

ЛЬЮИС (Lewis) Клайв Стейплз (1898—1963) — английский философ, историк культуры, писатель; в современных британских справочниках определяется как «выдающийся моралист»; в христианских словарях — как «лучший апологет 20 в.». С 1917 по 1954 — учеба и преподавание в Оксфордском (с перерывом в учебе на участие в I мировой войне), с 1954 по 1963 — в Кембриджском университетах. Член Британской Академии наук (1955). Основные сочинения: «Аллегория любви» (1936); «Страдание» (1939—1940); «Просто христианство» (1942—1943); «Человек отменяется, или мысли о просвещении и воспитании, особенно же о том, как учат английской словесности в старших классах» (1943); «Размышление о псалмах» (1958); «Любовь» («Виды любви», 1958—1960); философские эссе, притчи и романы: «Письма Баламута» («От беса к бесу», 1942), «Баламут предлагает тост» (1958), «Расторжение брака» («Причина развода», 1943); перу Л. принадлежат также сказочно-фантастические «Хроники Нарнии» и трилогия, созданная на стыке нравственного трактата и космической fantasy (по самоопределению Л., «благая утопия»): «За пределами безмолвной планеты», «Переландра», «Мерзейшая мощь»; работы по английской филологии и др. Творчество Л. может быть дифференцировано на два периода: ранний, сфокусированный на анализе семиотики культуры, и зрелый, характеризующийся ориентацией на христианскую философию морали. Однако сквозной темой, определяющей проблематику как первого, так и второго названных периодов, выступает тема любви: если в 1930-е творческий интерес Л. был сосредоточен на аллегоризме трактовки любви в контексте средневековой культуры (в вариациях от поэтики трубадуров до Чосера), то к 1950-м у него вызревает фундированная христианской аксиологией концепция любви как практического милосердия.

Исходная позиция Л. по вопросу знакового механизма функционирования представлений о любви в контексте культуры может быть охарактеризована как аллегорический семиотизм: так, рассматривая куртуазную концепцию любви, Л. отмечает, что — наряду с парафразом христианской концепции брака как мистического участия в браке Христа с Церковью, с одной стороны, и «непонятого» (misunderstood) в контексте овидианского возрождения Овидия — с другой, — представления трубадуров о любви могут быть рассмотрены в качестве игрового аллегорического парафраза феодального оммажа: «любное служение изоморфно моделирует служение феодального вассала своему лорду. Общая тенденция может быть корректно описана как феодализация любви», формирующая своего рода дисциплинарно-нормативную систему поведенческих сценариев, отличающихся предельно высокой семиотичностью (см. «Веселая наука»). В фокусе научных интересов Л. этого периода находятся также античная, кельтская и скандинавская мифология, европейская средневековая и ренессансная литература (вплоть до 16 в.).

Начало 1940-х знаменуется для Л. радикальным мировоззренческим поворотом к христианству, который им самим сопоставляется с «обращением», описанным Августином в «Исповеди», и осмысливается как обретение новой моральной истины, вне которой высшим достижением нравственного чувства является лишь «смутная неприязнь к жестокости и денежной нечестности»; по самооценке Л., до обращения к христианству «о целомудрии, правдивости и жертвенности я знал не больше, чем обезьяна о симфонии». Вера, по Л., выступает основой личной духовной состоятельности, обеспечивая человеку и возможность остаться на высоте в тех ситуациях социального выбора, «когда приходится летать», и возможность утолить исконную эстетическую «тоску по прекрасному», и психологическую возможность обретения глубинного душевного покоя («не успокоится сердце наше, пока не успокоится в Тебе»).

Однако главным пафосом веры остается для Л. пафос моральный, задающий «добро и зло как ключ к пониманию Вселенной». Целью моральной эволюции в вере выступает в его трактовке «новое человечество», определяемое как «хорошие люди» — во всей исходной, стертой в обыденном языке и возвращаемой Л. глубине семантики этого понятия. «

;Порою мы попадаем в карман, в тупик мира — в училище, в полк, в контору, где нравы очень дурны. Одни вещи здесь считают обычными («все так делают»), другие — глупым донкихотством. Но, вынырнув оттуда, мы, к нашему ужасу, узнаем, что во внешнем мире «обычными вещами»; гнушаются, а донкихотство входит в простую порядочность.

