

10ре
0.95

Очерки истории русской этической мысли

Формирование и развитие этических идей X—XIX вв.

У истоков революционной этики. А. Н. Радищев

В. Г. Белинский — основоположник этической теории
русской революционной демократии

Революционно-демократическая этика Н. Г. Чернышевского

Борьба В. И. Ленина за передовые традиции
русской этики

В книге освещаются основные направления русской этической мысли X—XIX вв. Авторы в своих исследованиях опирались на марксистско-ленинские принципы конкретно-исторического подхода к развитию, эволюции этических концепций. На интересном фактическом материале показывается социально-классовая обусловленность этической теории.

Академия наук СССР

Институт философии

Очерки истории русской этической мысли



Издательство «Наука»

Москва

1976

Редакционная коллегия:
М. Н. Пеунова, О. П. Целикова, В. П. Шкоринов

Очерки истории русской этической мысли

Утверждено к печати Институтом философии Академии наук СССР

Редактор *А. Г. Гусакова*. Художественный редактор *А. Н. Жданов*

Технический редактор *Е. Н. Еетянсва*

Корректоры *Л. С. Агапова, О. В. Лаврова*

Сдано в набор 3/XII 1975 г. Подписано к печати 22/III 1976 г. Формат 60×84^{1/8}.

Бумага № 1. Усл. печ. л. 23,25. Уч.-изд. л. 25,3. Тираж 7650. Т-06017.

Тип. зак. № 622. Цена 1 р. 80 к.

Издательство «Наука». 103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., 21.

Набрано в 1-й типографии Профиздата, 109044. Москва, Крутицкий вал, 18.

Отпечатано во 2-й типографии издательства «Наука», 121099, Москва, Г-99,
Шубинский пер., 10.

Актуальные проблемы истории русской этики и принципы ее исследования

М. Н. Пеунова, В. П. Шкоринов

В настоящее время, время перехода от социализма к коммунизму, все большее значение приобретают вопросы нравственного и идейного воспитания советского народа и особенно новых, подрастающих поколений в духе марксистско-ленинской идеологии. В Программе КПСС, принятой XXII съездом партии, указывается как на важнейшую задачу — на утверждение коммунистической морали, «самой справедливой и благородной», «выражающей интересы и идеалы всего трудящегося человечества».

Процесс утверждения коммунистической морали диалектически сложен, он невозможен, с одной стороны, без борьбы с пережитками прошлого в сознании людей, а с другой, — без критического освоения тех моральных ценностей, которые выработало человечество в предшествующие эпохи. «Коммунистическая мораль, — указывается в Программе КПСС, — включает основные общечеловеческие моральные нормы, которые выработаны народными массами на протяжении тысячелетий в борьбе с социальным гнетом и нравственными пороками»¹.

Необходимость усиления воспитательной работы и утверждения принципов коммунистической морали подчеркнул в своих решениях XXV съезд КПСС. Это ставит перед марксистско-ленинской этической наукой особые задачи всестороннего развития ее коренных проблем в связи с потребностями коммунистического строительства. Решение этих задач требует дальнейшего исследования и глубокого усвоения всего того положительного, что создано человечеством в этой сфере философского знания в прошлом.

В. И. Ленин неоднократно подчеркивал преемственность в развитии культуры в целом, утопичность попыток создать осо-

¹ «Программа Коммунистической партии Советского Союза». М., 1974, стр. 119.

бую пролетарскую культуру без учета достижений человеческой мысли прошлого. «Без ясного понимания того, что только точным знанием культуры, созданной всем развитием человечества, только переработкой ее можно строить пролетарскую культуру — без такого понимания нам этой задачи не разрешить»².

Совершенно очевидно, что без всестороннего и глубокого изучения этического наследия, концентрирующего в себе многовековой моральный опыт человечества, без овладения этическими ценностями прошлого невозможно успешное познание закономерностей развития морального сознания, а вместе с тем оптимальное решение стоящих перед современной марксистско-ленинской этикой теоретических проблем. Замечание Ф. Энгельса о том, что «наука движется вперед пропорционально массе знаний, унаследованных ею от предшествующего поколения»³, имеет значение и для этики. Но необходимость систематического изучения истории этической мысли обуславливается не только внутренними потребностями развития этики, логикой ее развития как самостоятельной философской науки. Она диктуется также настоятельными идеологическими потребностями, задачами борьбы с современной буржуазной философией и этикой, представители которой искажают сущность нравственных учений прошлого и активно используют их в своих классовых, спекулятивных целях. Таким образом, развитие марксистско-ленинской этики делает все более актуальным исследование истории нравственных учений.

Неотъемлемой составной частью марксистско-ленинской истории этики, существенным ее разделом является история отечественной этической мысли. Русская этическая мысль прошла в своем развитии длительный и сложный путь — от первых обобщений моральной практики в «Словах» и «Поучениях» древнерусской письменности до всесторонне разработанных теорий нравственности второй половины XIX — начала XX в. с их четко выраженной философской ориентацией и развитой системой моральных понятий и категорий. Свое общее логическое завершение ее развитие получило в марксистско-ленинской науке о морали, впитавшей в себя лучшие достижения прошлых эпох и вместе с тем явившейся качественно новым этапом в ее истории. Но история русской этической мысли еще не получила всестороннего освещения в нашей литературе. Большинство имеющихся в настоящее время работ посвящено одному направ-

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 41, стр. 304.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 568.

лению в нем — учениям русских революционных демократов. К ним относятся прежде всего монография А. Ф. Шишкина «Из истории этических учений» (1959 г.), включающая раздел об этике Н. Г. Чернышевского, работы А. А. Азнаурова «Этика великих русских революционных демократов» (1960 г.) и «Очерки по этике великих русских революционных демократов» (1964 г.), А. Л. Хайкина «Этика Белинского» (1961 г.), А. И. Каллер «Этические взгляды Д. И. Писарева» (1962 г.) и др. Частично вопросы русской этики освещаются в «Истории философии в СССР» (т. 1, 2, 3 — 1968 г.), «Очерке истории этики» (1968 г.), написанном коллективом ленинградских ученых. Представляют определенный интерес «Очерки истории марксистско-ленинской этики в СССР» А. Г. Харчева и Б. Д. Яковлева (1972 г.), в которых рассмотрены некоторые методологические вопросы историко-этических исследований.

Ныне все более ощущается необходимость в систематическом изложении истории русских этических учений. В определенной мере ответом на эту назревшую необходимость и является данный коллективный труд. В нем ставится задача проследить, хотя бы в самых общих чертах, основные линии развития национальной этической мысли, проанализировать содержание важнейших концепций нравственности, их идейные истоки и социальные функции, рассмотреть наиболее характерные подходы к решению коренных вопросов теории морали, а вместе с тем определить общие принципы оценки различных явлений историко-этического процесса. Данный труд, разумеется, не может претендовать на исчерпывающее решение стоящих в данной области проблем. Он может рассматриваться лишь как начало большой и сложной работы по созданию истории русской этики.

Одним из существенных вопросов нашей историко-этической науки является вопрос о генезисе отечественной этической мысли, процессе ее возникновения и становления. Моральная проблематика получила большое развитие уже в ранних произведениях Древней Руси — многочисленных сказаниях, повестях, летописях, житийных поучениях X—XIII вв. Эта проблематика преобладала в них над собственно философскими проблемами и по сути дела подчиняла их своим задачам. Особенно большое внимание уделялось в литературе этого периода вопросам добра и зла, долга, понятиям смысла жизни и счастья человека, нормам поведения.

Вполне естественно, что русская этическая мысль возникла и развивалась не в стороне от столбовой дороги прогресса моральных знаний человечества. Плодотворное влияние на нее, как и на всю европейскую философскую мысль, оказывала древ-

негреческая философия, в которой впервые в европейской философии были поставлены в теоретической форме проблемы морали. Давая общую характеристику греческой философии, Энгельс отмечал, что в ее многообразных формах «имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений»⁴. Эта оценка применима и к этике как органической составной части философии. Действительно, в древнегреческой этике возникли такие типы теорий морали, которые проходят далее через всю историю этической мысли. Современная этика обязана древним грекам и терминологией, и некоторыми коренными своими понятиями. Сам термин «этический» для обозначения нравственных понятий был введен Аристотелем; им же дано определение этики как учения о нравственности, которое по существу сохраняется в философской литературе и до настоящего времени. Классифицируя науки, Аристотель употребляет термин «практическая философия», под которым подразумевалась область знания о правилах поведения. В римской философии слово «этический» было переведено как «моральный» (у Цицерона), «моральная философия» (у Сенеки). Все эти понятия — «этика», «мораль», «моральная философия», заимствованные из античной философии, прочно вошли в научный обиход и сохраняются до настоящего времени.

В русскую философию указанные понятия пришли двояким путем.

Древняя Русь, принявшая христианство из Византии, в течение веков ориентировалась на греческие культурные традиции. Понятие этики проникло в древнерусскую литературу из переводных источников. Уже к X в. относится перевод на славянский язык и широкое распространение сочинений Иоанна Дамаскина, в частности его философского труда «Диалектика», в котором философия по традиции разделяется на умозрительную и практическую, включающую в себя в качестве особой части этику (учение о законах индивидуальной морали).

Термин «этика» («эфика», «ифика») и другие нравственные понятия античной философии были известны в Древней Руси также из переводного сборника «Пчела» (не позднее XIII в.), содержавшего изречения Платона, Аристотеля, Демокрита, Эпикура и других древнегреческих мыслителей. О распространении понятия «этика» свидетельствуют и другие источники. «Прочитах, рассмотрях физические и обучахся и навыкох еттических»⁵, — писал о себе князь Курбский. В XVII в. термином

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 369.

⁵ Цит. по: В. П. Зубов. Аристотель. М., 1963, стр. 333.

«этика» пользуются Ю. Крижанич, первые преподаватели славяно-греко-латинской академии братья Лихуды и др.

В XVIII в. этот термин служит для обозначения учения о нравственности, но обычно он заимствуется из западноевропейской философии. Кантемир в предисловии к своему переводу книги Фонтенеля «Разговоры о множестве миров» пишет, что «нравоучение, или ифика, учит добрым нравам»⁶.

Но еще с древности в русской литературе заметна другая тенденция — выработать этическую терминологию на русском языке. Поэтому наряду со словом этика употребляется слово «нрав», «нравственная» философия. Так, Федор Карпов (XVI в.), страстный почитатель античной мудрости, ссылаясь на «Никомахову этику» Аристотеля, называет ее «нравом». С. Полоцкий (XVII в.) также пользуется термином «нравственность». Он подразделяет философию на «разумительную» (умозрительную), «естественную» и «нравственную». К XVIII в. в русской философской литературе становится распространенным понятие «нравственная», а также «моральная» (у Татищева) философия.

Указанная эволюция этической терминологии как бы в концентрированной форме отражает общий процесс формирования и развития этических знаний. Как показывает анализ различных источников, общий уровень этих знаний, философско-этическая культура русского народа на ранних этапах истории были достаточно высокими. Это обусловило возможность появления и распространения уже в ту эпоху содержательных и оригинальных в познавательном отношении нравственных идей, исследование которых составляет одну из задач нашей историко-этической науки.

Но, приступая к этим исследованиям, необходимо решить ряд методологических проблем, определить некоторые исходные принципы научного анализа истории русской философско-этической мысли. Поскольку этика возникла и развивалась как составная часть философии и представляет собою философскую отрасль знания, эти проблемы являются общими для той и для другой. Однако перед этикой возникают и некоторые специфические вопросы, обусловленные ее особенностями как науки, спецификой закономерностей развития самой моральной формы сознания, которую она изучает.

Существенное значение имеет прежде всего вопрос о самом предмете истории русской этики. Нам представляется, что при решении этого вопроса следует исходить из особенностей струк-

⁶ Фонтенель. Разговоры о множестве миров. Перевод с французского с подробными примечаниями А. Кантемира. СПб., 1761, стр. А-2, примечание 2.

