господствующей морали) мире моральный образ человека также рисуется избыточно-плотскими чертами. В нем обязательным становится все то, что обычно запрещается в соответствии с "добрыми нравами" (плотская ненасытность во всех ее проявлениях, моральная неизбирательность, скабрезность, божба и ругань, бесстыдство в облике и непристойность в манерах). В своем предельном выражении (о чем Бахтин почти не говорит) гротескная культура или тяготеет к упразднению границ добра и зла, или меняет знаки аксиологических абсолютов на противоположные: благом становится не разум и порядок, а стихия и хаос, тем более что плотская стихия генетически сродни хаосу.

Превращенное сознание карнавальной культуры, однако, не лишено своего нравственного идеала, а в чем-то оно выражает исконные моральные идеалы человечества даже полнее и искреннее, чем доктринальная мораль. На этом настаивает М.М. Бахтин, отказываясь видеть в праздничных формах культуры выражение каких-либо утилитарных или биологических потребностей человека: эти формы получают санкцию "не из мира средств и необходимых условий, а из мира высших целей человеческого существования, то есть из мира идеалов" [1]. Если перевести эту гротескную нормативность на язык христианской моралистики, то мы получим столь же парадоксальный образ "естественной святости", спонтанной добродетельности, непринудительной цельности субъекта, т.е. всего того, что идет в нем от свободы.

В карнавальном действе, действительно, господствует стихия свободной жизни, тот первичный хаос, из которого берет начало все сущее. Оно выражает себя и в античном дионисизме [2]. Средневековая мораль, в отличие от Канта, нашла способ действительного, а не только умозрительного осуществления идеальной свободы. Это прежде всего карнавальная культура - свобода естественного человека, не противодействующего своей телесной природе и спонтанно выражающего себя в ней. Здесь утверждается безусловная положительность телесного принципа: гротескная форма телесного обнаруживает свою позитивность, в то время как утрированное выписывание телесных начал, например, в произведениях христианских апологетов Тертуллиана или Иеронима можно определить как злой гротеск (христианская аскетика в этой своей ригористической версии должна была вызвать отвращение к телесному, и она пользовалась теми же рецептами его дискредитации, что и Овидий в "Лекарстве от любви", - утрированием отрицательных черт в нем, превращая тело в отталкивающий образ зла).

1 Бахтин М.М. Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. С. 14.

2 Воспитанники Канта не всегда вспоминают, что категорический императив, идея долга, "разум, осуществляющий насилие над природой" и многое другое из арсенала принудительной морали, о котором говорит великий моралист, с его точки зрения все же не выражают подлинного духа этики, которая для Канта есть учение о свободе ("Основы метафизики нравственности"). Эту свободу, воплощаемую в чистом, т.е. недосягаемом для смертного, идеале он связывает с понятием "святой воли". Для него такая свобода в эмпирическом мире только умозрительна, хотя любое проявление нравственности уже предполагает реальное участие умопостигаемой свободы. В ней полностью снята идея долга и любая принудительная мотивация. Субъект достигает единства со своей умопостигаемой природой и его действия оказываются абсолютно спонтанными. Это действительно райское, подлинно праздничное, сатурнальное состояние человека, выраженное сухим языком философии.

Еще один тип актуальной реализации свободы - это свобода обоженного человека (святого) в православной традиции, где абсолютную позитивность представляет духовная природа "обоженного" человека, праведного старца (святая воля).

Обе эти формы осуществления свободы оказываются экстремальными выражениями человеческого духа, выводящими его за границы морально-легитимного: как либертинизм тела - в первом случае и как либертинизм духа - во втором (в этой форме санкция на вседозволенность не кажется столь очевидной, но она подтверждается словами ап. Павла о духовных избранниках, для которых нет закона; сюда же можно отнести и знаменитый призыв Августина "Люби - и делай, что хочешь!" (In epist. Iohannis ad Parthos tract. VI col. 2083).

Пока речь идет о христианском идеале человека, тело представляется необходимо позитивным элементом его устроения. Когда же христианская антропология возвращается к реальности человека после грехопадения, то ее акценты кардинально меняются. Взаимоотношение духа и души, души и тела, духа и плоти обретают характер антагонизма и требуют особой дисциплины, гармонизирующей их, - аскетики.