То, что представлялось болезненной щепетильностью, оказывается признаком душевного здоровья». Так же, по Л., заблудился и 20 в.; и в этой связи Л. обращается к исконным и глубинным общечеловеческим нравственным ценностям, объявленным современной культурой «традиционными»; в ретроспективном и, следовательно, упраздняющем смысле: «как ни печально, все мы видим, что лишь нежизненные добродетели в силах спасти наш род... Пусть принято считать все это прекраснотушным и невыполнимым... сама наша жизнь зависит от того, насколько мы этому следуем. И мы начинаем завидовать нудным, наивным людям, которые на деле, а не на словах научили себя и тех, кто с ними, мужеству, выдержке и жертве». (В этом контексте сам Л., называвший себя «образчиком былого» и «динозавром», в полной мере выступал носителем моральных ценностей традиционного — а значит, непреходящего — плана).

Наличие зла Л. объясняет через феномен свободной воли человека: «именно свобода воли сделала возможным зло». Такая постановка вопроса с неизбежностью выдвигает и вопрос о том, «почему же тогда Бог дал созданиям своим свободу воли?». По Л., это не просто акт доверия и любви со стороны Бога,

— наличие свободы есть единственная онтологическая возможность добра как такового: «счастье, которое Бог приготовил для своих созданий, — это счастье свободно соединиться с Ним и друг с другом в порыве любви и восхищения... Но для этого создания должны быть свободными», и в этой связи «без свободы воли, хотя она и обуславливает появление зла, невозможны истинная любовь, доброта, радость — все то, что представляет ценность в мире». Таким образом, наличие у человека свободы воли свидетельствует, по Л., что Бог «считал, что задуманное им стоит риска» (ср. с интерпретацией свободы воли в современной православной философии: прежде всего, В.Н. Лосский). Избрание зла в акте свободного морального выбора есть, по Л., не что иное, как страдание: «страдание — единственное на свете чистое, неосложненное зло». В этом отношении «врата ада заперты изнутри», т.е. желание избавления от страданий отнюдь не означает для избравшего зло желания делать конкретные шаги по направлению к добру (как желание быть счастливым, по сравнению Л., не означает для завистника сознательного избавления от зависти и обретения счастья).

Избрание свободы как таковой феноменологически парадоксально, но глубоко закономерно оборачивается в этом отношении тотальной несвободой, в то время как самоотречение, напротив, — подлинным обретением себя: избравшие зло «обрели свою страшную свободу и стали рабами... тогда как спасенные, отрешившись от себя, становятся все свободнее». Аналогичным образом так называемая победа над природой, основанная на доминировании внешних цивилизационных ценностей, оборачивается для человека утратой глубинных изначальных ценностей культуры, т.е. фундаментальным стратегическим поражением: «природа играет с нами хитрую игру.

Нам кажется, что она подняла руки вверх, тогда как она собирается схватить нас за горло», и, строго говоря, «победа над природой означает, что одни люди распоряжаются другими при помощи природы». Таким образом, «победив природу, человек отменил человека». Важнейшей сферой человеческого существования, где осуществляется разворачивание человеческого страдания (и где, собственно, оно только и может быть преодолено), выступает для Л. предельно акцентированная и экзистенциально понятая сфера повседневности: бытие реализует себя через быт, и то, что люди склонны считать мелочами, и есть пространство противостояния добра и зла (ср. с православной концепцией, отрицающей деление грехов на «малые» и «большие»; грех есть грех, и «малый» страшен именно тем, что вроде бы незаметен; если «большому грешнику» легче увидеть в себе грех и раскаяться, то «малый грех» зачастую «не оплакивается»).

В «Письмах Баламута» умудренный опытом бес наставляет новобранца: «набивай до отказа своего подопечного обычностью вещей», — добро же, напротив, дабы не дать ему укорениться в душе, следует сделать как можно более абстрактным; например, для беса существует возможность «обезвредить»;

молитвы его подопечного о матери, сделав так, чтобы он «всегда видел их «высокими и духовными»; чтобы он связывал их с состоянием ее души, а не с ее ревматизмом», — тем самым «внимание будет приковано к тому, что он почитает за ее грехи, т.е. тем ее особенностям, которые ему неудобны и его раздражают».

Двигаясь в этом направлении, можно сделать сферу повседневности поистине убийственной во всей полноте смысла этого слова — вплоть до прямого его значения («Причина развода»), но вместе с тем именно она открывает для человека безграничное поле возможностей превращения бытового ада в «подобие рая». По Л., если «Бог не дает нам спокойствия и счастья, к которым мы так стремимся» (иначе «уверенность благополучия обратит наше сердце к временному»), то он «очень щедр на радость, смех и отдых. Мы не знаем покоя, но знаем и веселье, и даже восторг».

