

ИВАН ДРОНОВ

УТОПИЯ И УСТАВ

Томас Мор и Иосиф Волоцкий

На заре Нового времени одновременно были созданы два великих замысла общечеловеческого устройства, два устремленных в будущее социальных проекта. Англичанин Томас Мор в 1515 году написал, а в 1516 году опубликовал свою “Утопию”. В 1515 же году на другом конце Европы почил в Бозе Преподобный Иосиф Волоцкий, оставив в качестве своего духовного завещания рукопись Устава основанного им Успенского Иосифо-Волоколамского монастыря.

Самое поверхностное сопоставление этих двух героев всемирной истории выявляет очень интересную закономерность в преобладающих оценках их деятельности. Так, Томас Мор — крупная и очень цельная личность, смело и резко выражавшая свои убеждения не только на бумаге, но и на деле, — оценивается единодушно положительно самыми разными, подчас враждебными друг другу, идеологическими субъектами на Западе. Левые почитают в нем основоположника социалистических и коммунистических идей. Католическая церковь канонизировала его как мученика за веру. Сторонники либерализма воздают должное Мору как защитнику принципа толерантности и религиозного индифферентизма, как провозвестнику новой философской религии “в пределах только разума”. Буржуазная историография похваливает Мора за то, что после написания коммунистической “Утопии”, которая расценивается ею как “игра ума”, он неоднократно с одобрением отзывался о частной собственности¹. В 1966 г. на экраны вышел британский фильм с многоговорящим названием “Человек на все времена” о Томасе Море, увенчанный шестью премиями “Оскар”, что, несомненно, свидетельствует о согласном принятии личности Мора современной западной цивилизацией в качестве своего собственного непреходящего символа.

А с другой стороны, точно такое же единодушие проявляют представители названных идеологий в своей крайней неприязни к Иосифу Волоцкому. Для левых он — воинствующий мракобес. Это вполне естественно: религиозные деятели вообще у них не в чести. Но вот и матерый антикоммунист, немало потрудившийся в администрации Рейгана для уничтожения СССР,

ДРОНОВ Иван Евгеньевич родился в 1971 г. в Подмосковье. В 1996 г. окончил исторический факультет МГУ имени М. В. Ломоносова, кандидат исторических наук. Доцент РГАУ-МСХА имени К. А. Тимирязева. Член Союза писателей России. Автор книг: “СИЛЬНЫЙ, ДЕРЖАВНЫЙ: Жизнь и царствование Александра III” (2006), “Консервативный проект для России: общественно-политические идеи князя В. П. Мещерского” (2009) и др.

Ричард Пайпс, который не один десяток лет разоблачал русскую историю как историю болезни, как дурную наследственность, мешающую русским освоить либеральные ценности Запада, в своей последней книге рисует Иосифа Волоцкого самыми мрачными красками. Он, в изображении Пайпса, и “религиозный фанатик”, и вождь тупиц и невежд, которые “отвергали логику и аргументацию”, и самое ужасное — “не знали и не хотели ничего знать об иностранных нравах”². Вторит Пайпсу католический ученый-богослов, испанец Хорхе Вильярдо, вообще-то с большой симпатией относящийся к восточному православию, с восхищением пишущий о Ниле Сорском, Серафиме Саровском, Амвросии Оптинском и многих других русских подвижниках благочестия. И только Иосиф Волоцкий у него “ненастоящий” святой, канонизацию его он называет “странной”, бросающей тень на репутацию Православной церкви³.

Итак, коллективное самосознание западной цивилизации очень чутко и очень четко отражает полюса на своем духовном компасе. И потому, несмотря на любые бури и штормы и вне зависимости от того, кто у кормила — левые или правые, иезуиты или атеисты, — Запад всегда знает, где его обетованная земля, и, никуда не сворачивая, движется в одном и том же направлении. Не пора ли и нам определиться, куда указывают стрелки нашего компаса, и кто наш ориентир — Томас Мор или Иосиф Волоцкий?

“Остров блаженных” Томаса Мора и католическое учение о спасении

Автор знаменитой “Утопии” Томас Мор (1478–1535) вышел из состоятельной буржуазной семьи, его отец был королевским судьей, дед — крупным хлеботорговцем. Томас рано проявил склонность к умственным занятиям. Он выучил латинский и греческий языки и положил немало труда, изучая сочинения отцов церкви. Еще юношей он читал публичные лекции по поводу книги Августина “О граде Божиим”, приводя в восторг собиравшихся его слушать духовных лиц. Одно время Мор мечтал о священническом сане и, готовясь к нему, упражнялся в бдении, посте и молитве. Однако от этого намерения ему пришлось отказаться. Виною тому, по сообщению Эразма Роттердамского (1469–1536), близкого друга Мора, была неспособность преодолеть сексуальное желание. Поскольку католическое духовенство придерживалось celibата, Мор предпочел лучше стать “целомудренным супругом”, нежели развратным священником⁴.

К тому же, отец Мора настаивал на том, чтобы сын избрал карьеру юриста, обеспечивающую хорошие доходы и положение в обществе. И Мор несколько лет обучался правоведению в Оксфорде и в лучших лондонских юридических колледжах. Блестяще проявив себя в качестве адвоката и завоевав популярность в буржуазных слоях Лондона, Мор пробует свои силы и на политическом поприще, будучи избран в палату общин английского парламента в 1504 г. В 1510 г. он снова избирается в парламента и занимает почетный пост помощника лондонского шерифа — юридического советника и судьи по гражданским делам. В качестве широко образованного человека и опытного правоведа Мор привлекается к участию в нескольких важнейших дипломатических миссиях на континент. Вскоре Мор сделался одним из любимцев английского короля Генриха VIII. В 1521 г. он уже заседает в “Звездной палате” — высшем судебном учреждении Англии — и в том же году получает рыцарский титул и назначается помощником казначея королевства. В то время, по воспоминаниям зятя Томаса Мора, Уильяма Ропера, “король даже по праздничным дням после богослужения обыкновенно посылал за Мором и во время прогулки беседовал с ним об астрономии, геометрии, религии и других предметах, а иногда и о светских делах. А случалось, и ночью король желал видеть его у своего изголовья, говорить с ним об изменениях и коловращениях планет и звезд. А так как он был веселого нрава, то королю и королеве нравилось приглашать его к своему ужину после заседания совета”.

В 1523 г. по инициативе первого министра кардинала Томаса Уолси и при поддержке самого Генриха VIII Мор был избран спикером палаты общин, а в 1529 г. ему была вручена большая печать лорда-канцлера Англии — главы правительства. Однако достигнув вершины власти, Мор недолго удержался на ней. Уже в мае 1532 г. он подал в отставку, будучи несогласным с объявлен-

ной Генрихом VIII реформацией англиканской церкви и выходом ее из-под папской супрематии. Обласканный до того “барской любовью”, Мор сполна ощутил теперь на себе и “барский гнев”. Против Мора был возбужден процесс по обвинению в государственной измене. В 1534 г. от Мора потребовали принятия присяги, в которой, в частности, провозглашалось упразднение верховенства римского первосвященника над англиканской церковью и назначение ее главою короля Генриха. Мор отказался. “Я семь лет изучал историю церкви и утверждаю, что светский государь не может быть главой какой бы то ни было церкви”, — повторял он. Присяжные признали его виновным в измене, и 6 июля 1535 г. Томас Мор был обезглавлен в Тауэре⁵.

Ватикан не забыл заслуг Мора: 29 декабря 1886 г. римский папа Лев XIII канонизировал его в чине блаженных, а в ознаменование 400-летней годовщины казни Томаса Мора 4 апреля 1935 г. он был причислен к сонму святых католической церкви. Однако наибольшую славу имени Томаса Мора доставила не канонизация, а изданная им в 1516 г. “Весьма полезная, а также и занимательная, поистине золотая книжечка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия”. “Утопия” Мора дала название целому жанру политической литературы, став первым и, пожалуй, самым замечательным произведением такого рода. Самым замечательным потому, что, в отличие от большинства позднейших утопических сочинений, которые воспринимаются сегодня как наивные фантазии, оказавшиеся не окном в будущее, а лишь памятником филантропии своих авторов, “золотая книжечка” Мора до сих пор звучит как поразительное пророчество.

В этой книжечке Мор высказал очень много горьких и метких истин о царившей в окружающей его жизни несправедливости, которая являлась источником неизмеримых страданий для огромного количества людей. Однако Мор не ограничился иеремиадами, но сумел в начале XVI века вскрыть и обнажить в едва оформившемся зародыше капиталистического общества такие глубокие противоречия и закономерности, которые вполне обнаружили себя только в XIX столетии.

Мору удалось с редкой пронизательностью разглядеть в современном ему государстве орудие классового господства: “Когда я, — писал он, — внимательно наблюдал и размышлял обо всех государствах, которые процветают и донныне, честное слово, не встретил я ничего, кроме некоего заговора богатых, под предлогом и под именем государства думающих о своих выгодах. Они припоминают и измышляют все пути и способы, чтобы, во-первых, не боясь потери, суметь удержать то, что они сами накопили пагубными ухищрениями, а потом — для того, чтобы откупить для себя труд всех бедных людей и воспользоваться им, заплатив за него как можно дешевле. Эти затеи стали уже законом, как только богатые от имени государства, а значит и от имени бедных, постановили однажды, что их нужно соблюдать. И эти очень плохие люди со своей ненасытной жадностью поделили между собой все то, чего хватило бы на всех!”.

Мор едва ли не первый поставил под сомнение благотворность монетарной системы обращения, и поныне прославляемой легионами экономистов как величайшее изобретение человеческого гения. Автор “Утопии” распознал под личиной удобного инструмента обмена хитрый механизм перераспределения общественного богатства в пользу имущих, а также коренной источник социальных болезней, угнетения и преступности: “Кому не известно, — вопрошал Мор, — что с уничтожением денег отомрут обманы, кражи, грабежи, раздоры, возмущения, тяжбы, распри, убийства, предательство, отравления, каждодневно наказывая которые, люди скорее мстят за них, чем их обуздывают; к тому же одновременно с деньгами погибнут страх, тревога, заботы, тяготы, бессонные ночи. Даже сама бедность, которой одной только, казалось, и нужны деньги, после полного уничтожения денег тут же сама исчезнет. . . Так легко было бы добыть себе пищу, если бы не блаженные эти деньги, которые, по общему мнению, были славно придуманы, чтобы открыть доступ к пропитанию, а они-то теперь и преграждают нам путь к пропитанию” (здесь и далее цитаты приводятся по изданию: Томас Мор. Утопия. М.: Наука, 1978. Перевод с латинского Ю. М. Каган).