туры историко-этического процесса, включающего в себя две стороны: практическую — развитие нравственности, нравственного сознания — и теоретическую — развитие учений о морали. Обе эти стороны тесно связаны и взаимообусловлены друг другом, ибо этические учения так или иначе дают теоретическое обоснование моральной практики людей, служат выражением нравственного сознания и нравственных отношений эпохи и, следовательно, зависят от них, а эти последние, в свою очередь, испытывают воздействие с их стороны: этические идеи эпохи усваиваются нравственным сознанием и влияют на общественную мораль. Но эти стороны единого историко-этического процесса не тождественны. Исторически и логически они относительно самостоятельны, и это необходимо учитывать при разработке проблем истории русской этики и обосновании ее предмета. Очевидно, история этики должна быть в своей основе историей нравственности и историей нравственных идей, развивающихся в их связях и в их относительной обособленности.

Указанное положение должно, на наш взгляд, служить методологическим основанием анализа тех литературных источников, в которых нравственные идеи не имеют концептуального оформления. Сюда относятся произведения устного народного творчества, пословицы, поговорки, художественная литература и т. д. Все эти источники должны быть в полной мере использованы при разработке истории русской этики, но не для построения истории теории морали, а главным образом в качестве материала по истории нравственности.

При анализе и оценке этического наследия прошлых веков очень важное значение имеет последовательное осуществление утвердившегося в нашей марксистско-ленинской науке принципа историзма. «Весь дух марксизма, вся его система, — писал Ленин, — требует, чтобы каждое положение рассматривать лишь (α) исторически; (β) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории»⁷. Этот принцип требует всестороннего учета конкретных социальных условий развития философских и этических теорий, их обусловленности другими идеологическими формами.

В этой связи следует обратить внимание на то, что для процесса формирования русской философско-этической мысли присуща значительная зависимость ее от религиозного мировоззрения. Этические идеи и теории, развивавшиеся в недрах феодальной формации, находились под сильным влиянием христианской религии, византийского богословия. Они выступали преимуще-

⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 49, стр. 329.

ственно в религиозном облачении. Идеи античной философии проникали в Древнюю Русь не иначе, как в религиозно-идеалистическом истолковании. Последовавшее затем монголо-татарское нашествие на длительное время затормозило процесс обмирщения духовной жизни общества. В течение нескольких веков теории морали развивались в рамках религиозного мировоззрения.

Но и в этих рамках был создан ряд интересных учений, которые еще ждут своих исследователей (например, в XVI в. концепция нравственного самосовершенствования Нила Сорского и его учение о страстях). Борьба в идейной сфере, в том числе и этической, приобретала форму борьбы господствующих религиозных теорий и ересей. Последние (ересь стригольников, новгородско-московская ересь, ересь Матвея Башкина, Зиновия Косого и др.) содержали в себе идеи гуманизма, веру в силу разума, светской мудрости, знаний, обосновывали правомерность человеческого счастья в этом мире и т. д. Задача историков русской этики состоит в том, чтобы, подходя исторически и диалектически к предмету своего исследования, отделить в моральных учениях прошлого общезначимое содержание от принадлежащих в них религиозных элементов. Лишь опираясь на принципы историзма, классового подхода, можно дать научную, объективную оценку этическим идеям, получившим развитие в древнем и средневековом русском обществе.

Только в XVII в., который В. И. Ленин характеризует как начало «нового времени», начинается процесс обмирщения русской культуры, в том числе и философии. Именно в этот период был создан ряд теорий морали, базирующихся не на религиозных, а на философских началах (С. Полоцкий и особенно Ю. Крижанич). С конца XVII — начала XVIII в., когда происходит окончательное обособление русской философии от религии, учения о нравственности начинают развиваться как составная часть философского знания.

XVIII—XIX века вошли в историю России как период резкого обострения классовой борьбы, вызванного разложением и кризисом феодализма. Вместе с тем они характеризуются значительным прогрессом философского знания, в том числе и этического. При этом развитие этики, как и философии в целом, проходило в борьбе различных систем и направлений. В XVIII в. возникают этические учения, антифеодалные по своей классовой направленности (учения представителей русского просвещения Козельского, Десницкого, Новикова и др.). Вершиной развития русской этической мысли XVIII в. и вместе с тем началом нового ее направления явилась моральная философия

А. Н. Радищева, теоретически обосновывавшая освободительное движение, антифеодальную борьбу закрепощенного крестьянства. Традиции, заложенные Радищевым, были продолжены в XIX в. декабристами и революционными демократами. В то же время в XVIII—XIX вв. разрабатывались многочисленные этические теории различных оттенков и направлений, объективно служившие идеологической формой защиты существовавшего общественного порядка.

Определяющим принципом марксистско-ленинского анализа философских, этических и иных учений является принцип социально-классовой обусловленности, требующий глубокого выяснения их связи с социальными интересами мыслителей, раскрытия их классовой основы. Как писал Энгельс, «всякая теория морали являлась до сих пор в конечном счете продуктом данного экономического положения общества. А так как общество до сих пор двигалось в классовых противоположностях, то мораль всегда была классовой моралью: она или оправдывала господство и интересы господствующего класса, или же, как только угнетенный класс становился достаточно сильным, выражала его возмущение против этого господства и представляла интересы будущности угнетенных»⁸.

Развивая и конкретизируя это положение, В. И. Ленин в свою очередь настоятельно подчеркивал, что необходимо всегда «за любыми нравственными, религиозными, политическими, социальными фразами, заявлениями, обещаниями разыскивать *интересы* тех или иных классов»⁹.

Этот важнейший методологический принцип должен последовательно применяться к исследованию как общего процесса развития русской этической мысли, так и каждого конкретного ее этапа, каждой отдельной концепции морали. В теориях нравственности русских мыслителей находили выражение происходившая в обществе политическая и идеологическая борьба, социальные интересы и идеалы противоборствовавших классовых сил. Однако следует при этом иметь в виду, что связь этических теорий с социально-экономическими условиями жизни общества, с классовыми интересами мыслителей не прямая, а опосредованная. Ленин, как известно, критиковал вульгарно-упрощенческий подход к вопросам философии, попытки вывести философские идеи непосредственно из потребностей материального производства, из интересов буржуазии и пролетариата. Весьма уместно также вспомнить в этой связи следующее

• К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 95—96.

• В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 23, стр. 47.

замечание Г. В. Плеханова: «Думать, что, по Марксу, люди сознательно приспособливают свои идеи к экономическим интересам и что, следовательно, если у Канта была такая-то идея о познавательной способности человека, то это потому, что он считал эту идею особенно полезной для обогащения класса, к которому он принадлежал, — это до последней степени пошло...»¹⁰.

Этические теории, как и философия в целом, хотя и обусловлены социально-экономическими факторами общественной жизни, классовой принадлежностью их творцов, но в то же время обладают относительной самостоятельностью, выражавшейся в присущей им преемственной связи, в той важной роли, которую играют в их разработке научные традиции, мыслительный материал прошлых эпох. Как писал Ф. Энгельс, «философия каждой эпохи располагает в качестве предпосылки определенным мыслительным материалом, который передан ей ее предшественниками и из которого она исходит»¹¹. Иначе говоря, содержание этических теорий и их развитие имеют определенную внутреннюю обусловленность, в известных границах и в известной степени они самодетерминированы. Идеи добра, зла, долга, совести, счастья и т. д., развивавшиеся моралистами прошлого, нередко имеют своим источником этические учения многовековой давности и не могут быть целиком и непосредственно сведены к действию того или иного общего социологического закона. На этот вопрос обращали уже внимание наши исследователи (Б. А. Чагин, А. И. Титаренко¹²). Дело также в том, что в любой форме классовой морали, нормы и принципы которой получали свое отражение в соответствующих этических учениях, всегда имеются некоторые общие для всех классов и эпох черты, содержатся определенные общечеловеческие элементы. Это обуславливает в свою очередь возможность общезначимых элементов в теориях морали. Выявление этих моментов составляет важную задачу историко-этической науки, так как они могут способствовать обогащению наших этических знаний.

Таким образом, существенное методологическое значение при анализе процесса развития этических учений имеет сформулированное в марксизме положение об относительной автономности содержания философских знаний. Этические знания представляют собою такую систему, в которой принцип гетерономии закономерно сочетается с принципом автономии. Они формиру-

¹⁰ Архив Дома Г. В. Плеханова, р. 23, 2 лист 102.

¹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 37, стр. 419.

¹² См.: А. И. Титаренко. Нравственный прогресс. М., 1969; его же. Структуры нравственного сознания. Опыт этико-философского сознания. М., 1974.

ются и эволюционируют под определяющим воздействием общественного бытия, но с «поправкой» на определенные внутренние закономерности. Игнорирование принципа автономии нравственной формы сознания, как показывает опыт, ведет не только к ограниченному пониманию сущности этических теорий, но и к их расширительному толкованию, а также к утрате объективности, обрекая исследователей на конструирование произвольных схем.

В оценке этических концепций важную роль играет то, какую исходную философскую позицию занимают мыслители, какой линии — материалистической или идеалистической — они придерживаются в решении основного вопроса философии. К решению коренных проблем морали представители материализма и идеализма в русской философии подходили с кардинально противоположных точек зрения. Один подход характерен для линии Радищева, Герцена, Чернышевского, другой — для линии славянофилов, Достоевского, Соловьева, Бердяева и др. Если материалисты, и прежде всего Радищев и революционные демократы, основу нравственности видели в общественных условиях жизни людей, в материальной природе человека и связывали ее с прогрессивными общественными потребностями своего времени, то идеалисты, как правило, не могли обойтись без религии и полагали в качестве источника морали божественную волю, проповедовали некие «вечные принципы» человеческого поведения.

При исследовании истории русской этической мысли первоочередное значение имеет изучение и всестороннее освещение учений о морали философов-материалистов — Радищева, Белинского, Герцена, Чернышевского, Шелгунова и др. Их нравственные идеи представляют неоценимый вклад в общий прогресс отечественной этической науки. Анализируя их учения, не следует, однако, упускать из виду, что в решении проблем морали они не смогли провести последовательно материалистическую линию. Необходимо иметь в виду, что материалистическая теория морали не есть простой аналог материалистического решения основного вопроса философии, они отнюдь не адекватны. Это обусловлено спецификой этики как такой отрасли философского знания, которая связана с решением как собственно философских, так и социологических проблем. Следует различать понятия «материалистическая этика» и «этика материалистов».

Учения о нравственности материалистов прошлого в основе своей были идеалистическими. Конечно, исходные материалистические посылки не могли не сказываться в трактовке вопросов морали, они обусловили принципиально иное, чем в идеа-

лизме, понимание явлений нравственности, а в ряде случаев позволяли материалистически истолковывать их. В этой связи уместно вспомнить высказывание Ленина в «Философских тетрадах», что в теории «разумного эгоизма» Чернышевского содержатся зачатки исторического материализма. Но идеалистическое в целом понимание общественной жизни, присущее всей домарксовской философии, препятствовало созданию материалистической этики. Ее появление впервые стало возможным лишь с возникновением марксизма, давшего материалистическое объяснение общественного развития.

Тем не менее Г. В. Плеханов в своих «Очерках по истории материализма», рассматривая в качестве основы морали философские принципы, называет этику французских просветителей XVIII в. (К. Гельвеция, П. Гольбаха и др.) материалистической. В особую заслугу французским материалистам он ставит отделение нравственности от религии и критику религиозной морали, подход к человеку как к естественному существу с вытекающими отсюда выводами о правомерности наслаждения благами жизни, обоснование связи нравственных представлений с социальной средой. Ценность их теории нравственности Плеханов видит, в частности, в том, что она «сделала общество ответственным за несчастье его членов»¹³.