Сознательное и свободное избрание добра неизменно приводит человека к победе над страданием: «если вы не помешаете Богу, все в вас, кроме греха, достигнет радости». Понятие радости (joy) выступает для Л. ключевым в этом контексте, становясь основополагающим в его апологии («Настигнут радостью»), косвенно сопрягаясь с осуществленной Л. в раннем периоде его творчества аналитикой нормативного требования радости (старопровансальск. — *joï*) как основоположения любви в куртуазном ее понимании, и неожиданно обретая для Л. глубокий личный символизм, оказавшись позднее именем его любимой и смертельно больной жены (Джой Давидмен; история их краткого супружеского счастья положена в основу до сих пор идущей в английских театрах пьесы).

Тот единственный путь, который, по Л., может привести к преодолению зла, есть любовь в ее полном, действенном, максимально далеком от абстрактного понимании. (В этом контексте Л. четко очерчивает границу между двумя периодами своего творчества: «Когда я много лет назад писал о средневековой поэзии, я был так слеп, что счел культ любви литературной условностью»). Л. выделяет такие фундаментальные формы проявления любви, как: 1) «любовь-нужда», основанная на глубинной потребности («удовольствии-нужде»).

Эта любовь «совершенно верно отражает истинную нашу природу. Мы беззащитны от рождения.

Как только мы поймем, что к чему, мы открываем одиночество. Другие люди нужны и чувствам нашим, и разуму; без них мы не узнаем ничего, даже самих себя». Любовь к Богу также, «по самой своей природе, состоит целиком или почти целиком из

любви-нужды... Выходит, что любовь-нужда, в самом сильном своем виде, неотъемлема от высочайшего состояния духа... Человек ближе всего к Богу, когда он... меньше всего на него похож... Наше подражание Богу в той жизни должно быть подражанием Христу... Именно эта жизнь, так странно непохожая на жизнь Божественную, не только похожа на нее — это она и есть"; 2) "любовь-дар", основанная на желании и творении блага другому ("ее терпение, ее сила, ее блаженство, ее милость, ее желание, чтобы другому было хорошо, роднит ее с Божественной любовью... и чем она жертвенней, тем богоподобней"); 3) "другой вид любви, оценочный", основанный на "удовольствии-оценке", т.е. на удовольствии, которое не предварено потребностью или желанием: "скажем, вы идете утром по дороге, и вдруг до вас донесся запах с поля или из сада. Вы ничего не ждали, не хотели — и удовольствие явилось как дар". В удовольствии-оценке, по Л., "есть признание непреходящей ценности"; "когда человек выпьет в жаркий день стакан воды, он скажет: "Да, хотелось мне пить". Пьяница, хлопнувший стаканчик, скажет: "Да, хотелось мне выпить". Но тот, кто услышал утром запах цветов из сада, скажет скорее: "Как хорошо!"... В самом примитивном удовольствии-оценке есть незгоистичное начало — ...мы просто любим...; мы произносим на секунду, как

Бог, что это "хорошо весьма" (Быт. I, 31)". Таким образом, "всегда "любовь-нужда"; взывает из глубин нашей немощи, "любовь-дар"; дает от полноты, а эта, третья, любовь славит того, кого любит. К женщине это будет: "Я не могу без тебя жить", "Я защищу тебя" и "Как ты прекрасна!". В этом, третьем, случае любящий ничего не хочет, он просто дивится чуду, даже если оно не для него".

Анализируя в этом контексте такие виды любви, как "привязанность", "дружба", "влюбленность" (см. Секс, Эрос) и "милосердие", и показывая причастность каждого из них Божественному началу, равно как и ограниченность, невозможность отождествления с Божественной любовью, Л. формулирует свое глубинное credo: "в Господе каждая душа узнает свою первую любовь, потому что он и есть ее первая любовь", — и если и привязанность, и дружба, и влюбленность, демонстрируя лучшие стороны человеческой природы, тем не менее оставляют простор и для порока (раздражительность, ревность, глухота ко "внешнему", выходящему за пределы очерченного любовью круга), то любовь в подлинном ее понимании (т.е. будучи сопряженной с верой, позволяющей ей избегать означенных подводных камней), пронизывая бытие повседневности, выступает гарантом преодоления страдания и обретения счастья. Более двух десятилетий присутствовавший в советской культуре в статусе "самиздата", в последнее десятилетие (с 1989) Л. открывается отечественным читателям во всем многообразии своего творчества: от аналитики семиозиса культуры до нравственной проповеди.

ЛЬЮИС КЛАЙВ

Автор: словарь
13.10.2008 01:05 -

М.А. Можейко