Однако главным препятствием к нормальной и благополучной жизни являются даже не деньги, а институт частной собственности. Именно он, по убеждению Мора, позволяет скапливаться в руках немногих чрезмерным бо-

гатствам, что и порождает отвратительную несправедливость, когда одни получают в удел бесчеловечную эксплуатацию и нужду, а другие – праздность и расточительство: “Повсюду, где есть частная собственность, где все измеряют деньгами, там едва ли когда-нибудь будет возможно, чтобы государство управлялось справедливо или счастливо”. Нельзя говорить о справедливости, “когда все самое лучшее достается самым плохим людям”, или “когда все распределяется между совсем немногими”. Для Мора не подлежит никакому сомнению, что “распределить все поровну и по справедливости, а также счастливо управлять делами человеческими невозможно иначе, как вовсе уничтожив собственность”.

По утверждению Мора, “для того, чтобы запастись всеми вещами, необходимыми для жизни и для удобств”, вполне достаточно шестичасового рабочего дня. И если трудящимся в современной Мору Европе не хватает, чтобы заработать не то что на изобильное, но хотя бы на сносное существование 18-часового рабочего дня, то виною тому никуда не годная социальная организация, когда “большая часть жителей пребывает в праздности”. “Во-первых, – перечисляет Мор, – почти все женщины – половина всего населения или, если где-либо женщины трудятся, там чаще всего вместо них храпят мужчины. К тому же, сколь велика также праздная толпа священников и монахов! Добавь сюда всех богатых, особенно владельцев поместий, которых все называют высокородными и знатными. Причисли к ним их приближенных, весь этот сброд ничего не делающих оруженосцев, наконец, прибавь здоровых и крепких нищих – бездельников, прикрывающихся какой-нибудь болезнью, и ты увидишь, что тех, чьим трудом держится все то, чем пользуются смертные, гораздо меньше, чем ты полагал. Взвесь-ка теперь сам, сколь немногие из всех них озабочены необходимыми ремеслами”, а масса прочих удовлетворяет своим искусством бессмысленные и развратные прихоти пресыщенных тунеядцев.

Чтобы покончить с этим невозможным порядком вещей, Мор предлагает следующее: “Всех тех, которые прозябают ныне в бесполезных ремеслах, да еще толпу, хирующую от безделья и праздности, в которой каждый потребляет столько товаров, доставляемых усилиями других людей, сколько надобно двум, создающим эти товары, – если определить их всех в дело, к тому же и полезное, то легко ты заметишь, сколь мало времени надобно для изготовления вполне достаточного количества и с избытком всего, что требуется в рассуждении необходимости и удобства (добавь сюда также: в рассуждении удовольствия, и как раз подлинного и естественного)”.

Именно такой социальный переворот, покончивший с частной собственностью и товарно-денежными отношениями, и произошел на острове Утопия (в переводе с древнегреческого “Нигдея”, – идеальное местоположение райского острова блаженных), описанию которого посвящена книжка Мора. Разумеется, столь радикальное изменение в базисе общества потребовало глубоких реформ в политическом строе и духовной жизни. В результате новая социальная система приобрела под пером Томаса Мора вид небывалый в истории человечества.

Конституция островного государства демократическая. Все без исключения должностные лица в Утопии (включая служителей культа) – выборные. Каждые тридцать хозяйств ежегодно выбирают себе ближайшую власть – сифогранта. Сифогранты, в свою очередь, тоже каждый год избирают областных начальников – траниборов. Ежегодные выборы, однако, не означают обязательное изменение персонального состава начальников, ибо, как замечает Мор, “беспричинно их не меняют”. Собрание сифогрантов выбирает из выдвинутых гласом народа четырех кандидатов принцепса – верховного правителя. Должность последнего пожизненная, если только он не нарушит конституцию Утопии и не будет отстранен от власти. Полномочия принцепса довольно обширны, и, чтобы обезвредить возможные тиранические поползновения с его стороны, вся законодательная и отчасти распорядительная власть передана сенату – собранию траниборов (аналог палаты лордов). Однако все наиболее важные дела, затрагивающие интересы широких масс, не могут быть решены без обсуждения в собрании сифогрантов (аналог палаты общин), которые, получив одобрение избравших их хозяйств, сообщают решение нации сенату.

Вместе с тем, “собираться для обсуждения общественных дел, помимо сената и народного собрания, считается преступлением, караемым смертью.

Этими постановлениями князя и триборы стараются предотвратить заговоры против свободы, против притеснения народа деспотическими законами и против изменения формы правления⁶. Следовательно, в Утопии нет свободы слова, собраний, запрещены любые формы политической самоорганизации людей, в частности, политические партии. Выборы здесь непрямые и, судя по внутренней структуре хозяйства – первичной ячейки утопийского общества, – не равные и не всеобщие. Это не означает, что Мор отвергал принцип равенства в своей Утопии, но, в согласии с аристотелевой “Этикой”, мыслил социальную справедливость как равенство не арифметическое, а пропорциональное. А равенство пропорциональное, по Аристотелю, заключалось в воздаянии каждому члену общества в точном соответствии с его достоинством и заслугами⁷. Как показал в своем исследовании О. Ф. Кудрявцев, для Томаса Мора, как и для большинства других западноевропейских мыслителей эпохи Ренессанса, характерно именно такое понимание социального равенства, напрямую заимствованное у античных философов (Платона и Аристотеля). Эта же идея равенства как распределения благ и почестей прямо пропорционально заслугам и добродетелям индивида оплодотворила и теологическую мысль европейского Средневековья (Фома Аквинский), сделавшись ядром католической сотериологии, которая увязывает шансы на загробное спасение с количеством специфических “добрых дел” верующего (молитв, постов, милостыни, даров и приношений, паломничеств и т. п.). Советские интерпретаторы и переводчики Мора делали ошибку (а может быть, и сознательный подлог), говоря о “равенстве” в Утопии, тогда как адекватный перевод соответствующего выражения у Мора должен звучать как “соразмерное [справедливое] равенство”, уравнивающее не людей, а деяние и воздаяние⁸.

Но вернемся к описанию утопийского строя. Хозяйство – мельчайшая административно-производственная единица в Утопии. Во главе хозяйства стоит старейшина, он же является главой семейного клана, вокруг которого организуется хозяйство. Помимо родственников в него входят ученики-подмастерья, в сельской местности – сезонные рабочие, присылаемые из города в качестве обязательной повинности. Всего хозяйство состоит из 40 человек, из них двое рабов, на которых возложены все наиболее тяжелые и грязные работы. Внутри хозяйства установлен жесткий авторитарный порядок: “Жены служат мужьям, дети – родителям, и вообще младшие по возрасту – старшим”. Положение младших по возрасту и социальному положению в утопийском обществе вообще довольно ущемленное. Так, на общих трапезах во дворце сифогранта, где собираются все принадлежащие к данной административной единице члены семейных хозяйств, “невзрослые – в их число входит каждый из обоих полов, кто не достиг брачного возраста, – либо прислуживают сотрапезникам, либо, если они этого еще не могут сделать по летам своим, стоят рядом, причем в полном молчании. Те и другие питаются тем, что достается им от сидящих, и нет у них иного времени, назначенного для обеда”. Причем “сперва приносят лучшую еду всем старейшим (их места отмечены)”, и лишь “затем равную долю дают остальным”. Несовершеннолетние, как уже было сказано, питаются объедками. Мор никак не мотивирует это вопиющее неравенство в пище, но, исходя из всего духа утопийского общества, можно предположить, что поскольку несовершеннолетние по причине своей малой квалификации и неполного развития физических сил не вносят еще в общую экономию острова равную взрослым долю, то и не могут притязать на равную с остальными долю в потреблении. Так же как и в семейных хозяйствах, во дворце сифогранта “всю сколько-нибудь грязную работу выполняют рабы”.

В религиозные праздники “перед тем, как отправиться в храм, жены бросаются в ноги мужьям, дети – родителям. Они признают, что согрешили, сделав что-нибудь или небрежно исполнив свой долг, и молят о прощении за проступок”. Соответственно и в храме “они располагаются так, что из каждого дома люди мужского пола садятся впереди отца семейства, а мать семейства заключает ряд женщин. Так они заботятся о том, чтобы вне дома за всеми движениями у всех следили те, чья воля и власть правят ими дома”.

В свою очередь, взрослые утопийцы тоже не обделены вниманием, ибо “главное и почти что единственное дело сифогрантов – заботиться и следить, чтобы никто не сидел в праздности, но чтобы каждый усидчиво занимался своим ремеслом”. Двери в утопийских домах никогда не запираются, что еще бо-

лее затрудняет уклонение от наблюдения. Эту систему довершает один примечательный элемент в религии утопийцев: “они верят, что мертвые пребывают среди живущих, наблюдая за их словами и поступками... и вера в присутствие предков удерживает их от тайной бесчестности”. Таким образом, гражданин Утопии никогда не остается без присмотра и наедине с самим собой.

Невольно приходится вспомнить знаменитую книгу Мишеля Фуко “Надзирать и наказывать”, в которой вскрыта технология “мягкого” господства и контроля за индивидом в современном западном государстве, которая призвана не карать и запугивать, а делать объект всегда видимым и держать его под постоянным наблюдением. Авторство одной из самых замечательных идей в этой области принадлежит Иеремии Бентаму (1748–1832), известному проповеднику этики утилитаризма. Бентам изобрел принципиально новую конструкцию тюрьмы. В противоположность глухим застенкам и каменным мешкам прошлого он предложил построить так называемый “Паноптикон” – кольцеобразное здание, по периметру которого располагаются, словно клетки в зверинце, камеры, отделенные друг от друга непроницаемыми стенами, зато полностью открытые для наблюдения из центра здания, где находится башня для надсмотрщиков. От взгляда последних не может укрыться ничто, происходящее в камерах, зато сами они всегда остаются невидимыми для заключенных. Обитатели камер не могут знать, наблюдают ли за ними в каждый данный момент, и поэтому, постоянно пребывая в опасности быть застигнутым врасплох, вынуждены сами строго контролировать свое поведение. Таким образом, заключенные “вовлечены в ситуацию власти, носителями которой они сами же являются”. Необходимость в засовах, кандалах, многочисленной страже и жестоких телесных наказаниях для нарушителей режима отпадает. Бентам считал, что принцип паноптикума можно применить не только к тюрьмам, но и к другим общественным заведениям. И тогда уже не будет “нужды прибегать к насильственным средствам принуждения преступника к хорошему поведению, сумасшедшего – к спокойствию, рабочего – к труду, школьника – к прилежанию, больного – к соблюдению предписаний и рецептов”⁹.