Указанные черты этики французских материалистов XVIII в. присущи и передовой русской этической мысли, основой которой была материалистическая философия. И это объясняется не столько влиянием философии французского Просвещения на русских мыслителей XVIII—XIX вв. (хотя такое влияние несомненно), сколько тем, что эти принципы этики являются выводом из основ материализма. Действительно, антирелигиозная направленность присуща большинству учений о морали, базирующихся на материалистической философии. Выдающиеся представители русского материализма Радищев, Белинский, Герцен, Чернышевский не только отвергали религиозное обоснование морали, но и, видя ее источник в природе человека и в общественной среде, ставили задачу революционного преобразования этой среды во имя блага человека. Они приблизились к пониманию социальной природы морали, ее классовой обусловленности, а главное—большинство из них связали прогресс морали с социалистическими идеями.

Учениям материалистов противостояли в русской этике многочисленные концепции морали философов-идеалистов. Анализ этих концепций представляет важную задачу марксистско-

¹³ Г. В. Плеханов. Избранные философские сочинения, т. II. М., 1956, стр. 46.

ленинской истории русской этики. Особенно актуален в наши дни критический анализ идеалистических учений о морали второй половины XIX — начала XX в., что определяется рядом обстоятельств. Дело прежде всего в том, что русский идеализм этого периода играл и продолжает играть до сих пор особую роль в идейной борьбе буржуазных идеологов против марксистской философии, против материализма вообще. Это, разумеется, требует соответствующего внимания к нему со стороны исследователей-марксистов. С другой стороны, следует признать, что русский идеализм второй половины XIX — начала XX в. представляет собою значительное явление отечественной и мировой идеалистической мысли. Поэтому без всестороннего освещения его нравственных концепций по сути дела нельзя воссоздать процесс развития этической мысли в нашей стране во всей его сложности и противоречивости, к чему призвана наша историко-этическая наука.

Идеализм в России имеет многовековую историю. В своем развитии он так же, как и материализм, последовательно проходит ряд этапов. Последним, завершающим его этапом явились философско-этические учения конца XIX — начала XX в. В этот период происходит общее оживление всех разновидностей идеализма. Активизируется деятельность представителей религиозно-мистического течения, кантианства, гегельянства, позитивизма, формируются новые философские течения — персонализм, интуитивизм, экзистенциализм. Выдвинулся ряд видных философов, энергично разрабатывавших этическую проблематику (В. С. Соловьев, Л. М. Лопатин, П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Э. Л. Радлов и др.). Вопросам этики русские идеалисты уделяли исключительное внимание. При этом следует отметить, что этическая проблематика в этот период начала выделяться в их работах из философской и приобретать самостоятельное значение. Ей посвящали специальные исследования Н. Г. Дебольский, К. Д. Кавелин, Н. Я. Грот, Ф. А. Ланге, Б. Н. Чичерин, Е. В. де-Роберти, П. Е. Астафьев, Л. М. Лопатин, К. Вентцель, П. И. Новгородцев и др. Моральные проблемы стояли также в центре внимания таких ведущих представителей идеалистической мысли в России, как Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев.

Насколько важное значение придавалось в идеализме разработке теории морали, может свидетельствовать, например, тематика заседаний «Московского психологического общества», являвшегося официальным объединением философов-идеалистов и издававшего центральный философский журнал того времени «Вопросы философии и психологии». Согласно официальному

отчету, в течение первого десятилетия его деятельности (1885—1896 гг.) проблемы этики по своему удельному весу занимали на его заседаниях третье место после психологии и истории философии. Фактически этим проблемам посвящалось каждое восьмое заседание общества, а также отводилось значительное место на страницах журнала. Они обсуждались гораздо чаще, чем вопросы онтологии, теории познания, эстетики. В конце XIX — начале XX в. резко возрастает общее количество этической литературы. Например, только в 1894 г. в России вышло более 60 специальных книг и статей по вопросам этики¹⁴. На это обстоятельство в свое время обратил внимание известный русский идеалист Н. О. Лосский, по подсчетам которого во всей философской литературе на долю этики приходилось наибольшее количество работ после истории философии¹⁵.

Этические доктрины идеалистов исходили из религиозных посылок и, как правило, являлись теоретическим выражением понятий и представлений господствовавших классов общества. В. И. Ленин резко критиковал подобного рода теории морали, вскрывая их классовую, буржуазную сущность и антинаучные методологические основы. Он отмечал, что идеологи буржуазии выводят нравственность «из идеалистических или полуйдеалистических фраз, которые всегда сводились тоже к тому, что очень похоже на веления бога»¹⁶.

Однако, разоблачая социальную сущность этих доктрин, вскрывая их методологическую порочность, необходимо, как уже отмечалось, исходить из объективной логики их содержания и исследовать их во всей их внутренней противоречивости. В идеализме этой поры существовали многочисленные течения, внутри которых имелись свои противоречия, градации и оттенки, в целом отражавшие социальную неоднородность русского общества. Эту дифференциацию необходимо всесторонне учитывать. Совершенно очевидно, что нравственное учение Л. Н. Толстого и, скажем, этические идеи Л. М. Лопатина — явления далеко не однопорядковые, хотя и тот и другой основу морали полагали в божественной воле. Идеализм идеализму здесь рознь. Точно так же имеются различия, например, между идейной позицией в этике К. Д. Кавелина и Н. Г. Дебольского, с одной стороны, и П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского — с другой и т. д. Это значит, что критическая характеристика идеалистических теорий морали не должна быть однозначной.

¹⁴ См. Я. Колубовский. Философский ежегодник. М., 1996.

¹⁵ См. «Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 3, стр. 523.

¹⁶ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 41, стр. 309.

В этике русского идеализма второй половины XIX — начала XX в. выдвигался и разрабатывался ряд проблем, имеющих общетеоретическое значение. Существенное внимание уделялось в ней логической интерпретации этического знания, разработке категориального аппарата, диалектическим переходам в сфере моральных понятий, вопросам психологии нравственности, проблеме соотношения морали и права, проблеме гуманизма и др. Все эти аспекты должны стать предметом соответствующего анализа. Следует иметь в виду, что этические учения ряда мыслителей-идеалистов получили широкое признание в западной философии и оказывают значительное влияние на буржуазную этическую мысль. Так, например, моральная философия Толстого нашла приверженцев и последователей во всем мире, в том числе в лице выдающегося индийского мыслителя М. Ганди. Общезвестно влияние нравственных учений Достоевского, Соловьева, Бердяева на современных буржуазных мыслителей.

Говоря об идеалистических концепциях морали второй половины XIX — начала XX в., надо отметить, что у нас еще недостаточно учитывается и прослеживается отражение в них социальных противоречий русского дворянско-буржуазного общества, преломление в их содержании диалектики общественных отношений эпохи капитализма. Эта диалектика нашла свое выражение не только в учениях Достоевского и Толстого. Известным образом она обнаруживается также в концепциях Соловьева, Бердяева, Булгакова и других идеалистов. В их работах, в частности, остро вскрыто противоречие между личностью и обществом и поставлена проблема человека, его судьбы в капиталистическом мире.

Однако, отмечая эти моменты, констатируя внимание идеализма к проблеме личности, необходимо вместе с тем решительно выступать против стремлений его поборников представить себя в роли подлинных «защитников» личности и так или иначе умалять достоинство материалистической философии. Здесь следует помнить указание Ленина, критиковавшего всякие попытки принизить значение материализма под тем предлогом, что он якобы игнорирует интересы личности, которые, дескать, находят защиту в системе идеализма. В письме к Горькому он писал: «Что философский идеализм «всегда имеет в виду только интересы личности», это неверно. У Декарта по сравнению с Гассенди больше имелись в виду интересы личности? Или у Фихте и Гегеля против Фейербаха?»¹⁷.

¹⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 48, стр. 233.

Мы можем продолжить это противопоставление и, в соответствии с логикой ленинской мысли, сказать: разве у славянофилов, Достоевского, Соловьева, Бердяева больше имелись в виду интересы личности, чем у Радищева, Белинского, Герцена, Чернышевского? Мыслители материалистического направления уделяли не меньше внимания проблеме личности, чем представители идеализма, но их подход к ней имел принципиально иной характер. Для них свойственно прежде всего понимание неразрывной связи личности и общества, стремление отстоять «земные», общественные и материальные интересы личности, активное участие в борьбе за социальное преобразование общества, как условие всестороннего развития личности. Так как в центре материалистической философии находится реальный человек со своими реальными запросами, она полнее выражает и защищает интересы личности. В противоположность идеалистам, многие из которых интересы личности и всю ее духовную жизнь в конечном счете связывали с религиозным началом (славянофилы, Достоевский, Соловьев, Бердяев, Булгаков и др.), мыслители материалистической школы понимали иллюзорность «защиты» интересов личности вне связи с социально-политическими проблемами. Поэтому их учения отличаются принципиально иным подходом к решению проблемы человека, в них нетрудно заметить обоснование социалистических идеалов.

Гуманистическая направленность материалистической философии и ее логическая связь с социалистическим учением, ее «социалистическая тенденция» не раз подчеркивались Марксом и Энгельсом. В работе «Святое семейство» они указывали на «совпадение» материализма с гуманизмом и отмечали при этом, что, «подобно тому как *Фейербах* явился выразителем *материализма*, совпадающего с *гуманизмом*, в *теоретической* области, французский и английский *социализм* и *коммунизм* явились выразителями этого материализма в *практической* области»¹⁸. Конкретизируя это положение, Маркс и Энгельс писали далее: «Не требуется большой остроты ума, чтобы усмотреть необходимую связь между учением материализма о прирожденной склонности людей к добру и равенстве их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т. д. — и коммунизмом и социализмом»¹⁹. Конечно, ни Гельвеций, ни Гольбах, ни другие материалисты XVIII в. не сделали из своей фило-

¹⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 139.

¹⁹ Там же, стр. 145.

софии выводов социалистического характера, но основания для таких выводов были заложены в их философии и этике.

Русские революционные демократы XIX в. пошли дальше французских материалистов, непосредственно связывая всестороннее развитие личности с переустройством общества на социалистических началах. Правда, их теория социализма была одной из разновидностей утопического, общинного социализма, но в своих философско-социологических построениях они связали воедино философский материализм, этику и социализм, т. е. сделали такие социально-этические выводы из материалистической философии, на которые указывали К. Маркс и Ф. Энгельс в своем анализе философии французских материалистов XVIII в.

Все это свидетельствует об огромном преимуществе материализма перед идеализмом в решении центральной проблемы этики — проблемы человека. Учение русских революционных демократов о личности, об условиях ее освобождения и счастья, их идеи гуманизма, нравственного совершенствования человека закономерно наследует и развивает дальше наша марксистско-ленинская этика.

Одной из важных задач, стоящих перед историками русской этики, является исследование процесса возникновения и решения в ней фундаментальных теоретических проблем, эволюции ее категориальной структуры, а также закономерностей формирования и развития отдельных нравственных теорий с присущим им содержанием и научно-категориальным стилем. Решение этой задачи в свою очередь требует осуществления типологии этических проблем и классификации теорий нравственности.

Вопрос о классификации этических теорий является одним из самых неразработанных в марксистско-ленинской этике. Современные попытки классифицировать их сводятся обычно к перечислению такого рода опытов в истории философии с добавлением названий современных течений буржуазной этики. Трудности классификации связаны с тем, что не выяснены сами ее основания, не определены традиции, которые соответствовали бы пониманию истории этики как борьбы двух противоположных направлений (материализма и идеализма) и в то же время отражали бы специфику морального знания. Вместе с тем эти трудности обусловлены структурными особенностями самих этических теорий, имеющих сложный, весьма неоднозначный характер, в виду чего невозможно с достаточной степенью обоснованности выделить в них какое-то единое основание. Не вдаваясь здесь в решение этого специального вопроса, отметим, что в истории русской этики можно выделить в основном те же

типы концепций морали (по общераспространенной классификации), что и в европейской²⁰.