В литературных антиутопиях XX века практической реализации этой неосвязаемой и неуловимой власти также уделено большое внимание: в “Мы” Замiatина она осуществлялась при помощи прозрачных стен жилищ, у Оруэлла в “1984” – посредством всевидящих телемониторов, с экранов которых смотрит “Большой Брат”. Сегодня уровень технического развития, наконец, позволил воплотить эту многовековую мечту лучших умов Запада в повседневную реальность – “улыбнитесь, господа, вас снимают”...

Распорядок дня утопийца распisan заботливым начальством и одинаков для всех: “При двадцати четырех равных часах – считая вместе день и ночь – для работы отводят всего шесть: три – до полудня, после которого идут обедать, и, отдохнув от обеда два послеполуденных часа, снова уделив труду три часа, завершают день ужином... Сон требует восемь часов. Что остается лишним от часов на работу, сон и еду, дозволяется каждому проводить по своей воле”. Однако “своя воля” утопийцев оказывается стеснена довольно узкими рамками, так как им запрещено “проводить это время в разгуле и беспечности, а часы, свободные от ремесла, надобно тратить на другие занятия по своему вкусу. Эти перерывы большая часть людей посвящает наукам. Обыкновенно они каждый день в предрассветные часы устраивают публичные чтения и участвуют в них, по крайней мере, приводят туда именно тех, которые отобраны для науки (курсив наш. – И. Д.). Впрочем, великое множество разных людей – мужчины, равно как и женщины, – стекаются послушать эти чтения – кто куда: каждый по своей природной склонности”. Но занятия наукой, в отличие от физического труда, вовсе не обязательны, и “если кто-нибудь предпочтет уделить это же самое время своему ремеслу – это приходит в голову многим, у кого дух не возвышается до размышления над каким-либо предметом, – никто ему не препятствует. Его даже хвалят, как человека полезного для государства”.

Между тем, приобретение серьезного образования и основательной научной подготовки является необходимым условием занятия руководящих должностей в Утопии. Только из “сословия ученых людей выбирают послов, священников, траниборов и, наконец, самого правителя”. Кроме того, те, кто посвящает себя овладению науками, освобождаются, наряду с лицами, отп-

равляющими административные должности, от физического труда. Формально этот путь открыт для всех: “Такой же свободой [от труда] наслаждаются те, которым народ, движимый советами священников и тайным голосованием сифогрантов, навсегда дарует волю, дабы изучали они науки. Если же кто-нибудь из них обманывает возложенную на него надежду, его гонят назад к ремесленникам; и, напротив, нередко происходит так, что какой-нибудь мастер эти оставшиеся у него часы с таким великим усердием посвящает наукам, выказывает столько прилежания, что его избавляют от ремесла и выдвигают в разряд людей ученых”.

Таким образом, решающее влияние на выбор тех, кому дадут рекомендацию на прием в ученую корпорацию, оказывают “советы священников” и “тайное голосование сифогрантов”. И те, и другие принадлежат к правящей элите, в которую они попали благодаря полученному образованию, то есть в силу принадлежности к этой самой ученой корпорации. Круг замыкается – бюрократия и “сайентократия” (сословие ученых) имеют взаимообуславливающий принцип рекрутирования, а это значит, что правящая элита Утопии имеет институционально заложенную тенденцию к превращению в замкнутую касту. Бремя власти и бремя знания она взваливает на свои плечи, а другим великодушно предоставляет (после рабочей смены) заполнять свой досуг играми и развлечениями: “После ужина один час они проводят в играх: летом – в садах, зимой – в тех общих дворцах, в которых едят. Там утопийцы занимаются музыкой или развлекают себя беседами”.

Товарно-денежные отношения в Утопии ликвидированы; налажен прямой продуктообмен посредством общественных складов, куда поступает вся продукция отдельных хозяйств. Частная собственность упразднена, деньги не имеют хождения. Утопийцам прививается презрительное отношение к золоту, драгоценным камням и металлам, дабы истребить алчность и страсть к накопительству. В частности, устраиваются символические акции, когда из золота изготавливаются горшки для испражнений, цепи для рабов. Однако основная часть поступающих в страну, преимущественно от экспортных операций, золотовалютных средств откладывается в государственный резерв на случай непредвиденных обстоятельств (войны, неурожая и т. п.) или ссужается в долг иностранным правительствам, ставя их в ощутимую зависимость и подчиняя их внешнюю и внутреннюю политику интересам Утопии.

В утопийском государстве мы встречаемся с далеко зашедшей женской эмансипацией. Женщины не только наравне с мужчинами обязаны участвовать в общественных работах, но и несут воинскую повинность, а также могут быть избраны в священнический сан. И здесь Мор заглянул далеко в будущее европейской цивилизации.

Обращает на себя внимание официально разрешенная и даже поощряемая в утопийском государстве эвтаназия: “Если недуг не только не излечим, но, напротив, постоянно мучает и терзает больного, тогда священники и должностные лица убеждают человека, что, поскольку он не может справиться ни с какими жизненными обязанностями, в тягость другим, тяжел самому себе и уже находится по ту сторону от своей собственной смерти, надобно ему решиться не кормить долее свою беду и погибель и умереть, если только он уверен, что жизнь для него – мучение. Более того, утешившись доброй надеждой, да освободит он себя сам от этой горестной жизни, как от тюрьмы и жестокости, или дозволит своей волей другим исторгнуть себя из нее. Этот поступок будет разумным, оттого что он собирается прервать своей смертью не удобства, а пытку. Оттого что, делая так, он последует в этом деле советам священников, то есть толкователей воли Божией, и поступит благочестиво и свято. Те, кого они убедят в этом, кончают жизнь по своей воле в голоде или же, усыпленные, отходят, не чувствуя смерти... Они уверены, что уйти из жизни подобным образом почетно”.

Можно предположить, что в таком позитивном отношении утопийцев к добровольному умерщвлению неизлечимо больных и пораженных старческой немощью подспудно сказывается та же идея, что и в бессердечном лишении детей персонального пайка: никто не должен потреблять больше, нежели он внес в общий котел. Знамя оправдания самоубийства, решительно осуждавшего христианской церковью, подхватили вслед за Мором философы Просвещения¹⁰, а ныне эвтаназия является вполне узаконенным правом в некоторых европейских государствах.

Заметное место в социально-экономической системе Утопии занимают рабы. Им посвящена даже специальная глава в книге Мора. Рабством наказываются в Утопии все преступления, считаемые здесь тяжкими. Мор упоминает среди таковых прелюбодеяние и пропаганду взглядов, противоречащих официальной религии, а также некоторые “позорные поступки” (что это такое, Мор не разъясняет). Наказываются рабством и те, кто “уйдет за границу по собственной воле, без разрешения правителя”, то есть попытается сбежать из утопийского рая. Еще одним из важнейших источников пополнения рабов являются военнопленные и выкупленные в иностранных государствах преступники, приговоренные там к смертной казни. На рабов возлагаются самые тяжелые и или вызывающие отвращение работы: уборка нечистот, забой скота. При этом “рабы не только постоянно пребывают в работе, но и находятся в цепях”.

То, что Мор прибегает к установлению рабства в своем утопийском государстве, служило поводом к немалому смущению для социалистических поклонников Мора в XIX–XX вв. В качестве объяснения и оправдания этого досадного момента они обычно ссылались на технически отсталые и неразвитые средства производства в современной Мору Европе начала XVI века, вынуждавшие его возлагать на рабов наиболее изнурительные и негигиеничные виды трудовой деятельности. Но, как полагали они, крупная машинная индустрия, прогресс в механизации труда сделают несущественными различия между профессиями и, следовательно, излишним сам институт принудительного труда, а рост капиталистической конкуренции и рыночного обмена окончательно добьет разделение общества на касты и сословия¹¹.

Что ж, может быть, в марксистской формационной теории и предусматривается “отмирание” рабства по мере развития промышленности и капитализма, а вот историческая реальность Западной Европы убеждает нас совсем в ином. Специальные исследования показывают, что именно становление новоевропейской цивилизации, развитие промышленного производства и складывание мирового рынка открыло дорогу бурному росту работорговли, которая, в свою очередь, стала важнейшим структурным элементом капиталистической экономики Запада, локомотивом ее самых передовых отраслей. Без широчайшего применения рабского труда в британских колониях на хлопковых и сахарных плантациях был бы немыслим стремительный взлет английской мануфактурной промышленности, превративший Англию в конце XVIII столетия в “мастерскую мира”. Железодельные предприятия Ливерпуля и Бирмингема поднялись не в последнюю очередь на заказах для работорговли. Цепи, наручники, ошейники для рабов; снаряжение для сотен невольничьих кораблей, перевозивших рабов в Новый Свет; десятки тысяч ружей для обмена или насильственного захвата рабов; станки и оборудование для хлопчатобумажных и сахарных предприятий, работавших на производимом рабами сырье, – без рабства эти и многие другие металлические изделия не нашли бы сбыта, а металлургические заводы, их изготавливавшие, никогда бы не были построены. . . Знаменитый Джеймс Уатт создавал свою паровую машину на деньги плантаторов-рабовладельцев из Вест-Индии.

Достоин внимания и то, что, вопреки распространенным представлениям, рабами на плантациях в Новом Свете были не только чернокожие выходцы из Африки, но и белые европейцы. В XVII–XVIII вв. на улицах Лондона и Бристоля шла охота на людей не хуже, чем в джунглях Гвинеи: взрослых спаивали, детей заманивали сладостями и отправляли на кораблях за океан. Контингент белых рабов пополнялся осужденными на каторжные работы за ничтожные преступления и добровольно законтрактрованными “слугами”, предпочитавшими рабство в Вест-Индии голодной смерти на родине. В 1683 г., например, белые рабы составляли одну шестую часть всего населения Виргинии. На протяжении XVIII в. две трети иммигрантов в Пенсильвании составляли подобные белые рабы. По некоторым оценкам, на них приходится половина всех английских иммигрантов в Новый Свет за весь колониальный период¹².

Поистине удивительно, что Томас Мор, вводя в начале XVI века в своей “Утопии”, казалось бы, давно забытое в христианском мире рабство, как будто предугадывал будущее Европы на ближайшие несколько столетий! Рабовладение в заморских колониях Великобритании было отменено законодательно в 1833 г. (в США в 1863 г.). Но это отнюдь не означает, что западный мир распрощался с рабством.

И здесь Томас Мор глядел далеко вперед. Помимо классического рабства с цепями и ошейниками, он предусмотрел в Утопии и “иной род рабов, когда какой-нибудь трудолюбивый и бедный работник из другой страны своей волей решается идти к ним в услужение. С такими они обходятся хорошо и не менее мягко, чем с гражданами, разве что работы дают немного больше, оттого что те к ней привыкли. Когда такой раб пожелает уехать (это случается нечасто), его не удерживают против воли”.

Как видим, так называемые трудовые иммигранты, или гастарбайтеры, ставшие с некоторых пор обычным явлением в странах Западной Европы и США, а теперь и в России, запланированы еще на страницах моровской Утопии. Однако для возникновения феномена добровольного рабства необходимы определенные условия: глубокое неравенство в уровне жизни между различными странами, разделение мира на сильный благоденствующий центр и слабую, отсталую периферию. Причем эти неравенство и отсталость стран мировой периферии возникли отнюдь не сами собой и не по вине их “неправильного” (недемократического) политического режима, а как следствие их колониального прошлого и закрепляются в настоящем разнообразными формами неоколониальной зависимости, изощренными механизмами скрытого политического и экономического угнетения.

До начала эпохи Великих географических открытий (то есть как раз до времени Мора) Западная Европа была одним из беднейших захолустьев Евразии. Индия, Китай, мусульманский Восток свысока смотрели на европейских варваров, нищих, невежественных, жадных и лживых. И дело не только в сказочных богатствах и умопомрачительной роскоши правивших Индией Великих Моголов, китайских богдыханов и всевозможных шахов и падишахов. До самого конца XVIII века валовой национальный продукт (ВНП) на душу населения Китая и Индии и многих других стран Востока намного превосходил западноевропейские показатели. В начале XIX века они быди сопоставимы: в 1800 г. ВНП на душу населения Китая, пересчитанный в долларах и ценах США 1960 г., составлял 228 долларов, в Индии – около 210, а в Западной Европе – 213. Степень урбанизации на Востоке в эпоху Средневековья была значительно выше, чем на Западе: в Индии доля городских жителей достигала 1/5, в Персии – 1/4, тогда как в Европе даже в XVIII в. количество горожан составляло едва 1/10. А в эпоху Возрождения Западная Европа по сравнению с Востоком и вовсе представлялась глухой деревней¹³.

Все резко изменилось после того, как европейцам с помощью насилия, коварства и военно-технического превосходства в течение XIX века удалось подчинить страны Востока, превратив их в свои колонии. И за прошедшие полтора столетия политики колониальной эксплуатации неевропейской периферии картина распределения мирового богатства приобрела совершенно иные, но ставшие столь привычными сегодня очертания. В 1976 г. ВНП Западной Европы на душу населения достиг 2325 долларов, тогда как в Китае – только 369, а в остальном “третьем мире” – 355¹⁴. Даже крушение во второй половине XX века мировой колониальной системы, то есть системы прямого политического господства и открытого экономического грабежа, не внесло никаких принципиальных перемен в сложившийся миропорядок. Наоборот, разрыв в благосостоянии стремительно увеличивался¹⁵, благодаря освоенным Западом более тонким методам эксплуатации аборигенов, обрекающим их на безысходное отставание. Если в 1870 г., в эпоху расцвета классического западного колониализма, доход на душу населения в промышленно развитых странах Европы был в 11 раз выше, чем в беднейших странах мира, то к 1995 г. этот разрыв достиг 50 раз. Вполне естественно, что добровольные рабы из “третьего мира” рвутся в Европу и США, готовые выполнять любую работу, как это и предусматривалось в Утопии.

При этом практически все используемые европейцами последние 500 лет стратегии, механизмы и методы (как “мягкие”, так и “жесткие”) колониального ограбления разработаны Томасом Мором в его “поистине золотой книжечке”. Его Утопия – держава откровенно империалистическая, а захват колоний – важный пункт внешнеполитической программы утопийского государства. Колониальная экспансия вызывает преимущественно потребностью демографического регулирования и, следовательно, сохранения достигнутого уровня потребления: “Если случится, что по всему острову население разбухнет сверх положенного, то, переписав граждан из каждого города, они переселяют их на

ближний материк, туда, где у местных жителей осталось много незанятой и невозделанной земли; там они основывают колонию по своим собственным законам, присоединяя к себе местных жителей, если те того желают. Сплотившись с желающими в общем укладе жизни, а также в обычаях, они легко с ними сливаются, и это идет на благо обоим народам... Отказавшихся жить по их законам утопийцы прогоняют из тех владений, которые предназначают себе самим. На сопротивляющихся они идут войной. Ибо утопийцы считают наисправедлившей причиной войны, когда какой-нибудь народ сам своей землей не пользуется, но владеет ею как бы попусту и напрасно, запрещая пользоваться и владеть ею другим, которые по предписанию природы должны здесь кормиться". Не так ли поступают и ныне с теми, кто противится экспорту "демократии" и "общечеловеческих ценностей", не желая отдавать природные ресурсы своей страны в эксплуатацию транснациональным корпорациям?

Каков же, помимо захвата колоний, *casus belli* для Утопии? Во-первых, разумеется, нападение извне, но такое происходит нечасто, ведь Утопия находится на острове. Во-вторых, повод к войне возникает, когда кто-то обидит союзников и партнеров Утопии, особенно в сфере их торговых и финансовых интересов. Но не только это. Утопийцы также вступают в войну, например, "когда они жалеют какой-нибудь народ, угнетенный тиранией, — тогда своими силами они освобождают их от ига тирана и от рабства (это они делают из-за человечности)".

В наши дни подобная политика получила характерное название "гуманитарной интервенции". Она начинается, когда правитель какого-либо государства (Югославии, Ирака, Афганистана, Ирана, Венесуэлы, Ливии и т. д.), не понравившийся Западу во главе с США, объявляется "тираном", попирающим "права человека" в своей стране, и для того, чтобы освободить население данной страны от "тирана", она подвергается бесчеловечным бомбардировкам и жесточайшей оккупации, на фоне которых блекнут все "зверства" поверженного "тирана" (зачастую, к тому же, измышленные пропагандой).

Страны, побежденные утопийцами в войне, а также "освобожденные" ими от "тирании", обращаются фактически в колонии Утопии. В этих государствах устанавливается оккупационная администрация из утопийских чиновников (в "освобожденных" от "тирании" государствах это обставляется как "добровольное" волеизъявление народа), а лучшие земли передаются утопийцам или их местным приспешникам.

Возможно, что все отмеченные до сих пор совпадения элементов утопийского проекта Томаса Мора с политической и социальной практикой современного Запада могут показаться случайными, не связанными генетически друг с другом. Но подтвердить или опровергнуть нашу догадку можно, заглянув глубже в утопийский эмбрион новоевропейской цивилизации, в его духовную сердцевину, из которой возникает специфическая картина мира и человека, обуславливающая собой все конкретные проявления и практики данной цивилизации: способ производства и распределения, стратегии ведения войн, отношение к детям и старикам и т. д.

А такой духовной сердцевинной любой человеческой общности является ее "религия", то есть согласованная система постулатов, принимаемых на веру всеми участниками данного сообщества. Мор не мог не понимать этого, потому-то в своей книге очень большое внимание он уделяет описанию религии и вытекающих из нее этико-философских взглядов утопийцев. Глава об утопийской религии, к примеру, во много раз превосходит по объему главу о политическом строе Утопии, что несомненно свидетельствует об исключительном значении, которое придавал Мор выяснению этого вопроса.

Многие исследователи давали высокую оценку утопийской религии в основном за приписанные ей Мором терпимость и неприятие религиозного фанатизма¹⁶. И действительно, может показаться, что в государстве утопийцев царит полная веротерпимость и конфессиональный плюрализм: "Религии отличаются друг от друга не только на всем острове, но и в каждом городе. Одни почитают как Бога Солнце, другие — Луну, третьи — какое-нибудь из блуждающих светил. Есть такие, которые предполагают, что не просто бог, но даже величайший бог — это какой-то человек, некогда отличившийся своею доблестью или славою". Такой порядок установил некогда на острове сам легендарный отец-основатель Утоп: "Он прежде всего объявил нерушимым, что каждому дозволяется следовать какой угодно религии".

Толерантность, возведенная в основной принцип утопийской религии, приводит к тотальному синкретизму, дающему в результате полнейшую догматическую расплывчатость, которая органично дополняется обрядовой пустотой и бессодержательностью: “В храмах, — пишет Мор, — не видно и не слышно ничего, что, казалось бы, не подходит всем вообще. Если у какой-либо религии есть свой, присущий ей обряд, то каждый исполняет его в стенах собственного дома; общественные богослужения свершаются таким образом, чтобы они вообще не противоречили ни одному из частных. Поэтому в храме нельзя заметить никаких изображений богов, и каждый в высочайшем благочестии волен представлять себе Бога в каком угодно виде. Они не обращаются к Богу, называя Его каким-нибудь особенным именем, кроме Митры. Под этим именем они единодушно признают единую природу божественного величия, какой бы она ни была”.

В литературе, посвященной Морю и его “Утопии”, многократно поднимался вопрос о соотношении религиозной системы утопийцев и христианского вероучения. Наиболее точным представляется мнение о том, что утопийская религия является “осуществлением эйкуменистических мечтаний гуманистов”¹⁷, в которой стерлись какие-либо конкретные черты любой из известных доселе мировых религий. В этом отношении гениальные прозрения Мора далеко опередили свое время, предвосхитив современное экуменическое движение, в котором так явственно отражается религиозное помрачение нынешнего западного христианства¹⁸. Тем не менее некоторые из зарубежных авторов (преимущественно англоязычных протестантов) находили возможным утверждать, что утопийская религия вполне соответствует сущности христианства, очищенного от различных суеверий, заблуждений и предрассудков, от чуждых истинному духу Христова учения исторических напластований¹⁹. Так, похоже, думал и сам Мор. В его “Золотой книжице” подобные утверждения звучат довольно настойчиво. Так, он пишет, что когда утопийцы познакомились с христианской религией, то очень многие из них охотно приняли ее, поскольку нашли в ней немало соответствующего их собственным идеалам. Особенно близким им показалось то, что “Христу нравилась общая жизнь его учеников и что она до сих пор сохраняется в наиболее верных христианских общинах”. Как видим, из всего Евангельского послания Утопия поняла и восприняла только сугубо внешний, социальный аспект — коллективную собственность апостольских общин, которая, по понятиям утопийцев, обеспечивает общественный порядок и наибольшее материальное довольство каждого индивида. “Природа приглашает смертных помогать друг другу, чтобы жить веселее”, — вот в чем единственный смысл соединения людей в общность, вот чем оправдана солидарность и взаимопомощь утопийцев.