Процесс развития русской этической мысли, как и всякий процесс, проходил определенные ступени и включает в себя целый ряд этапов. Актуальное значение в связи с этим имеет вопрос о периодизации ее истории. Так как этическое познание исторически развивалось в неразрывной связи с философским, то очевидно, что периодизация истории этики должна в целом совпадать с периодизацией истории философии. Однако это не исключает и некоторого ее своеобразия, поскольку этическое познание представляет собою относительно самостоятельный, специфический элемент в структуре философского знания, обладающий своими определенными закономерностями. В развитии этики поэтому могут быть выделены некоторые свои этапы, свои узловые пункты. Одним из таких узловых пунктов является, например, развитие этики в конце XIX — начале XX в., что должно получить соответствующее отражение в периодизации общего хода развития русской этической мысли.

Особое значение в истории отечественной этики имеет этап, связанный с возникновением и развитием марксистской этической мысли в России. Выделяя этот этап, следует в то же время иметь в виду, что эволюция марксистских этических идей имеет свои закономерные ступени, которые могут быть предметом частной периодизации. Очень важно исследовать содержание и форму этих идей на каждой ступени их развития.

История русской этики должна включать в себя историографию отечественной этической мысли. Разработка этой проблемы может служить определенным подспорьем в решении задач, стоящих перед марксистско-ленинской историко-этической наукой.

Вопросы истории русской этической мысли получали освещение во многих дореволюционных исследованиях, хотя в большинстве случаев они не выделялись в особый объект изучения, а рассматривались в связи с общими вопросами истории философской и общественной мысли. При этом в подходе к нравственным учениям прошлого находила выражение борьба различных направлений за определенные социально-политические, философские и этические традиции.

²⁰ Вопрос о типах этических теорий и основаниях их классификации рассматривается в книгах: *И. Попелова*. Этика. О исторической и современной проблематике нравственной теории. М., 1965, стр. 11—16 и др.; «Очерк истории этики». М., 1969, стр. 8—9; *О. Г. Дробницкий*. Этика. — «Философская энциклопедия», т. 5, стр. 583—584; *Р. В. Петропавловский*. Методологические проблемы этики. — «Мораль и этическая теория». М., 1974, стр. 238—249.

Прежде всего следует отметить то направление в русской историографии по данной проблематике, которое было связано с деятельностью прогрессивных мыслителей прошлого, стремившихся осветить в ней передовые идеи и традиции. В этой связи необходимо в первую очередь указать на сочинения А. Н. Радищева «Слово о Ломоносове» и «Житие Федора Васильевича Ушакова». В первом из них раскрывается огромная роль русского ученого не только в науке, но и в развитии русского национального самосознания, во втором прослеживается процесс нравственного и духовного формирования передовой молодежи того времени, роль философии французского просвещения в развитии нравственных идей. Отдельные вопросы истории русской этической мысли нашли освещение в трудах революционных демократов, В. Г. Белинского («Антиох Кантемир», «Михаил Васильевич Ломоносов», цикл статей о Пушкине), А. Н. Герцена («О развитии революционных идей в России», «Былое и думы»), Н. Г. Чернышевского («Очерки гоголевского периода», «Апология сумасшедшего»), М. А. Антоновича («Предисловие» к книге Ф. К. Шлоссера «История восемнадцатого столетия») и др.

Но существовало и другое направление, особенно активизировавшееся в конце XIX — начале XX в. Процесс обособления этической проблематики, о котором уже говорилось, сопровождался в то время возрастанием интереса к вопросам истории этики, к отдельным нравственным учениям. В 80—90-е годы прошлого века в России выходит ряд исследований буржуазно-дворянских авторов по истории западноевропейской этической мысли, а также появляются работы, в которых анализируются этические концепции русских мыслителей XIX в. — Толстого, Достоевского, Кавелина и др. Особенно большое внимание привлекало толстовское учение о нравственности, вокруг которого велись острые споры. Оно становится предметом специального анализа в работах Д. Н. Цертелова, А. Л. Воынского, А. Ф. Гусева, П. Е. Астафьева, Н. Я. Грота, Ф. П. Преображенского, Л. И. Шестова. В этих и других подобных исследованиях нравственные учения интерпретировались с консервативных позиций, в них отстаивались религиозно-идеалистические традиции в области этики.

В 900-е годы появился ряд работ по истории русской философской и общественной мысли, в которых определенное освещение получили и вопросы этики. В их числе «История русской общественной мысли» Р. В. Иванова-Разумника, написанная с либерально-народнических позиций и выдержанная в духе так называемого имманентного субъективизма. Главным содержа-

нием русской общественной мысли Иванов-Разумник считает обоснование индивидуализма, история которого, по его мнению, начинается с середины XVIII в. и завершается теорией «общинного социализма». В соответствии с этой схемой им и трактуется традиции русской философской и этической мысли. Он искажает этические теории материалистов, в частности Чернышевского, приписывая им утилитаризм. «Шестидесятники, — пишет он, — в сущности совершенно отрицали этику; они были фетишистами категории полезности»²¹. Иванов-Разумник подгоняет под свою схему также творчество Достоевского и Толстого, видя в нем утверждение идей «индивидуализма».

Для некоторых буржуазно-дворянских историков русской философии характерно стремление свести все философские проблемы к этическим, а последние истолковывать в мистико-идеалистическом духе. Это стремление обнаруживается, в частности, в работах Э. Л. Радлова, особенно много писавшего по вопросам истории этики. Историко-этическое кредо Радлова наиболее выразительно сформулировано в его «Очерке истории русской философии», где указывается, что основная национальная черта русской философии состоит якобы в «наклоне в сторону этико-религиозных вопросов и в мистическом их решении». Подобным же образом извращают историко-этический процесс в России Гершензон, Лосский, Зеньковский, Вышеславцев и др.

Вопросы истории этической мысли находили отражение и в марксистской литературе, прежде всего в трудах выдающегося марксиста конца XIX — начала XX в. Г. В. Плеханова. Разрабатывая проблемы истории философии и общественной мысли, Плеханов постоянно обращался также к этическим идеям прошлого и последовательно отстаивал прогрессивные традиции в этике. В его работах, в частности в «Очерках по истории материализма» (1896 г.), содержится обстоятельный анализ и дана принципиальная марксистская оценка учений о морали французских материалистов, этических систем Канта, Гегеля, Фейербаха и других мыслителей. Значительное внимание уделял Плеханов также освещению проблем истории русской этической мысли, особенно учениям XIX в. Эти проблемы частично рассматриваются в «Истории русской общественной мысли», в ряде работ о Герцене, Чернышевском и др. Большой заслугой его является то, что он выделил в истории русской этики передовое направление, представленное учениями революционных демократов — Белинского, Герцена, Чернышевского и др., и показал,

²¹ Р. В. Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. СПб., 1914, т. I, стр. 56.

что именно с ним связан прогресс в области теории морали. Вместе с тем он раскрыл общественную роль нравственных идей русских революционных демократов, особенно Чернышевского, их огромное воспитательное значение. Плеханов дал также критический анализ некоторых религиозно-идеалистических концепций морали, в частности учения Толстого (статьи «Карл Маркс и Лев Толстой», «Толстой и природа»), убедительно показав их методологическую несостоятельность и классовую ограниченность. Высказанные Плехановым оценки и замечания по отдельным вопросам истории русской этики представляют большой интерес для ее исследователей.

Научные принципы анализа истории этико-философской и общественной мысли в России были всесторонне разработаны в трудах В. И. Ленина. Такие его работы, как «От какого наследства мы отказываемся», «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?», «Гонители земства и Аннибалы либерализма», «Из прошлого рабочей печати России», «О национальной гордости великороссов», «Памяти Герцена», «О «Вехах»» и др., имеют огромное значение для понимания историко-этического процесса в России. В них нашли обоснование методологические принципы освещения истории русской общественной мысли в целом, марксистская оценка передовых традиций в русской философии, включая и этику, неразрывно связанных с освободительным движением и развитием материалистической философии. В. И. Ленин обосновал тезис о преемственном характере философского развития, показал, что марксистская наука о морали наследует все ценное, что было выработано в этой области знания предшествующими поколениями, и, творчески развивая передовые традиции, связывает их с революционной борьбой пролетариата.

В. И. Ленин подверг резкой критике экскурсы в области этики идеологов либерального народничества, легального марксизма, веховцев и др., показав связь идеалистических теорий морали с религией. В противовес рассуждениям буржуазных идеологов о «вечных» нравственных истинах, он развил дальше марксистское учение о классовом характере морали и теорий нравственности, их исторической обусловленности, связи с другими идеологическими формами, обосновал принцип партийности. Принципы, разработанные В. И. Лениным, имеют основополагающее значение для изучения этического наследия. Они и взяты за основу авторами данного сборника.

Формирование и развитие этических идей X—XVII вв.

М. Н. Пеунова

Русская этическая мысль, как и философия в целом, на протяжении многих веков развивалась в рамках религиозной идеологии. Это — характерная черта всего средневековья, на которую в свое время указывал К. Маркс: «философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере»¹. Но в России процесс «обмирщения» культуры в целом, освобождения ее от религиозных догм в силу ряда социально-исторических условий протекал в более замедленных темпах, чем в Западной Европе.

Русская этическая мысль имеет длительную историю своего формирования и развития. Истоки ее относятся к древнерусскому периоду, когда впервые в русской письменности стали обсуждаться вопросы морального порядка, вырабатываться определенные нравственные идеалы. Развитие этических представлений, идей проходило в общих рамках идеологии, оно было органически слито с развитием общемировоззренческих представлений той эпохи, не было еще выделено в особую отрасль человеческого знания.

Основой формирования этических идей было обобщение общественной практики, нравственных взаимоотношений людей. Поскольку Древняя Русь переживала эпоху раннего феодализма, не исчерпавшего еще своих прогрессивных возможностей и тенденций, то и этические идеи, отражая прежде всего общественную практику, имели исторически прогрессивное содержание, хотя в соответствии с господствующей идеологией были облачены в религиозную форму.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 26, ч. I, стр. 23.

Большое значение в формировании древнерусской этической мысли имела переводная литература, нашедшая широкое распространение в Киевской Руси. Принятие христианства Русью как бы распахнуло двери для переводов и широкого распространения памятников античной и средневековой греческой и византийской письменности. Хотя они и прошли религиозно-христианскую обработку, но способствовали освоению славянскими народами культурного, в том числе философского, наследия других народов, пробуждали интерес к знаниям и расширяли их духовный горизонт. Уже в ранний период русские придавали огромное значение книгам как источнику «мудрости», подразумевая под последней не простые, обыденные знания, а познание сути окружающего мира и человека, своего рода квинтэссенцию проникновения разума в глубь явлений. Вместе с тем они высоко ценили нравственную роль «мудрости», заключающуюся, по их мнению, в том, чтобы «наставлять» человека к праведной жизни, т. е. раскрыть перед ним содержание морального идеала. В «Повести Временных Лет» настоящим гимном мудрости, прославлением учения, знаний прозвучали слова о книгах: «Велика ведь бывает польза от учения книжного; книги наставляют и научают нас пути покаяния, ибо мудрость обретаем и воздержание в словах книжных. Это — реки, напояющие вселенную, это источники мудрости, в книгах ведь неизмеримая глубина; ими мы в печали утешаемся»².

Среди переводной литературы наиболее широкое распространение в Древней Руси имели сочинения Исаанна Дамаскина, особенно его «Источник знания», в котором трактуются философские и этические проблемы. Ставя целью систематизировать и философски «обосновать» христианское вероучение, Иоанн Дамаскин под философией понимал прежде всего богословие, включая в него человеческое знание в целом. Опираясь на Аристотеля, он классифицирует философское знание, выделяя в нем особый раздел — этику. Философию он делит на умозрительную и практическую, к последней относит этику (учение о законах индивидуального поведения), экономию (о деятельности семьи) и политику (о законах, определяющих жизнь государства). Практическая философия, по Дамаскину, имеет целью изучение «добродетелей». Такая классификация философии, выделение в «практической» философии или этике трех разделов, длительное время сохранялась в русской и славянской литературе. Отзвуки ее мы находим в XVII в. у Яна Коменского, Юрия Крижанича.