Природа, которая у Мора подменяет Бога, “даже велит тебе следить, чтобы не пренебрегал ты своими выгодами”. Содержание этой максимы, подробно комментируемой Мором, несомненно, полемически заострено против известных евангельских положений о любви к врагам и жертвовании ради ближних своими интересами. “Тебе следует быть не менее милостивым к себе, чем к другим, — наставляет Мор. — Ведь когда природа внушает тебе быть добрым к другим, не велит она тебе, напротив, быть суровым и беспощадным к себе самому”. Мор не против помощи ближнему: “Человеку надлежит заботиться о благе и утешении человека”, — говорит он. Какова же должна быть эта забота о ближнем? Оказывается, “человечнее всего смягчать горести других и, одолев печаль, возвращать их к приятностям жизни, то есть к удовольствиям”, ибо “нет никакой добродетели, свойственной человеку более этой”. Таким образом, получение удовольствий представляет собой смысл и назначение человеческой жизни, а высшая добродетель заключается в том, чтобы возратить удовольствиям прелесть новизны и снова приобрести к “приятностям жизни” того, кто ими пресытился или не имел возможности вкушать.

А “если так, — задается вопросом Мор, — то почему природа не побуждает, чтобы каждый делал то же самое и для себя самого? Ибо или же приятная жизнь дурна, то есть та, которая доставляет удовольствие; если так, то ты не только не должен никому помогать в ней, но изо всех сил должен отнимать ее у всех как вредную и смертоносную; или же тебе не только можно, но и должно склонять других к этой жизни как к хорошей; тогда почему бы не склонить тебе к этому прежде самого себя?”. Утопийцы считали подобные рассуждения безупречно логичными и неотразимо убедительными, то есть видели в них

высшее проявление разумности. Потому-то и признали они, что именно в удовольствии “заключено для людей все счастье или же его важнейшая доля”. И как им было не признать этого, если жизнь для удовольствия квалифицировалась не только как счастливая, но и как добродетельная. “Ведь они (утопийцы. — И. Д.), — разъясняет Мор, — определяют добродетель как жизнь в соответствии с природой, и к этому нас предназначил Бог. В том, к чему надлежит стремиться и чего избегать, надобно следовать тому влечению природы, которое повинуется разуму”.

Итак, по учению утопийцев, Бог дал завет человеку жить в согласии с природой, требования которой раскрывает разум (не Откровение), и требования эти сводятся к извлечению удовольствий, составляющих одновременно и счастье, и добродетель. Следовательно, получая удовольствие, человек не просто банально “ловит кайф”, а живет, во-первых, по-Божьи, во-вторых, естественно (по природе), в-третьих, высоко нравственно и, в-четвертых, счастливо. Какое сердце человеческое способно устоять против подобных коннотаций?.. Сердце западноевропейского человека и не устояло. В тот самый момент закончилось Средневековье и началась история Новой Европы...

Но что же представляют собою рекомендуемые разумом (от имени Бога и Природы) удовольствия? Утопийцы разделяют удовольствия на телесные и духовные. Что касается последних, то Мор замечает, что утопийцы “считают их первыми и самыми главными”. Однако описание сути и содержания этих духовных удовольствий у Мора предельно лаконично: “Духу они приписывают понимание и ту сладость, которую порождает созерцание истины (а главная истина утопийского разума, как мы видели, заключается в том, что Бог и природа благословляют нас на жизнь в свое удовольствие. — И. Д.). Сюда же отнесится приятная память о хорошо прожитой жизни (то есть проведенной в удовольствиях. — И. Д.) и несомненная надежда на будущее благо (то есть на то, что и загробная жизнь не лишена будет удовольствий. — И. Д.)”. Вот, собственно, и все, что можно узнать о духовных наслаждениях утопийцев.

Зато о телесных удовольствиях Мор пишет очень пространно и с несомненным знанием дела: “Телесные удовольствия они делят на два рода, из которых первый тот, который наполняет чувство заметной приятностью, что бывает при восстановлении тех частей тела, которые исчерпали пребывающий внутри нас жар. И это возмещается едой и питьем; другой род удовольствия — в удалении того, чем тело переполнено в избытке. Это случается, когда мы очищаем утробу испражнениями, когда прилагаются усилия для рождения детей или когда, потирая и почесывая, мы успокаиваем зуд какой-нибудь части тела”. Особой ценностью в этой связи утопийцы признают сохранение своего здоровья, ведь “когда нет здоровья, то не останется совсем никакого места для какого бы то ни было удовольствия”.

Мор отнюдь не являлся первооткрывателем этих истин, в стремлении к оправданию плоти у него было немало предшественников и единомышленников среди гуманистов. Например, один из них, итальянец Лоренцо Валла (1407–1457), сочинения которого пользовались большим успехом у интеллектуалов Ренессанса и с которыми Мор, несомненно, был знаком, считал, что “наслаждение является единственным благом в делах человеческих”. “Будем, — призывал он, — насколько можно (а можем мы многое), услаждать глаза, уши, нёбо, ноздри, руки, ноги и остальные члены нашего тела. Будем как можно дольше держать за телесные блага, которые несомненны и которые никогда не могут быть вновь обретены в другой жизни”²⁰.

Естественно, что и Валла огромное значение придавал сбережению здоровья как главному условию получения удовольствия. “Теперь скажу о благах тела, из которых самое главное — здоровье, — утверждал он, — Никогда не было человека до такой степени лишённого здравого смысла, который бы враждебно относился бы к здоровью. Доказательством этому служит то, что все мы прежде всего думаем о сохранении и возвращении здоровья”²¹. Гуманистический культ здоровья на современном Западе превратился в своего рода “невроз здоровья” — согласно известной поговорке: “заставь дурака Богу молиться, он и лоб расшибет”. Но ошеломляющее зрелище расшибания лбов не должно заслонять от нас идейных корней новоевропейской культуры в самых различных ее аспектах и даже извращениях. В невротической заботе о здоровье своего тела, в разросшейся до циклопических размеров фармацевтической и медицинской индустрии, в “крестовом походе” против холесте-

на и массовых жертвоприношениях всемогущему божку Фитнессу нельзя не увидеть широко и самоуверенно шагнувшую со страниц старинных философских трактатов Утопию. Это в учениях Валлы и Мора спасение душ было подменено спасением туш, что и превратилось ныне в главную заботу человека постхристианской цивилизации Запада.

Культ физического здоровья, мышечных радостей и животных наслаждений, господствующий в утопийской этике, находит особенно яркое выражение в своеобразном ритуале смотрин, предшествующих у них заключению брака. Происходит это так: “Женщину, будь то девица или вдова, почтенная и уважаемая матрона, показывают жениху голой, и какой-либо добропорядочный мужчина ставит в свой черед перед девушкой голого жениха”. Оправдывая правомерность своего в высшей степени оригинального обычая, утопийцы “выразили удивление редкостной глупостью всех прочих народов, которые при покупке жеребенка, когда дело идет о небольшой трате денег, бывают столь осторожны, что, хотя он и так почти голый, они отказываются его приобрести, пока не снимут с него седло и не стащат всю сбрую, чтобы не затаилась под этими покрывками какая-нибудь язва. При выборе супруги, от чего на всю жизнь человек получит удовольствие или же отвращение, поступают они столь небрежно, что, обволакивая все остальное тело одеждами, всю женщину оценивают по пространству едва лишь одной ладони (ибо, кроме лица, ничего не видно) и женятся не без великой для себя опасности сделать свою жизнь несчастной”. Крепость брачных уз утопийцы ценят весьма высоко (для совершивших супружескую измену предусмотрены исключительно суровые наказания), и развод допускается только в единственном случае – “после того, как обе стороны найдут себе тех, с кем надеются прожить слаще”.

Итак, брак как таинство для утопийцев не существует, выбор супругов уподобляется покупке животного, и главным критерием при этом выступает для них получение максимального телесного удовольствия. “С помощью человеческого разума”, заключают они, “нельзя выискать ничего более верного”. Вполне понятной и оправданной в свете этого становится и практикуемая утопийцами эвтаназия: если единственным смыслом жизни признается испытываемое телом наслаждение, то нет никаких причин продлевать существование тела, когда оно утратило способность доставлять удовольствие своему обладателю.

Прекрасным введением в утопийскую сотериологию (учение о спасении) могут служить рассуждения относительно загробного бытия человека и его взаимоотношений с Всевышним того же Лоренцо Валлы. Валла задается вопросом: что мы имеем в виду, говоря о любви к Богу? Ведь “блаженство наше не есть сам Бог, а от Бога исходит, как, например, радость, которую я получаю, видя свет или слыша приятный голос, не то же самое, что свет или голос, но они, воспринятые моими чувствами, доставляют мне радость”. Иными словами, любим мы именно свои приятные ощущения, а не их причину саму по себе, без отношения к доставляемому ею удовольствию. “Поэтому, – говорит Валла, – я не согласен, когда говорят, что Бога надо любить ради него самого: словно любовь и наслаждение существуют ради цели, а не являются скорее самой целью. Лучше было бы сказать, что Бога любят не как конечную причину, но как причину действующую”, то есть доставляющую удовольствие.

В том же ключе, что и Валла, рассматривают эту проблему и утопийцы в книге Мора. С их точки зрения, “в высшей степени безумно стремиться к суровой, нелегкой добродетели и не только гнать от себя сладость жизни, но и по своей воле терпеть страдание, от которого не дождешься никакой пользы (ведь какая может быть польза, если после смерти ты ничего не получишь, а всю эту жизнь проведешь бессладостно, то есть несчастно)”. В конечном итоге, утопийцы “склоняются к тому мнению, что не должно быть запретных удовольствий (лишь бы не воспоследовали за ними неприятности)”²².