² «Повесть Временных Лет». М.—Л., 1950, ч. I, стр. 302.

Иоанну Дамаскину присущ интерес к моральной проблематике. Отстаивая теологическую трактовку человека, дуализм души и тела, он развивает учение о свободе воли. Именно потому, что человек обладает свободой воли, выбора, он, по Дамаскину, несет ответственность за свои поступки перед богом.

Широкое распространение в Древней Руси получил сборник изречений «Пчела» (XI—XIII вв.), переведенный на русский язык непосредственно с греческого. В нем собраны высказывания преимущественно морального содержания не только отцов церкви, но и античных философов и писателей — Платона, Аристотеля, Сократа, Пифагора, Демокрита, Эпикура, Анаксагора, Эпиктета, Плутарха, Софокла, Еврипида и др. Содержание «Пчелы» — нравственные наставления и изречения. Например, в рубриках «О мудрости», «О житейской добродетели и злобе», «О чистоте и целомудрии», «О дружбе и добродетели», «О правде», «О мужестве» и т. д. моральные поучения сопровождаются изречениями известных мыслителей и писателей.

В сборнике большое значение придается «мудрости» как главной добродетели: «Мудрость над всеми добродетелями царствует», «Мудра душа паче многих рук, мудрый паче крепкого». Пифагору приписано изречение: «Ни коня без узды возможно есть держати, ни богатства без ума». Ссылкой на Сократа приводятся слова о том, что «мудрое» решение опирается на предшествующий опыт: «Егда думаеши, помысли о преже бывших и приложи она к нынешним» (т. е. когда думаешь, то вспомни, что было прежде, и примени это к нынешнему случаю). В «Пчеле» мы встречаем изречения о важности мотивов, побуждающих человека к тому или иному поступку: «Нужа и страх николиже бываеа творца добродееяню, добрая бо воленая, но не нужная» (т. е. нужда и страх никогда не бывают причиной доброделания, добрые поступки совершаются по своей воле, а не по принуждению). Нравоучительный смысл имеет похвала юношам, которые «изучают философию и хотят взойти на высоту мудрости», («учащиеся философии и на высоту мудростью хотяще възйти»). Они сравниваются с пчелой, летающей от цветка к цветку и собирающей нектар³.

Интерес к моральной проблематике характерен и для «Изборника 1076 г.», в котором наряду с отрывками из сочинений отцов церкви имеются статьи славянского происхождения. Большое внимание в нем уделено вопросу, «како подобает человеку быти».

³ См.: М. В. Соколов. Очерки истории психологических воззрений в России XI—XVIII веков. М., 1963, стр. 83—87.

Переводная литература имела большое значение для выработки этических идей в Древней Руси. Она была одним из идейных истоков формирования нравственных представлений. Из нее читательзнакомился с некоторыми понятиями и категориями, в частности, таким путем из греческого пришло слово этика (или ифика, как тогда говорили), приобщался к античному и прежде всего древнегреческому философско-этическому наследию, усваивая отдельные идеи и учения.

Этические идеи разрабатывались и в произведениях, созданных в Древней Руси. К ним следует отнести «Слово о законе и благодати» Илариона, «Поучение детям» Владимира Мономаха (XII в.), «Повесть Временных Лет» (около 1113 г.), «Житие Бориса и Глеба», «Слово о полку Игореве», «Киево-Печерский патерик», «Моление» Даниила Заточника и др. В этих произведениях нашел отражение процесс формирования этических представлений, характерных для эпохи раннего феодализма. Причем этому процессу присуща та черта, что этические идеи развивались не в форме абстрактно сформулированных положений, а как поучения, слова, приуроченные к определенным жизненным обстоятельствам, они имплицитно содержались в том или ином произведении, вытекая из всего его строя. Летописец не только описывал факты, события, но давал им соответствующую моральную оценку в духе религиозно-феодалных представлений своей эпохи. Так, все действующие лица изображались им в соответствии с феодальной иерархией, поэтому моральные добродетели князя вытекали из его «княжеского чина», монаха — «монашеского», горожанина — из его обязанностей вассала. Для древнерусского летописца человек не существовал еще вне этой общественной иерархии⁴, что нашло соответствующее выражение и в понимании нравственных вопросов.

В «Поучениях» Владимира Мономаха, вошедших в «Повесть Временных Лет», нравственные идеи развиваются в форме наставления детям. В них рисуется идеализированный образ князя, храброго защитника своей земли и справедливого в отношениях с другими князьями, милостивого правителя, выступающего защитником слабых и бедных людей. Свой княжеский долг Владимир Мономах видит в том, что он «бедного смерда и убогую вдовицу не давал в обиду сильным», и завещает детям следовать ему. Моральные принципы отношения к подчиненным

⁴ См.: Д. С. Лихачев. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. «Это не идеализация человека, это идеализация его общественного положения, той ступени в иерархии феодального общества, на которой он стоит. Человек хорош по преимуществу тогда, когда он соответствует своему социальному положению или когда ему приписывается это соответствие (последнее чаще)» (стр. 26).

он выражает в следующих заветах: «Не позволяйте сильным погубить человека», «всего же больше убогих не забывайте», «ни правого, ни виновного не убивайте». В плане личной морали он считает необходимым уклоняться от злых дел, творить добро близким и подчиненным, чтить старших и «любовь иметь» к людям одного возраста, избегать лжи и гнева, «иметь душу чистую и непорочную, язык воздержанный, ум смиренный». Следование этим нравственным заветам и составляет «праведную» жизнь, которой может достичь каждый «малыми делами». Как видим, нравственные правила Владимира Мономаха имеют жизненное, «светское» содержание. Более того, они противопоставляются религиозно-аскетическому пониманию «праведной» жизни: «Это не затворничество, не монашество, не голодание, которые иные добродетельные претерпевают, но малыми делами можно получить милость божью»⁵. Владимир Мономах высоко ценит образование, поэтому он завещает своим детям неустанно прибавляться к мудрости, книжному учению.

В центре размышлений древнерусских авторов и летописцев — судьбы родной земли, гордость за Русь, которая, по образному выражению митрополита Илариона, «видима и слышима во всех концах земли», вместе с тем осуждение усобиц и раздоров князей, подрывающих единство страны и открывающих границы набегам кочевых народов. Тема русской земли и ее судеб, патриотизма проходит через все произведения Киевской Руси, но наиболее глубокое воплощение она нашла в «Повести Временных Лет» и «Слове о полку Игореве».

«Повесть Временных Лет», в которой монах Киево-Печерского монастыря Нестор рассказывает о начальной истории Руси, — выдающееся произведение эпохи, выражающее средневековую философию истории. Основная идея «Повести» — становление и развитие Русской земли, необходимость защиты и укрепления ее единства. Причем описание событий сопровождается соответствующей моральной оценкой, составляющей как бы канву всего произведения. В «Повести» дана одна из первых в русской литературе трактовок извечной моральной темы добра и зла. В соответствии со средневековыми представлениями история изображается как борьба добра и зла. Бог олицетворяет доброе начало, он «ведь не желает зла людям, но добра»⁶. Но в мире действует и дьявол, олицетворяющий злое начало. Он причина междоусобиц и раздоров князей, «на междоусобную же войну соблазняет людей дьявол».

⁵ «Повесть Временных Лет», ч. I, стр. 357.

⁶ Там же, стр. 312.

Согласно теологическим представлениям Нестора, люди, наделенные свободой воли, обладают свободой выбора между добром и злом, поэтому часто отступают от заповедей, законов бога; тогда бог посылает на них испытание — нашествия ино-племенников, голод, засуху, смерть, чтобы люди осознали свои ошибки и обратились снова к богу.

Эти общие религиозные представления о добре и зле раскрываются автором «Повести» на примерах конкретных исторических событий и наполняются земным, жизненным содержанием. Добро, в понимании Нестора, все, что несет благо родной земле, способствует ее благополучию и процветанию, зло — все, что наносит ей ущерб и разорение. Такое понимание добра и зла свидетельствует не только о широте взглядов летописца, его патриотических устремлениях, но и о глубоком понимании историко-социальных тенденций Киевской Руси. В соответствии с такой трактовкой добра и зла он считает самым страшным злом забвение и попрание интересов родной земли. Поэтому он осуждает князей Олега и Бориса, которые в междоусобной борьбе привели на Русь половцев и тем самым нанесли ей большой урон. Нестор повествует о них с явным порицанием как о носителях зла: «Привели Олег и Борис поганых на Русскую землю и пошли против Всеволода вместе с половцами», «а земле Русской они великое зло причинили, пролив кровь христианскую, за которую взыщет бог с них, и ответ дадут они за погубленные души христианские»⁷.

Усобицы в изображении летописца — страшное зло, измышленное дьяволом, когда отец выступает против сына, сын — против отца, брат — против брата. Они приводят не только к ослаблению Руси, но и порождают преступления. В «Повести» подробно рассказывается о Святополке Окаянном, который после смерти отца сел в Киеве и, чтобы сохранить власть за собой, убил ни в чем не повинных своих братьев Бориса и Глеба, канонизированных впоследствии церковью. Борис и Глеб в изображении летописца — носители идеальной христианской, а вместе с тем и феодальной морали — они чуть ли не с готовностью приняли смерть, но не выступили против старшего в роде.

За такое преступление нет прощения Святополку Окаянному, в невыразимом страхе он вынужден был бежать в Польшу, где и умер. По словам летописца, «и по смерти он связанный, терпит муки», а от его могилы «исходит смрад великий». «Это бог явил в поучение князьям русским», если они «совершат такое злое убийство», то также будут наказаны богом.

⁷ «Повесть Временных Лет», ч. I, стр. 333.

В сфере личной нравственности зло проявляется, по Нестору, в нарушении клятвы, «целования креста», вероломном предательстве, убийстве. Как о гнусном предательстве рассказывает он о поведении князей Давида Игоревича Владимир-Волынского и Святополка Изяславича, которые после съезда князей в 1097 г., на котором договорились о прекращении усобиц, пригласили к себе на именины Василька Тербовольского и ослепили его. Словами Владимира Мономаха «Такого зла не было в Русской земле ни при дедах наших, ни при отцах наших» Нестор выражает нравственное осуждение вероломных князей и на этом примере раскрывает, как частное зло перерастает в зло общее, ведущее к усобицам и ослаблению русской земли. Устами Владимира Мономаха он осуждает это «зло» прежде всего потому, что оно влечет за собой зло для всей Родины: «Приходите в Городец, чтобы поправить зло, случившееся в Русской земле и среди нас, братьев, — нож всажен в нас. И если этого не поправим, то большее зло явится среди нас, и начнет брат брата закалывать, и погибнет земля Русская, и враги наши половцы, придя, завладеют землей Русской»⁸.

Тема добра и зла, пронизывающая всю летопись, раскрывается, таким образом, как жизненные, реальные отношения, имеющие и реальные земные причины. Как уже отмечалось, добро отождествляется с патриотизмом, с борьбой за процветание русской земли. Носителями добра в повести выступают Ярослав Мудрый, Владимир Мономах и другие князья, которые могли сохранить единство русской земли, дать отпор набегам других народов и тем самым способствовали успехам мирной жизни. Летописец высоко ценит этих князей и за то, что они насаждали «добро» — способствовали развитию русской культуры, внедряли «книжное учение», по их инициативе монастыри переводили книги, составляли летописи и т. п. А книги — это пища для ума, они приносят «великую пользу для души», «наставляют и научают», т. е. их ценность не только познавательная, но и нравственная.

В соответствии с таким пониманием добра и зла в летописи трактуется вопрос о нравственных ценностях, положительных моральных качествах. Одна из самых высоких добродетелей — защита родной земли, готовность пожертвовать своей жизнью для ее блага, защиты. «Либо найду себе славу, либо голову сложу за Русскую землю» — это нравственное правило, своего рода рефрен, повторяющийся во всех речах князей XI—XIII вв. Отсюда вытекали представления о «чести» и «сороме»; честь

⁸ «Повесть Временных Лет», ч. I, стр. 376.