А теперь посмотрим, как вписывается в религиозно-философскую концепцию Томаса Мора, столь созвучную культуре современного Запада, утопийское общество равных. Это самый таинственный и трудный момент, ведь, как кажется, нет ничего более несовместимого, нежели господствующая сегодня в мире капиталистическая рыночная система и коммунистические мечтания Мора. Не прав ли К. Каутский, утверждавший, что “философия и религия “Утопии” не состоят ни в каком отношении к коммунизму его идеальной общины и органически с ним не связаны”²³?

Попробуем разобраться. Мора действительно живо волновали социальные проблемы английского общества начала XVI века, порожденные “первоначальным накоплением”. Его до глубины души возмущало положение, когда одни работают много, а получают мало, часто — почти ничего, голодают и бедствуют. Зато другие, бездельничая, непропорционально много потребляют. Причем осуждение Мора вызывало не только то, что богатые собственники и спекулянты получали от общества явно несоразмерно тому, что давали ему, но и то, что многочисленные нищие, по разным причинам не участвовавшие в общественном труде, тем не менее, путем воровства и попрошайничества получили пропитание. Последним Мор, гуманный и просвещенный человек, разумеется, не ставил это в вину, справедливо считая их жертвами социального строя. Однако такое положение, когда кто-то, даже невольно, пожинал там, где не сеял, он расценивал как недопустимое. Каждый должен получать ровно столько, сколько отдал, награда должна быть равноценна заслуге. В современной ему европейской действительности этот принцип был резко нарушен благодаря общественной системе, основанной на частной собственности, которая позволяла и даже вынуждала людей потреблять несоразмерно (либо больше, либо меньше) произведенному каждым из них. Восстановить принцип эквивалентности — вот главная задача созданной Мором Утопии. Подчеркнем, что не установление равенства всех потомков Адама волновало его (ибо и в самой Утопии, а тем более в политике, проводимой утопийцами за ее пределами, мы находим примеры весьма глубокого неравенства между людьми), а соблюдение принципа равенства воздаяния. Именно это Томас Мор считал основной проблемой человеческого существования.

Мор по-своему решал эту проблему применительно к социальному организму, и в этом отношении он, несомненно, был первопроходцем и родоначальником всех последующих утопий. Но это не значит, что он является изобретателем самого принципа. Здесь он следует вполне в русле давно сложившейся традиции, и в основе его социально-философских воззрений, породивших Утопию, лежит вполне определенная религиозная доктрина спасения²⁴. Применительно к Морю, который, конечно, не случайно стал святым католической церкви, речь может идти только о доктрине спасения западного христианства.

Весьма выразительную характеристику того, как извратила евангельскую весть о воскресении, искуплении и спасении языческая правовая доктрина, завладевшая мышлением народов католического Запада, дал в своих сочинениях один из основоположников славянофильства, философ и богослов Алексей Степанович Хомяков (1804–1860). “Вечная тяжба, вечное разбирательство противоположных прав перед духовными юристами папского Рима, — писал он, — вот какого рода отношения введены были вместо установленного пришествием Христовым внутреннего единения между Творцом и тварью. Вооружаясь счетною книгою, составленною по правилам двойной бухгалтерии с дебетом в виде греха и кредитом в виде добрых дел (подкрепленных, правда, жертвою Спасителя), человек вступает в тяжбу с Богом и в римском казуисте находит себе благоприятного судью. Перед ним он не проиграет своей тяжбы. Лишь бы оставался он гражданином церковного государства и послушным слугою своих командиров, он за довольно умеренный взнос добрых дел и добрых помыслов попадает в акционеры рая; затем излишек, если таковой у него окажется, он получит возможность обратить для себя в движимый капитал, который останется в полном его распоряжении; а если окажется недочет, можно будет покрыть его займом у более богатых капиталистов. Был бы только верен баланс — Бог не придерется”²⁵.

Таким образом, христианин, согласно католической доктрине спасения, путем накопления добрых дел, подобно накоплению денег на банковском счете, получает возможность на Страшном суде Господнем предъявить пачку облигаций и векселей и в соответствии с положительным балансом жертв и заслуг требовать их возмещения райскими наслаждениями. Реформаторы XVI–XVII вв., особенно кальвинисты, поначалу поднявшие протест против столь бесстыдного поругания смысла Христова учения, так и не смогли избавиться от этой бухгалтерско-правовой доктрины спасения. В их концепциях она окончательно вульгаризировалась и с трогательной наивностью выразилась в признании прямой зависимости спасения индивида от успешности его бизнеса и от размера накопленного им материального богатства²⁶.

На первый взгляд может показаться, что утопийский проект Томаса Мора, который традиционно принято считать коммунистическим, глубоко чужд буржуазному духу многочисленных протестантских сект XVI–XVII вв., ставших, по мнению Макса Вебера, зачинателями современной капиталистической Европы. С другой стороны, не кажется вполне своим гуманист и вольнодумец Мор, знаток и почитатель античной языческой образованности, и для католического Средневековья. Религия его утопийцев внешне мало похожа на римское католичество. Однако что-то важное, существенное и решающее объединяет в одно неразрывное целое возрожденца Мора и с современной капиталистической Европой, и с Европой средневековой и католической, и с античной Европой римлян и греков.

Генетическая связь воззрений Мора с античной философией Платона, Пифагора, Эпикура бесспорна и им самим неоднократно подчеркнута. Нетрудно заметить в утопийских порядках и контуры новоевропейского проекта, приобретенного завершенные формы в XIX–XX вв. Но можно ли обнаружить в творчестве Мора следы влияния средневекового католичества, даже принимая во внимание его позднейшую канонизацию Римом? На этот счет значительная часть исследователей светской ориентации высказывала основательные сомнения, указывая на явно деистический характер религии утопийцев и многочисленные его насмешки и издевательства над католическими священнослужителями, монахами и иерархами. Однако все подобные произведения Мора, включая “Утопию”, были написаны им до начала Реформации, публиковались на латыни, а следовательно, были доступны лишь образованным элитариям. Но как только вольнодумные идеи гуманистов стали достоянием народной массы, как только из кабинетов и гостиных интеллектуалов они вырвались на улицы и площади и почва заколебалась под престолом римского папы, сэр Томас Мор предстал совсем в другом облики.

Одним из первых этот просвещенный английский гуманист вступил в ожесточенный богословский диспут с Мартином Лютером (1483–1546) в защиту католического учения о спасении. Будучи искушенным юристом и истинным сыном века Возрождения, духовно возросшим на античной философии и классическом римском праве, Томас Мор, выступая как богослов, естественно обосновывал так называемую “правовую доктрину” и решающее значение “добрых дел” и “взносов”, которыми выкупается Царствие Небесное. По мнению же Лютера, спасение всецело зависит от произвола Божия, мотивы которого сверхразумны; ни объяснить, ни изменить predeterminedное свыше человеку невозможно. Позиция Мора в его полемике с Лютером не представляет чего-либо оригинального, он всего лишь защитил от нападок неистового реформатора официальную доктрину католической церкви, выработанную в течение нескольких столетий схоластической теологией²⁷.

Один из ярких мыслителей европейского Средневековья и основатель схоластического метода в богословии Пьер Абеляр (1079–1142) отчетливо высказал “правовую”, или “рыночную”, точку зрения на спасение. “Ясно, что ни добрые, ни злые не равны между собой, и нельзя уравнивать их заслуги, то есть нельзя считать, что их воздаяние должно быть равным”, – писал он в “Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином”. Однако это различие проводится Абеляром (устами Христианина) не только между грешными и праведными, но и между самими праведниками, “ибо в этом мире случается: один будет праведнее или святее другого, так что очевидно, что по разности заслуг и воздаяние разное”. В подтверждение этой мысли Абеляр ссылается на высказывание апостола Павла: “Различая воздаяния в будущей жизни по качеству добродетелей, то есть заслуг, он заявляет: И звезда от звезды разнится в славе. Так будет и при воскресении мертвых (1 Кор. 15, 41–42)”²⁸. Знаменательно, что Иосиф Волоцкий в своих произведениях приводит этот же отрывок из послания Павла для доказательства совершенно противоположной идеи – идеи о равенстве награды всем ищущим спасения, несмотря на неодинаковые подвиги и заслуги²⁹. И то, и другое толкование текста Павла несколько произвольно. Но данный пример наглядно показывает то, как представители двух христианских традиций – западной и восточной – диаметрально противоположно воспринимали одни и те же слова Священного Писания.

В диалоге Абеляра, когда достаточно подробно выясняются позиции собеседников, оказывается, что Философ (выражающий мировоззрение античных мыслителей) и Христианин (католик) являются фактически единомыш-

ленниками. “Мне нужно признать, — говорит Философ Христианину, — что ты, как я убедился, — истинно замечательный философ”. Ведь спасение мыслится Христианином не иначе, как разновидность взаимовыгодного обмена услугами (добрые дела на загробную мзду), то есть вполне солидарно с теми прославленными мудрецами-язычниками, по мнению которых, “блаженство полагалось как воздаяние за праведную жизнь, и нам нужно жить праведно по интенции, чтобы добиться такого воздаяния”. “Это-то блаженство, — заключает Философ, — Эпикур и называет удовольствием, а ваш Христос Царствием Небесным. Важно ли, каким именем это называется?”. Отметим как характерный штрих, что понятие “праведной жизни” у Абельяра обязывает человека творить добро не всем подряд, а избирательно — в соответствии с достоинством и заслугами каждого, ибо “не являются праведными деяния, когда мы помогаем другим, если только не воздаем тем самым каждому свое”³⁰.

Абельяра иногда считают вольнодумцем Средневековья, каковым он в известных отношениях и был, однако в вопросе о спасении ход его мысли типичен для католического сознания³¹. Ведь и современник Абельяра, святой Ансельм Кентерберийский (1033–1109), весьма почитаемый отец католической церкви, которого трудно заподозрить в неортодоксальности, рассуждает о спасении в тех же “правовых” категориях: “Тот, кто не воздает Богу должную честь, похищает у Бога Ему принадлежащее и бесчестит Бога. Пока же похититель не возместил ущерб похищения, он пребывает виновным. И недостаю точно только лишь вернуть украденное: за нанесенное оскорбление вернуть должно больше, чем было похищено”. Что же похитил человек у Всевышнего? По мысли Ансельма, Бог “выкупил нас от греха” на кресте, и с тех пор человек оказался в неоплатном долгу перед Ним. Не возвращая этот долг, человек похищает. Выходит, что Бог принес крестную жертву, не изъявляя тем самым бесконечное милосердие к людям, а как бы выкупая некий вексель, и теперь требует оплаты. При этом Бог Ансельма исключительно свирепый и беспощадный кредитор, готовый выбивать долг насилием и с лихвой. “Не пристало Богу так вот отпускать грех без наказания, — говорит Ансельм, — раз человек сотворен таким образом, что мог бы достичь блаженства, если бы не грешил, то, лишаясь вследствие греха блаженства и всего доброго, он против воли платит тем, чем обладает, за то, что похитил; и хоть Бог и не употребляет отнятое Себе на потребу, как человек использует отнятые у другого деньги для своих нужд, однако отнятое служит Его чести уже потому, что отнято: ведь отнимая у грешника жизнь и блаженство, Он доказывает Свое господство над ним”. Потому-то “даровано это блаженство должно быть лишь тому, чьи грехи прощены совершенно, а это прощение должно иметь место лишь тогда, когда возвращен долг за грех, соразмерный величине греха”³².

Приведенные мнения западных богословских авторитетов дают нам основания утверждать, что Томас Мор, как и многие его единомышленники-гуманисты (например, уже упоминавшийся Лоренцо Валла), нисколько не впадали в противоречие, сохраняя верность католическому вероучению и одновременно разделяя многие философские и религиозно-этические взгляды языческих мудрецов. Во всяком случае “правовой”, или “рыночный”, подход к проблеме спасения, предполагавший эквивалентное деянию возмездие, общ и для католика Мора, и для тех философов-язычников, которые признавали загробное существование.

В основе этого подхода легко угадываются принципы римского права, неподобие формул *suum cuique* (“каждому свое”), *do ut des* (“даю, чтоб ты дал”, “ты — мне, я — тебе”), и т. п. Философское обоснование подобных принципов в этике мы находим в сочинениях выдающихся античных философов Платона и Аристотеля. Аристотель, выясняя содержание справедливости как категории этики, проводит прямую аналогию с правосудием и товарным обменом. Все эти три сферы социального бытия подчиняются, с его точки зрения, одному и тому же закону пропорционального равенства: торговая сделка справедлива, когда товар обменивается на равный по стоимости товар; судебный приговор справедлив, когда наказание равно причиненному ущербу, и т. п. Каждый конкретный случай обмена, судебной тяжбы или нравственной коллизии может быть формализован и подведен под математическую формулу³³. Платон, вполне разделявший подобные взгляды на справедливость как воздаяние должного, распространяет этот принцип и на посмертную участь человека. Философ даже устанавливает кажущуюся ему законной пропорцию между по-

ведением в посюсторонней жизни и загробным воздаянием: “кто оказывал благодеяния, был справедлив и благочестив”, говорит Платон, “тот вознаграждался десятикратно согласно заслугам”, и наоборот, тот, кто творил злодеяния, “за каждое преступление должен терпеть десятикратно большие муки”³⁴.

Подобный “калькуляционный” подход к спасению в Средневековье проник не только в теологические трактаты католических отцов, освоивших античное философское наследие, но и не в меньшей степени был присущ массе западноевропейского простонародья. Богословие интеллектуалов в этом вопросе принципиально не отличалось от богословия простецов. В замечательном исследовании Льва Карсавина “Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках” приводятся весьма красноречивые факты, показывающие, что ментальность рядовых прихожан католической церкви определялась той же правовой доктриной. Особенно наглядно это проявилось в обычае так называемых “обетов”, рассматривавшихся католиками как некоторая сделка, как двусторонний и взаимообязывающий контракт с Всевышним или с кем-либо из святых: “Обет, – пишет Карсавин, – это обещание убогатворить святого или Бога, если они исполнят просьбу верующего. “Я, сказала некая Альберта, даю обет Богу и брату Джанбуоно за сына моего Оттобелло, лишенного света очей своих, в том, что я, если Бог по заслугам сказанного брата Джанбуоно, дарует ему зрение, принесу брату два восковых глаза”. И действительно видели, как Альберта со своим сыном шла к могиле святого и несла ему два восковых глаза, по ее словам – по обету. Мать одной девочки, настолько отошавшей, что походила она не на творение Божье, а на какое-то чудище, обещала тому же святому за исцеление дочери столько хлеба, сколько она весила (надо полагать, до исцеления). – У могилы святого висело много “ex voto” (“по обету”): восковых глаз, рук, ног, свечей в длину человеческого тела или, в случаях водянки, величиной с окружность живота; висели даже бороды обокравших храм и обличенных воров. Разумеется, среди приношений много было просто знаков благодарности, но еще больше настоящих “ex voto”. А смысл “ex voto” как раз заключается в том, чтобы принудить, побудить святого сделать желаемое, договориться с ним, заключить с ним “pactus” (“пакт”). Иногда сами слова обета приобретают характер обязывающей, принуждающей формулы. И чем щедрее верующий, тем охотнее поможет святой”. Причем, как прибавляет Карсавин, латинские богословы вполне разделяли эти настроения католического простонародья, замечая лишь, что не стоит рассчитывать на сделку с Богом или святыми, если речь идет о грешных и дурных делах³⁵.

Не удивительно, что отношения “ex voto”, основанные на принципе “ты – мне, я – тебе”, очень легко подвергались переворачиванию, превращаясь в шантаж и вымогательство. Как рассказывается в одной средневековой нравоучительной истории (“Диалоги о чудесах” Цезария Гейстербахского, Германия, XIII век), однажды волк утащил у благочестивой матери трехлетнюю дочь. Мать пошла в часовню и отняла у статуи Богоматери Сына со словами: “Госпожа, Вы не получите назад Вашего ребенка, если не возвратите в сохранности моего”. Святая Дева, устрешенная этой угрозой, велела волку отдать девочку, и ее нашли живой, хотя и со следами зубов зверя. Тогда мать вернула статуе Младенца³⁶. При этом Цезарий Гейстербахский никоим образом не усомнился ни в благочестии мамы, ни в правомерности ее поступка.

На основании подобных меновых сделок “ex voto”, имевших первоначально характер “натурального” обмена, по мере развития денежного хозяйства вполне естественно возникла практика индульгенций, без всяких эвфемизмов установившая куплю-продажу спасения. Это произошло тем естественней, что в католической Европе коммерческие категории определяли сам метод мышления, независимо от сферы его приложения – будь то богословие, торговая сделка или техническое изобретение. Нетрудно заметить, что из тех же принципов, в основе которых лежит “правовая” доктрина спасения, выросла и вся новоевропейская наука, прежде всего ньютоновская классическая физика (сила действия равна силе противодействия), законы сохранения вещества и энергии и т. п. Аналогом этих основополагающих законов в политэкономической науке могут служить, например, закон стоимости или закон усреднения нормы прибыли. Понятно, что в этих законах и постулатах отражаются не столько действительные природные и общественные процессы, сколько специфические приемы мышления новоевропейского человека.

“Характерно, — отмечает историк науки К. А. Свасьян, — что само слово *ratio*, означающее собственно расчет, в средневековой [западноевропейской] семантике прямо скрещивало “разумность” с “калькуляцией”; итальянское *ragionare* уже с XIII века совпадало с *calcolare*, и за звучным *Libro della Ragione* скрывался не трактат по логике, а обычный бухгалтерский “гроссбух”; “думать” и “считать” едва ли не предполагали друг друга; фра Джордано Пизанский в 1303 году употребляет их уже синонимично, характеризую флорентийских купцов, которые “денно и ночью думают и считают”³⁷.

Нельзя сказать, что удушающее влияние рационализма не встречало в Западной Европе никакого сопротивления. “Потаскухой дьявола” заклеимил Мартин Лютер именно тот разум, который, наряду с индульгенциями, породил и “правовую” доктрину спасения, и оксфордскую схоластику, и флорентийскую бухгалтерию, и моровскую Утопию. Бунт Лютера, посредством доктрины предопределения ко спасению пытавшегося вернуть в геометрические расчерченный пейзаж европейского духовного мира зримое присутствие Промысла Божьего, оживил этот пейзаж только реками крови и слез в последовавшей за Реформацией полутора столетней резне между католиками и протестантами. Но, будучи сам фаталистической крайностью, бунт этот не мог привести к “снятию” возникшего противоречия. Лютеровская доктрина спасения как непостижимого произвола Господа представлялась в глазах человека скорее дьявольской игрой случая, шизофреническим царством абсурда и была так же далека от истинного понимания Бого-человеческого соработничества (синергии) во имя спасения, как и аристотелевско-ансельмовская меняльная лавка.

Если бы эти антиномии европейского религиозного сознания между Промыслом и “правовой” доктриной спасения, между Законом и Благодатью, между предопределением и свободой воли не были разрешены; если бы не удалось сшить кровотокающий разлом Реформации, западноевропейская цивилизация, возможно, погибла бы в судорогах самоистребления. Чтобы умирить распри и уврачевать раны, необходим был великий духовный синтез. И такой синтез осуществил в середине XVIII века человек, на первый взгляд, едва ли подходящий для этого титанического подвига. То был скромный профессор кафедры нравственной философии Глазговского университета, ставший автором самой, быть может, важной книги для Запада за последнее тысячелетие. Звали его Адам Смит (1723–1790). Его знаменитый труд “Исследование о природе и причинах богатства народов” как будто не имеет отношения к богословию и посвящен далекой от него сфере политической экономии. Однако когда внимательно вчитываешься в содержание этого труда, то постепенно возникает и крепнет ощущение, что если заменить специфическую политэкономическую терминологию соответствующими категориями и понятиями схоластической теологии, то текст не только не потеряет смысла, а наоборот, именно тогда-то и раскроется истинное значение трактата Адама Смита.

В чем заключается основная цель человеческой жизни согласно Смиту? Стяжание богатства (сиречь — Царствия Небесного). Каков путь достижения этой цели? Производство материальных благ (“добрых дел”), и чем больше ты производишь, тем большее богатство ты получаешь при обмене (тем более наслаждений тебя ожидает в раю). Принцип эквивалентности лежит в основании этого обмена, а мерилом эквивалентности выступает количество труда: “Действительная цена любой вещи — чего реально стоит человеку всякая вещь, которую ему хочется добыть, — это телесные и душевные тяготы, связанные с ее добыванием. Но что действительно значит для человека любая вещь, которую он уже добыл и теперь хочет продать или обменять на что-то другое? Она равноценна телесным и душевным тяготам, от которых она может его избавить, возлагая таковые на других людей. Все, что покупается деньгами или товарами, приобретается трудом в такой же мере, как и все, что достается нам тяготами нашего собственного тела. Эти деньги и товары поистине избавляют нас от таких тягот. Они содержат ценность определенного количества труда, которую мы обмениваем на то, что предположительно содержит в это время ценность равного количества”³⁸.