состояла в том, чтобы быть готовым бороться за свою честь, честь Руси, оружием смыть с себя и со своей земли «сором», в борьбе за честь не щадить своей жизни. Князь первым бросается в битву, «ломает копье». Речи князей проникнуты презрением к смерти, ибо, в их представлении, честь выше жизни.

Таким образом, в «Повести Временных Лет» впервые в русской письменности была развита историко-этическая концепция, трактующая нравственные проблемы в неразрывной связи с запросами общественной жизни и выдвинувшая ряд моральных тем (о добре и зле, нравственных ценностях, долге и т. д.), которые проходят через всю дальнейшую средневековую историю русской литературы.

«Повесть Временных Лет» оказала огромное влияние не только на древнерусскую письменность, но и на последующее развитие историко-социологических и этико-философских идей. Влияние это не ослабевало вплоть до XVIII в. Тема патриотизма, долга русских людей защищать единство родной земли и бороться за ее независимость, прославления ратного мужества была воспринята русской литературой и развита дальше. В условиях монголо-татарского нашествия, затем несколькими веками позже «смутного» времени XVII в. она получила особую актуальность и в своем развитии опиралась на традиции, заложенные еще «Повестью Временных Лет». В то же время следует отметить, что тема добра и зла в русской этической мысли последующих веков получала все более религиозно-догматическое истолкование.

Историко-этическая концепция «Повести Временных Лет» нашла поэтическое воплощение в гениальном творении древнерусской литературы «Слове о полку Игореве» (1087 г.). Содержание «Слова» составляет рассказ о неудачном походе Новгород-Северского князя Игоря Святославича против половцев, о его поражении в битве, пленении и затем о побеге из плена. Это событие вдохновило неизвестного художника на создание настоящего поэтического шедевра, в котором воплощены передовые социальные и этические идеи и идеалы своей эпохи. Поход Игоря освещен сквозь призму патриотизма, любви к родной земле и сопровождается размышлениями о ее судьбах, о нравственном долге человека.

Идея патриотизма нашла поэтическое выражение и в описании русской земли, которая, по образному выражению автора, раскинулась от предгорий Карпат, где Ярослав Галицкий «подпер горы венгерские своими железными полками», до Севера, где князь Всеволод может «Волгу веслами расплескать, а Дон шлемами вычерпать», и в картинах природы, которая как бы пере-

живает вместе с русскими их победы и поражения. «Слово» пронизано мыслью о необходимости единения Руси как основы ее существования, что в тех условиях имело особенно актуальное и прогрессивное общественное значение. Как указывает Маркс, «суть поэмы — призыв русских князей к единению как раз перед нашествием собственно монгольских полчищ»⁹.

Патриотизм, единство Руси — это не только социальные, но и моральные категории для автора «Слова». Феодальные усобицы изображаются им в качестве антипода мира, процветания, причины несчастья и горя для русской земли и каждого человека. Он критикует и морально осуждает князей, которые, забыв об интересах своей родины, начали феодальные распри и тем самым причинили ей «зло», открыли границы ее врагам: «Борьба князей против поганых прекратилась, ибо сказал брат брату: «Это мое и то мое же». И стали князья про малое «это великое» говорить, и сами на себя крамолу ковать. А поганые со всех стран приходили с победами на землю Русскую»¹⁰.

С осуждением вспоминает творец «Слова» о былых феодальных распрах. Так, он порицает Олега Святославича, названного им Гориславичем, за то, что он «мечом крамолу ковал и стрелы по земле сеял». Противопоставление мирной жизни, единства Руси усобицам имеет и другой аспект: осуждая бессмысленные разрушения и жертвы, которые несут усобицы, автор «Слова» воспевает мирный, созидательный труд, жизнь как высшие нравственные ценности. В усобицах бессмысленно «сокращались жизни людские». Вместо мирного, созидательного труда, который, по мысли автора «Слова», должен охранять княжеский меч, — братоубийственные войны, несущие разрушения и запустение пашни: «Тогда по Русской земле редко пахари покрикивали, но часто вороны граяли, трупы между собой деля»¹¹.

То же противопоставление жизни и смерти, мирного, созидательного труда и бессмысленных кровавых усобиц и моральное осуждение последних содержится при описании междоусобных войн Всеслава: «На Нemiге снопы стелют из голов, молотят цепями булатными, на току жизнь кладут, веют душу от тела. У Нemiги кровавые берега не добром были посеяны, посеяны костями русских сынов»¹².

В таком противопоставлении — моральная направленность «Слова», заключающаяся в признании в качестве высшей ценности дара жизни, мирного, созидательного труда, в порицании

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 29, стр. 16.

¹⁰ «Слово о полку Игореве». М.—Л., 1950, стр. 61.

¹¹ Там же, стр. 60.

¹² Там же, стр. 69.

братоубийственных войн. Эти войны принесли русскому народу горе и печаль, для изображения которых автор «Слова» использует метафорическое сравнение с посевом: «Черная земля под копытами костями была засеяна, а кровью полита: горем взошли они по Русской земле»¹³. Поражение Игоря также принесло горе: «Тоска разлилась по русской земле», переживает природа, «никнет трава от жалости, а дерево с тоской к земле преклонилось», плачут матери по убитым сыновьям — на берегу Днепра плачет мать «по юноше князе Ростиславе».

В этическом плане в «Слове» выдвигается проблема долга, которая трактуется прежде всего в общественно-патриотическом смысле, защита родной земли понимается как высший нравственный долг. Отсюда и порицание князей, забывших его в междоусобицах. Князь Игорь перед походом говорит своей дружине: «С вами, русичи, хочу либо голову свою сложить, либо шлемом испить из Дону» (т. е. победить). Но храбрый Игорь осуждается за то, что он свои действия не согласовал с другими князьями, что в этом походе он искал больше личной славы, чем думал об интересах родины. Как сказано в «Слове», «ум склонился князя перед желанием», в результате — перебита в бою его дружина, сам он попал в плен, а половцы, побежденные ранее Святославом, снова активизировались («уже коварство пробудили раздором»). Этот поход Игоря принес лишь страдания русским и лишил их прежних завоеваний и славы: «уже спустился позор на славу; уже ударило насилие на свободу».

Представления эпохи раннего феодализма о нравственных добродетелях, идеале раскрываются в основном при изображении князей. В «Слове» проходит целая плеяда князей и все они наделены определенными нравственными качествами. Беззаветная храбрость, готовность пожертвовать жизнью для победы трактуются как наивысшие моральные доблести. Слова Игоря: «Лучше ведь убитым быть, чем плененным быть» — это девиз и других князей. «Храбрые сердца» Игоря и его брата «Ярого Тура» Всеволода «из крепкого булата выкованы и в смелости закалены». Такой же отвагой обладают и другие князья — «великий князь Всеволод», «буйный Рюрик и Давид», «буйный Роман и Мстислав», которым автор говорит: «Храбрая мысль влечет ваш ум на подвиг».

В «Слове о полку Игореве» впервые в русской литературе воспеты нравственные достоинства народа, простых воинов, отвага «храбрых русских», «русичей», смелость «храброй дружины» Игоря и Всеволода. Его куряне «скачут как серые волки

¹³ «Слово о полку Игореве», стр. 60.

в поле, ища себе чести, а князю славы». У князей Романа и Мстислава дружина — «железные молодцы под шлемами латинскими. От них дрогнула земля и многие страны, а половцы «головы свои подклонили под те мечи булатные». Именно эти «храбрые дружины» во главе с князьями «своими острыми стрелами» загородили «полю ворота». Высокая оценка нравственных достоинств воинов, их смелости и храбрости в бою, их «честь» свидетельствует об определенном демократизме создателя «Слова», новом подходе к изображаемым событиям, в которых действуют не только князья, но и простые воины.

Следует отметить своеобразный, светский подход автора к пониманию нравственных качеств и достоинств. Добродетели героев «Слова» не имеют ничего общего с христианской религиозной моралью — они жизненно реальны и обусловлены историческими условиями, когда основной нравственный долг заключался в защите русской земли.

Создатель «Слова о полку Игореве» постоянно оперирует такими понятиями, как «честь», «слава», «хвала», «хула», «обида» и т. п., и вкладывает в них определенное нравственное содержание. Это своего рода этические категории, характерные для эпохи раннего феодализма, но пересмысленные и получившие в своем поэтическом воплощении новое содержание. Автор «Слова» наполняет их патриотическим содержанием, поэтому в них был преодолен узко феодальный смысл, когда указанные моральные понятия связывались с личностью феодала. Именно потому осуждается Игорь, что он выступил против половцев в поисках личной славы. Это не принесло ему «честь»: «Рано начали вы (т. е. Игорь и Всеволод. — М. П.) Половецкой земле досаждать мечами, а себе славы искать. Но одолели вы без чести, без чести, ведь, кровь поганую пролили»¹⁴.

«Слава», в понимании автора «Слова», — более широкое понятие, чем слава отдельного лица (князя), это скорее общественное мнение, «молва» о князьях, их предках, т. е. родах, дружинах, городах. Все князья, а иногда и города («славою» Ярослава живет Новгород) выступают в ореоле определенной славы, которую они могут приумножить или потерять. Так, обращаясь к ярославичам, автор «Слова» говорит: «Лишились вы славы дедов», потому что «своими крамолами начали наводить поганых на землю Русскую». Здесь отчетливо выступает широкое значение понятия славы и его обусловленность интересами родной земли.

¹⁴ «Слово о полку Игореве», стр. 64.

«Слава» выступает как признание другими народами заслуг Киевского князя, русского государства: «Тут-то немцы и венедианцы, тут-то греки и чехи поют славу Святославу», как общая радость русских по случаю бегства Игоря из плена и возвращения его в Киев — «девицы поют на Дунае» славу Игорю. Такой же расширительный смысл вкладывается и в понятия «честь», «хула», «обида» и т. д. Например, «обида» — это нарушение феодальных прав не только отдельного лица, но и страны в целом. В «Слове» «обида» поэтически изображена в образе девы, которая «всплескала лебедиными крыльями» и «прогнала времена обилия», посеяв усобицы. Киевский князь призывает других князей встать в стрмена «за обиду сего времени, за землю Русскую». Употребление этих по существу этических понятий в их расширительном и патриотическом значении, преодоление феодально ограниченного смысла свидетельствует не только о высоком теоретическом уровне этической концепции, но и о прогрессивных общественно-политических позициях автора «Слова о полку Игореве».

Социально-этическая концепция «Слова о полку Игореве» нашла свое продолжение в русской литературе последующих веков. Под непосредственным влиянием «Слова» написана повесть «Задонщина», главная тема которой — победа русских в Куликовской битве монголо-татарских орд. В данном контексте нас интересует идейно-этическая близость этих произведений, нашедшая выражение в воспевании патриотизма, защиты родины как первейшего долга, мужества русских воинов.

В древнерусский период развивается и другое направление этической мысли — религиозно-аскетическое, которое с наибольшей полнотой проявилось в Киево-Печерском патерике (XI—XII вв.). Реальная жизнь со всеми ее радостями порицалась как дьявольское наваждение, ей противопоставлялись «подвиги» монахов, заключавшиеся в посте, в молитвах, различного рода самоистязаниях (жизнь замурованными в пещерах) и т. п. Идея «греховности» жизни, необходимости «искупления» грехов и «наказания» божьего — все это нашло продолжение в религиозно-поучительной, «житийной» литературе русского средневековья.

Наиболее выдающимся памятником XIII в., содержащим этические идеи, является «Моление» Даниила Заточника, в котором отражены моменты социального подхода к моральным вопросам. Даниил Заточник, обращаясь к князю, утверждает, что значение того или иного высказывания зависит от социального положения человека, его богатства: «Чья риза светла, того и речь честна, а чья риза худа, того и речь неприятна... Богат

возглаголет, то вси умолчат, и слово его возвысится до облак; убог муж рече мудро слово, но не послушают его, и вси на него кликнути; богат муж рече и безумно слово — вси его послушают и мудра его творят»¹⁵. Он советует князю жить в дружбе с умными людьми («думцами»), при помощи советов которых можно достичь «высокого стола», при плохих же советниках можно всего лишиться. В «Молении» Даниила Заточника отразились воззрения образованных, зависимых от князя людей.