Такую картину эквивалентного обмена Смит находит в “простых”, докантилистических обществах, и эта картина вполне соответствует католической сотериологии. Но с усложнением общества, с развитием товарно-денежных

отношений и появлением капиталистической частной собственности в аристотелевско-ансельмовское рыночно-этическое равновесие властно вторгается неопределенность, вносящая резкий дисбаланс в предустановленную гармонию, когда кажется, что зависимость между количеством отданного труда (“добрых дел”) и полученного богатства (воздаяния на небесах) совершенно потеряна. На богословском языке эта неопределенность и есть Провидение, актуализированное Лютером как Божественный произвол, предопределение ко спасению без всякой связи с количеством “добрых дел”. И неудивительно, что лютеровская Реформация взорвала средневековую католическую сотериологию как раз в то самое время, когда на ниве европейской натуральной экономики начали дружно прозябать ростки капитализма.

“Утопия” Томаса Мора (1516) появилась на свет почти одновременно с религиозным бунтом Лютера (1517), и в ней по существу рассматривается и решается та же самая проблема, исследованию которой посвящен трактат Адама Смита. Как восстановить потрясенное равновесие Аристотелева космоса? Как открыть перед “добрыми делами” захлопнувшуюся от реформационных вихрей дверь католического рая? Мор переводит эту проблему из сферы чистой теологии в новую плоскость, он спускает небеса на землю и посредством жесткой социальной конструкции устраняет всякую неопределенность, обещая воздаяние каждому строго по заслугам уже в этой жизни (потому-то и загробный мир в религии его утопийцев выглядит довольно невнятно, он словно бы лишний).

Адам Смит писал свой труд спустя 250 лет после начала Реформации и, будучи к тому же сам протестантом, не мог столь же жестко, как это делает Мор, исключить “Божественный произвол” из своей картины мира, поэтому непредсказуемая рыночная стихия выступает одним из главных действующих начал в его социальном пространстве. Однако всем своим исследованием он показал, что, несмотря на кажущийся хаос, производимый миллионами ежеминутно совершающихся в обществе всевозможных актов обмена – труда на деньги, денег на товары, кредитов на векселя, залогов на ренты, – несмотря на бросающиеся в глаза отклонения от эквивалентности обмена в частных случаях, в конечном итоге вектор общественной экономики, направляемый “невидимой рукой” (Провидением), подводит систему к равновесию. И тогда оказывается, что за равный по качеству и количеству труд назначается равная заработная плата, а на вложенный капитал, как ни выкручивайся, получишь одинаковую норму прибыли, то есть каждое “доброе дело” обязательно получит пропорциональную ему мзду.

Таким образом, Адаму Смиту удалось осуществить Великий Синтез – примирить в своей политэкономии две противоположные концепции спасения – католическую и протестантскую. Божественный произвол Лютера, олицетворяемый неограниченной рыночной конкуренцией, сделался, благодаря открытию Смита, не отрицанием, а условием аристотелевско-ансельмовской справедливости, воздающей в меру заслуг. Неудивительно, что постепенно рыночный либерализм стал светской религией европейского человечества взамен католичества и протестантизма, а Адам Смит занял место Моисея и Христа. Наукообразная терминология и методология, а также то, что учение Смита толковало не о неосязаемых загробных наградах, а о достижении вполне материального изобилия здесь и сейчас, споспешествовало торжеству новой религии в среде европейцев, утративших вкус к истине Откровения и предпочитавших собирать свое сокровище на земле, а не на небесах.

Триумф смитианского синтеза позволил и утопийскому проекту Томаса Мора реализоваться не только на псевдокоммунистическом базисе (с обобществлением собственности), но и на либерально-рыночном (с сохранением частной собственности), что, как показала история XX столетия, сделало его еще более устойчивым и жизнеспособным. Полную совместимость смитианства и католической сотериологии, кстати, осознала и современная католическая богословская мысль. Один из видных ее представителей, американец Ричард Нейхауз, анализируя энциклику папы Иоанна-Павла II (ныне блаженного католической церкви) 1991 года *Sentisimus Annus* (“Сотый год”), пришел к выводу о том, что социально-экономические рассуждения папы полностью совпадают с идеями знаменитой книги Адама Смита. Согласно выраженным в *Sentisimus Annus* официальным взглядам католической церкви, “свободная экономика”, в основе которой лежат “бизнес, рынок, частная собственность”,

является наиболее благоприятствующим спасению условием, а “капитализм есть экономическое следствие из христианского понимания человеческой природы и предназначения”³⁹.

Католическая иерархия всегда прекрасно отдавала себе отчет в том, какого она духа, и во все эпохи безошибочно опознавала своих: Аристотеля, Томаса Мора, Адама Смита. И если внимательно присмотреться, то нетрудно заметить, что все европейские Большие Идеологии (Гуманизм, Либерализм, Социализм) были лишь переводами со средневековой латыни на современные языки и понятия древних священных текстов, были лишь видоизменениями, иногда трудно узнаваемыми, того пути спасения, который уже почти два тысячелетия указывает папский Рим.

Примечания:

¹ См.: Осинковский И. Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978. С. 17–18, 306–307.

² Пайпс Р. Русский консерватизм и его критики. М., 2008. С. 49, 54.

³ См.: Георгий Ц. де Вильярдо. Дух русского христианства. Мадрид, 1962. С. 137.

⁴ См. письмо Эразма Роттердамского к Ульриху Гуттену, 1519 г. // Томас Мор. Утопия. М., 1978. С. 324–325.

⁵ См.: Осинковский И. Н. Томас Мор. М., 1985. С. 22–41; Тарле Е. В. Общественные воззрения Томаса Мора в связи с экономическим состоянием Англии его времени // Собрание сочинений. Т. 1. М., 1957. С. 256–257, 264.

⁶ Каутский Карл. Томас Мор и его Утопия. Пг., 1919. С. 276.

⁷ См.: Аристотель. Никомахова Этика // Сочинения. Т. 4. М., 1984. С. 151, 155–156; Политика // Там же. С. 472, 595.

⁸ См.: Кудрявцев О. Ф. Ренессансный гуманизм и “Утопия”. М., 1991. С. 63–85.

⁹ Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 292–306.

¹⁰ Сошлемся на эссе Давида Юма “О самоубийстве”, где приводятся те же аргументы в пользу самоуничтожения, что и в “Утопии” Мора: отсутствие удовольствия от существования для самого индивида и обременительность его существования для общества (см.: Юм Д. Малые произведения. М., 1996. С. 180–192).

¹¹ См., напр.: Каутский Карл. Томас Мор и его Утопия. С. 250–255.

¹² Эти факты взяты из кн.: Вильямс Э. Капитализм и рабство. М., 1950.

¹³ См.: Павлов В. И. К стадийно-формационной характеристике восточных обществ в новое время // Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса. М., 1979. С. 243; Сунягин Г. Ф. Промышленный труд и культура Возрождения. Л., 1987. С. 48.

¹⁴ Данные приведены по: Бродель Ф. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 3, М., 1992. С. 550–551.

¹⁵ См.: Бауман З. Текучая современность. СПб., 2008. С. 152.

¹⁶ См., напр.: Каутский Карл. Томас Мор и его Утопия. С. 287–289; Осинковский И. Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. С. 187–191.

¹⁷ См.: Кудрявцев О. Ф. Ренессансный гуманизм и “Утопия”. С. 255.

¹⁸ См., напр.: Серафим Роуз. Православие и религия будущего. Киев, 2008; Преподобный Иустин (Попович). Православная церковь и экуменизм. М., 2006.

¹⁹ Обзор соответствующей литературы см.: Осинковский И. Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. С. 18–20, 27–41.

²⁰ Цит. по: Кудрявцев О. Ф. Ренессансный гуманизм и “Утопия”. С. 36.

²¹ Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 97.

²² Ср. с изречениями Эпикура (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 438).

²³ Каутский Карл. Томас Мор и его Утопия. С. 275.

²⁴ Методологическое представление о концепции спасения как центрального ядра всех мировых религиозных систем, определяющих, в свою очередь, смыслы и мотивации экономической и социальной деятельности людей, блестяще оправ-

- дало себя в работах немецкого социолога Макса Вебера (см.: Зарубина Н. Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. СПб., 1998. С. 73–90).
- ²⁵ См.: Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию. М., 1994. С. 95–96.
- ²⁶ См. классическое исследование Макса Вебера “Протестантская этика и дух капитализма” в кн.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 159, 229 и др.
- ²⁷ О полемике Мора с Лютером и другими реформаторами см.: Осинковский И. Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. С. 197–309.
- ²⁸ Петр Абеляр. Теологические трактаты. М., 1995. С. 362, 366–367.
- ²⁹ См.: Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. М., 1993. С. 110–111.
- ³⁰ Петр Абеляр. Теологические трактаты. С. 360–362, 374–375. “Понятие “заслуги” чуждо преданию Восточной Церкви, – считает русский религиозный философ В. Н. Лосский. – Это слово редко встречается в духовной литературе Востока и не имеет того значения, какое имеет на Западе. Объясняется это общей установкой восточного богословия в его понимании благодати и свободы... Благодать не есть награда за заслуги человеческой воли... Речь идет не о заслугах, а о соработничестве, синергии двух волей, божественной и человеческой, о согласии, в котором благодать все более и более раскрывается...” (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 149).
- ³¹ См.: Орлов А. Сотериология Петра Абелярда (в связи с антропологическими его воззрениями) // Богословский вестник. 1916. Т. 1. № 3/4. С. 538–539.
- ³² См.: Искупление. Материалы международного симпозиума. Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком. СПб., 1999. С. 35, 51–52, 56, 73–74, 83.
- ³³ См.: Аристотель. Никомахова Этика // Сочинения. Т. 4. С. 145–158.
- ³⁴ См.: Платон. Государство // Собрание сочинений. Т. 3. М., 1994. С. 414.
- ³⁵ Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб., 1997. С. 191–192.
- ³⁶ См.: Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М., 1989. С. 23–24.
- ³⁷ Свасьян К. А. Становление европейской науки. Ереван, 1990. С. 223.
- ³⁸ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов (книги I–III). М., 1993. С. 144–145.
- ³⁹ См.: Нейхауз Ричард Джон. Бизнес и Евангелие. Вызов христианину-капиталисту. Познань–Москва, 1994. С. 19, 205, 229–231 и др.

(Окончание следует)