Дальнейшее развитие этических идей и представлений связано с литературой Владимиро-Суздальской, а затем Московской земли, куда переместился экономический и политический центр Руси. Монголо-татарское нашествие на Русь, которое, по словам Маркса, «иссушало душу народа», отрицательно сказалось на развитии русской культуры в целом, но не могло его остановить. В этот период был создан ряд произведений — «Повесть о взятии Владимира», «Повесть о нашествии Батыя», «Слово о гибели Русской земли», «Задонщина» и др., отразившие борьбу русских против монголо-татарского ига. В этическом плане эти повести представляют известный интерес, потому что изображали мужественную и самоотверженную борьбу русского народа за освобождение родной земли и в этой борьбе видели основной долг человека. Следует, однако, отметить, что для данного периода характерна религиозная трактовка морали и назначения человека, господство религиозной морали, имевшей в силу исторических обстоятельств особенно догматический характер.

Значительный шаг вперед в развитии этических идей был сделан во второй половине XV—XVI в. Это нашло наиболее яркое выражение в сочинениях Нила Сорского, И. С. Пересветова, «Домострое» Сильвестра.

Нил Сорский — крупный церковно-политический деятель, глава «нестяжателей», в своих сочинениях — «Предании», «Уставе» — большое внимание уделяет религиозно-нравственной проблематике. Выступив против «стяжательства», т. е. права монастырей владеть населенными землями, он считал, что монахи должны жить своим собственным трудом, питаться «от праведных трудов своего рукоделия и работы». «Стяжание» же, т. е. жизнь за счет чужого труда, осуждается им, оно, по его словам, «несть нам (т. е. монахам) на пользу».

Заслуга Нила Сорского в развитии русской этической мысли состоит в том, что он первый поставил и обосновал с позиций

¹⁵ М. Н. Сперанский. Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. М., 1904, стр. 308—309.

религиозного индивидуализма проблему нравственного самосовершенствования. Главное внимание, по его учению, нужно обратить на духовную жизнь, нравственное самосовершенствование человека, а не на внешнюю, обрядовую сторону. Конечно, это нравственное совершенствование мыслилось в рамках религиозной морали, но сама постановка вопроса и его обоснование были для своего времени оригинальными и глубокими. Из учения о самосовершенствовании вытекала идея борьбы со «страстными помыслами», идея «умного», «сердечного делания», «умной молитвы». Это требование, по существу, означало признание активности человека в процессе его нравственного развития. Нил Сорский считал, что поступкам и действиям человека должно предшествовать разумное размышление, без которого и добро превращается в зло, потому что оно совершается не вовремя и без веры¹⁶.

В тесной связи с проблемами нравственного самосовершенствования Нил Сорский развивает учение о страстях, прослеживает их генезис, развитие, дает их классификацию и способы борьбы с ними. В развитии страсти он выделяет несколько периодов. Первый из них «прилог» — простое внешнее впечатление, мысль, возникающая под воздействием окружающей обстановки. Впечатления возникают независимо от воли человека, поэтому нравственная оценка к ним не приложима. Следующая ступень — «сочетание», когда к простому впечатлению присоединяются чувства и воля; за ней следует «сложение», которое предполагает «преклонение души к явившемуся помыслу или образу», что порождает «греховное» желание следовать «вражеской» мысли. На этой стадии зарождается страстное увлечение, которое, если не будет пресечено, переходит в «пленение». «Пленение» полностью поглощает человека, его волю и означает отказ от внутренней борьбы и сопротивления. В конце концов человек теряет всякое самообладание, и «яко бурею и волнами носим», «не может в тихое и мирное устроение прийти». И, наконец, последняя ступень — страсть в собственном смысле слова. Ее отличительный признак — длительность, она постоянно и неотступно преследует человека, поглощая все его помыслы и желания. Человек, пребывая в состоянии постоянного «мечтания», превращается в раба своей страсти. Страсть полностью овладевает душой человека, превращается в «нрав», «обычай». т. е. становится доминирующей чертой его нравственного облика, характера.

¹⁶ «Нила Сорского предание и устав». СПб., 1912, стр. 85. «Без мудрования и доброе на злобу бывает ради безвременства и безверия».

Нил Сорский выделял восемь основных видов страстей: гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость, чревоугодие, «сребролюбие», любовная страсть — и дал основательный разбор и описание каждого из них. Все страсти, за исключением «сребролюбия», коренятся в природе, «естестве» человека, только «сребролюбие» — «отвне естества», поэтому его легче преодолеть на начальной стадии, хотя в противном случае оно может стать «злейшею из всех страстей».

С точки зрения религиозной морали, Нил Сорский рассматривал человеческие страсти как явление отрицательное, с которым человек должен бороться. Для преодоления страсти он считает необходимым «отсечение» прилога, т. е. уничтожение страсти в зародыше. Если же страсть все же поглотила человека, то нужно обратиться с «умной» молитвой к богу, во время которой человек мистически соединяется с богом.

Учение Нила Сорского было значительным явлением в развитии этических идей русского средневековья. Оно содержало принципиально новый подход к решению ряда проблем, как о нравственном совершенствовании, страстях, привлекало внимание к внутреннему миру человека. Это учение оказало большое влияние на современников (Артемия Троицкого, Вассиана Патрикеева и др.) и на последующее развитие этических представлений.

В творчестве Ивана Семеновича Пересветова, выдающегося мыслителя XVI в., нашла отражение гуманистическая тенденция в понимании нравственного мира человека, имевшая некоторое проявление и в еретическом движении XV—XVI вв. Пересветова отличает новый подход к человеку, новое объяснение его назначения. Он отрицает принцип сословного деления и противопоставляет ему тезис о «самовласти» человека, придав ему смысл данного от природы равенства людей: «Бог сотворил человека самовластна и самому о себе повелел быть владыкой, а не рабом».

В центре социологической концепции, которую он развивал в своих произведениях — «Повести об основании и взятии Царьграда», «Сказание о Магмете-Салтане», «Большой челобитной», — находится учение о «правде» как справедливой форме правления, т. е. монархии во главе с мудрым и сильным правителем. Причем «правду» он ставит выше веры, что в тех условиях было большой смелостью. Устами одного из своих героев Пересветов утверждает: «Бог не веру любит, — правду»¹⁷. Эта концепция имеет и этический аспект, потому что реализация «правды» на

¹⁷ И. С. Пересветов. Сочинения. М.—Л., 1956, стр. 181.

земле способствует развитию положительных моральных качеств, наоборот, рабство — источник всяческого зла: «которая земля порабошена, в той земле все *зло сотворяется*». Рабство порождает трусость, безразличие к чести и т. п. «В котором царстве люди порабошены, и в том царстве люди не храбры и к бою против недруга не смелы: порабоженный бо человек срама не боится, а чести себе не добывает».

В противовес сословно-аристократическому принципу «породы», знатности происхождения Пересветов обосновывает мысль о необходимости ценить человека по его собственным заслугам, дарованию, способности к тому или иному делу. Магмет-Салтан, выражающий точку зрения автора, говорит своему войску: «Братия, все есмь дети Адамовы; кто у меня верно служит и стоит люто против недруга, и тот у меня *лучшей* будет»¹⁸.

В утверждении правды как высшего социально-этического принципа, в признании равенства людей от природы, в восхвалении мудрости как высшей добродетели человека проявилась гуманистическая и вольнодумная тенденция в подходе к этическим проблемам, свойственная всему творчеству Пересветова.

Система этических взглядов, сложившаяся в русской средневековой жизни (преимущественно в городской), изложена в «Домострое», написанном Сильвестром, настоятелем одного из московских соборов. Видный деятель освободительного движения XIX в. Н. В. Шелгунов дал интересное и в общем верное определение «Домостроя», как «кодекса всей накопившейся в народе нравственной и практической мудрости, продиктованной всеми предыдущими, установившимися общественными и религиозными порядками»¹⁹.

Излагая нравственные нормы, устои, автор «Домостроя» больше всего ценит жизнь по законам «благочестия», т. е. безукоризненного выполнения заповедей религиозной морали, «послушания» жены, детей, челяди хозяину. Нравственный долг хозяина дома — наставлять и поучать как членов семьи, так и слуг; держать их «во всяком наказании и страхе божьем», в случае необходимости нужно похлестать жену плеткой, ради поучения сокрушать ребра непослушному сыну и т. п. Воспитанный в правилах «смиреномудрия», послушания и покорности, человек становился «добрым» и послушным подданным государя, оставаясь в семье полновластным государем. Таким образом, моральные устои семьи переносились и в общественную жизнь. Нравственным принципом провозглашалась бережли-

¹⁸ И. С. Пересветов. Сочинения, стр. 159.

¹⁹ Н. В. Шелгунов. Очерки русской жизни. СПб., 1895, стр. 497.

вость, даже скопидомство, жизнь по средствам, «сметя свой живот».

Идеал автора «Домостроя» — в прошлом, недаром он сокрушается, что «старина поисшталася». Моральные устои «Домостроя» долгое время господствовали в русской патриархальной среде (купечестве, крестьянстве), во второй половине XIX в. они были изображены в драмах А. Н. Островского и неоднократно подвергались критике со стороны революционно-демократических публицистов — Н. А. Добролюбова, Н. В. Шелгунова и др.

В XVII в. усиливается процесс освобождения этических идей и представлений от религии, рост гуманистических и вольнолюбивых тенденций, получивших уже свое развитие в еретическом движении, в творчестве Пересветова. Хотя религия полностью сохраняет свое господство в области морали, но нравственные представления насыщаются все большим реалистическим содержанием. Это было обусловлено общими историческими и социально-политическими причинами: зарождением и ростом в России буржуазных связей и отношений, формированием русской национальности. В. И. Ленин характеризует XVII в. как начало «нового периода русской истории»²⁰. На этой основе происходит «обмирщение» русской культуры в целом, которая все в большей степени освобождалась от подчинения церковной идеологии. «Обмирщение» культуры проявлялось в росте свободного мышления, антифеодальных и антицерковных настроений, в усиленном интересе к внутреннему миру человека, который расценивался не только с позиции феодально-сословного и религиозного мировоззрения, но и по своей собственно-внутренней ценности. Процесс «обмирщения» затронул и философию, включая этику.

В развитии этических идей XVII в. ясно различимы три направления: в исторических сочинениях, посвященных событиям так называемого смутного времени, в которых огромное внимание уделялось проблеме нравственного долга перед родиной, моральной ответственности за ее судьбу. Другое направление связано с расколом церкви и широким по размаху старообрядческим движением, антифеодальным и антиправительственным по своей социальной направленности. В центре внимания идеолога этого движения и крупнейшего писателя своего времени Аввакума находились вопросы нравственности, на понимании которых лежала печать религиозно-эсхатологического истолкования эпохи. Третье направление связано с тенденциями русской «просветительской» философии XVII в. и нашло выраже-

²⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 153.

ние в трудах С. Полоцкого, С. Медведева, Ю. Крижанича. Мы остановимся на первом и третьем из этих направлений.

Из исторических сочинений, насыщенных этическим содержанием, следует назвать «Сказание» Авраамия Палицына (окончательная редакция 1620 г.), «Временник» Ивана Тимофеева (1616—1617 гг.), «Повесть книги сея от прежних лет» (1626 г.), условно приписываемую князю И. М. Катыреву-Ростовскому, сочинения князя И. А. Хворостинина.

Авторов этих трудов объединяет повышенный интерес к социально-моральным проблемам, которые они рассматривают в неразрывной связи с общественно-политическими событиями так называемого смутного времени. Они выдвинули такие вопросы, как о моральной ответственности за судьбы родины, о долге, о необходимости бороться против «зла» и т. п., постановка которых была обусловлена самой эпохой.

Хотя господствовавшая идея провиденциализма лежит в основе изображаемых событий, а именно, кризис старой династии, крестьянские восстания, появление самозванцев, нашествие иностранных захватчиков рассматриваются как наказание свыше за «грехи» общества, но сами «грехи» трактуются реалистически как порождения действительной жизни. Одну из главных причин трагических событий эпохи они видят в забвении господствующими слоями общества нравственных устоев, гражданского долга, в своекорыстном расчете. В связи с этим они ставят и горячо обсуждают вопрос о моральной ответственности людей за судьбы родины. А. Палицын, И. Тимофеев и др. резко критикуют поведение правящих кругов, которые из-за личных расчетов и страха «сломались» перед фактом убийства царевича Дмитрия, что, по их мнению, повлекло за собой ряд других событий, чуть не приведших к гибели государства. Они клеймят «безумное молчание» (А. Палицын), «бессловесное молчание» (И. Тимофеев) власть имущих, видя в нем проявление равнодушия к судьбам родины, раболепства перед верховной властью. В забвении гражданского долга и заключается, по их мнению, основной «грех» общества. Считая необходимым «покаяться», «очиститься от грехов», они призывали не к религиозному покаянию, а к осознанию своих ошибок в общественном поведении, к преодолению узколичных интересов, к подчинению последних насущным интересам родины.

Идея долга перед обществом, моральной ответственности за судьбы родины является лейтмотивом сочинений Палицына, Тимофеева, Катырева-Ростовского, причем она распространяется на все сословия, включая и верховную власть. И. Тимофеев осуждает царей старой династии, прежде всего Ивана Грозного,

за то, что они нарушали свой долг по отношению к подчиненным, «превращали» (т. е. извращали) законы и обычаи своей страны, что пренебрегали моральными принципами в своей деятельности. С осуждением он пишет, что Иван Грозный царствовал в «предельной ярости», играл «божьими людьми», подвергал их гонениям и казням.

Такое нарушение долга и моральных устоев правящими кругами явилось причиной общественных разногласий и непримиримой вражды, в результате которой возник «земли всей велик раскол». И. Тимофеев осуждает не только царей старой династии, но и общество в целом, которое допустило беззакония, не хотело противоборствовать им. «Согрешили все от головы и до ног, от великих и до малых, от святых и царя, от иноков и святых»²¹.

И. Тимофеев стремится обосновать идею необходимости и законности отпора злодеяниям правительства со стороны общества. Он резко критикует тех, которые свое попустительство злодеяниям объясняли «неведением», т. е. незнанием. На самом же деле «смолчали» потому, что не хотели лишаться выгод своего положения и в результате допустили разорение русской земли. Тимофеев делает вывод, что виноваты и «державший и попускающий ему».

В исторических трудах проводится и другая идея — о нравственной силе народа, благодаря которой были преодолены все трудности смутного времени. Особенно рельефно эта мысль выражена в «Сказании» Авраамия Палицына, в котором рассказывается история героической обороны Троице-Сергиева монастыря от поляков. Хотя Палицын постоянно ссылается на промысел божий, на помощь бога и святых, но его providentialistские установки отступают на второй план при реалистическом описании событий. Независимо от субъективных установок автора в «Сказании» нашла четкое воплощение идея о том, что самоотверженное и героическое сопротивление осажденных, их готовность преодолеть любые трудности — и голод, и холод, и угрозу постоянной смерти — были залогом победы над интервентами. Авраамий Палицын не только прославляет высокие моральные качества простых русских людей, которые в невероятных трудных условиях выдержали осаду поляков, но и делает вывод, что монастырь был спасен не «множайшими, но малейшими» людьми, т. е. о решающей роли народных низов в исторических событиях того времени.

²¹ «Временник Ивана Тимофеева». М.—Л., 1951, стр. 263.

А. Палицын глубоко убежден в том, что человеческая жизнь только тогда имеет ценность, когда ей сопутствуют истина, честь и свобода, понимаемые в общественном смысле. Поэтому он и восхваляет мужество и самоотверженность осажденных, которые предпочитали умереть, но не сдаться интервентам. Он приводит слова осажденных из «отписки к полякам и ко всем изменникам»: «Кая бо польза человека возлюбити тму паче света и преложити лжу на истину и честь на бесчестье, и свободу на горькую работу»²².

Авторы исторических сочинений осуждают кровопролитные войны, междоусобицы (включая сюда и антифеодальное движение крестьянства). Особенно это характерно для «Повести книги сея» И. М. Катырева-Ростовского, в которой войне как жестокому, бессмысленному, братоубийственному делу противопоставлены картины мирного («сладкого») труда. Автор поэтически воспекает красоту весенней природы и на ее фоне красоту мирного, созидательного труда, человеколюбия как высшие моральные ценности.

Таким образом, мы видим, как попытка историков разобраться в реальных исторических событиях привела их к постановке некоторых проблем нравственности, к осмыслению их хотя и в идеалистическом духе, но со значительным отходом от господствовавших тогда религиозно-провиденциалистских установок. Следует также отметить, что в центре их внимания были вопросы не личной, а общественной нравственности, отсюда их внимание к таким проблемам, как общественный долг, ответственность за судьбы родины, патриотизм.

Во второй половине XVII в. наметился новый, философский подход к проблемам нравственности. Этические теории стали разрабатываться в качестве составной части философии. Это направление в развитии этики связано с просветительскими тенденциями общественно-политической и философской мысли в России того времени и нашло выражение в творчестве Симеона Полоцкого (1629—1680 гг.), Сильвестра (Семена) Медведева (начало 40-х годов — 1691 г.), Юрия Крижанича (1617—1683 гг.).

С. Полоцкий, хотя и не выходил за рамки религиозного мировоззрения, был горячим поборником просвещения, распространения в русском обществе западноевропейских научных знаний. Это сказалось и в трактовке им проблем этики, которую он относил к философии. Философию он подразделял на «разумительную» (умозрительную), или логику, «естественную», или

²² «Сказание Авраамия Палицына». М.—Л., 1955, стр. 137.

физику, и «нравственную», т. е. этику. В этой системе он отводил первостепенную роль этике, ибо одну из основных задач философии он видел в том, чтобы воздействовать на нравственную жизнь общества, учить «праведной» жизни и «правым делам». «Философия, — считал он, — учит благо (хорошо) жить»²³. Он сравнивал благотворное воздействие философии на нравственную жизнь с лечением болезней медициной — та и другая исцеляют человека от недугов. «Яко врачество болезнь исцеляет, философия нрав зол души исправляет»²⁴.

Считая основной функцией нравственной философии воздействие на моральные устои как отдельного человека, так и общества в целом, С. Полоцкий подчеркивал ее практический характер, ее задача — «нравы благо устроить», учить, как «в пользу в мире жити». Произведения Полоцкого насыщены различного рода моральными сентенциями, цель которых не только в том, чтобы утвердить определенные моральные нормы, но и доказать необходимость изучения нравственной философии.

Каким же образом философия проявляет эту свою основную, т. е. нравоучительную, функцию? В соответствии со своими общими просветительскими, вместе с тем идеалистическими установками С. Полоцкий считал, что только посредством просвещения, распространения философских и научных знаний можно улучшить жизнь людей, облагородить их нравы, преодолеть невежество, которое является основной причиной различных пороков в обществе. Из-за невежества и темноты «умножились в людях злоба, лукавство, волхование, разбой, грабежи». В чем же причина невежества? Полоцкий видит ее как в субъективных условиях — в пренебрежении знанием некоторыми людьми, когда они могут, но не хотят учиться, в известной косности человеческой природы, препятствующей преодолеть трудности учения, так и во внешних причинах, а именно в отсутствии условий для учения. «Третье, егда хошем вежество (знание. — М. П.) стяжати, но не имамы, како или где прияти»²⁵.

Известно, что Симеон Полоцкий не только понимал, что для приобретения знаний нужны соответствующие условия, но подготовил почву для создания первого в Москве высшего учебного заведения — Славяно-греко-латинской академии, разработал для нее устав, называемый «Привилегией». В этом уставе говорилось, что в академии предполагается изучение «свободных

²³ С. Полоцкий. Избранные сочинения. М.— Л., 1953, стр. 70.

²⁴ Там же, стр. 71.

²⁵ «Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии». Избранные произведения XVI — нач. XIX в.». Минск, 1962, стр. 266.

наук», в том числе диалектики и «философии разумительной, естественной и нравной»²⁶.

Исходя из того, что просвещение благотворно действует на нравственную жизнь общества в целом и отражается на нравственном уровне каждого человека, С. Полоцкий иллюзорно полагал, что оно приведет к смягчению противоречий в обществе между богатыми и бедными. По его мнению, если богатый «просветится», то «обрящет врачества недугам своим: гордости смирение, сребролюбю благорасточение, скупости подаяние», а «худородный и нищий обрящет своим недугам целебная: роптанию терпение, татбе трудолюбие»²⁷. Мы видим, что Полоцкий берет положительные нравственные качества в их антитезе с отрицательными, но по существу такое противопоставление «добродетелей» и «пороков» не выводит его за религиозные рамки их трактовки.

В понимании процесса формирования нравственных понятий С. Полоцкий склоняется к этическому сенсуализму, рассматривая человека как существо чувствующее и мыслящее, постоянно испытывающее воздействие внешнего мира. Он сравнивает человека, обладающего пятью органами чувств, с городом, окруженным стенами и имеющим пять ворот, ведущих во внешний мир. Он использует столь распространенное в XVII в. сравнение души ребенка с *tabula rasa* — чистой доской, на которой жизнь откладывает свои письмена, в результате формируются не только знания о внешнем мире, но и нравственные понятия. «Философ умы отрок юных уподобляет скрижали (доске. — М. П.) ненаписанной; на ней же учитель что-либо хочет написать может: точие во умах юношеских, что-либо хоещи вообразится, или добро или зло»²⁸. Конечно, Полоцкий не раскрыл (да на том уровне знаний он и не мог этого сделать) процесс превращения «письмен», т. е. ощущений, в понятия, хотя он неоднократно отмечал, что человек не только чувствующее, но и мыслящее существо. Интересно отметить, что Полоцкий акцентирует внимание на том, что человек стремится познать не только внешний мир, но и самого себя, свой внутренний мир, а значит и дать оценку моральным ценностям и сделать из этого соответствующие поучительные выводы. Эту способность самопознания он расценивает как наивысшее искусство, свойственное только человеку. «Художество художеств есть себя познати и научению быти».

²⁶ «Древняя Российская Вивлиофика», ч. VI. М., 1788, стр. 390.

²⁷ С. Полоцкий. Избранные сочинения, стр. 207.

²⁸ «Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии», стр. 262.

По представлению Полоцкого, человек в своей нравственной практике не замыкается только в рамках личного опыта. Поскольку он по своей природе существо «содружное», т. е. общественное, способное к «друголюбию», то на его духовную жизнь оказывает влияние «море житейское», т. е. условия жизни. Но этот тезис у Полоцкого не нашел своего раскрытия.

Просветительские тенденции творчества С. Полоцкого проявились в утверждении внесловной ценности человека, в оценке его по дарованию, знаниям, способности принести пользу обществу. «Аще и в худе доме кто родится... — утверждает Полоцкий, — может бо чести набыти и славы»²⁹, если учится мудрости и старается творить хорошие и полезные для всех дела.

Творчество Полоцкого оказало большое влияние на идейную жизнь второй половины XVII в., способствовало пробуждению интереса в русском обществе к философско-этическим проблемам, дальнейшему развитию этической теории.

Этические идеи Полоцкого нашли горячий отклик и дальнейшее развитие в творчестве его ученика и последователя Сильвестра (Семена) Медведева. Для него характерен философский подход к этическим проблемам, стремление использовать для их обоснования не только русскую литературу, но и древнегреческую традицию, в частности, труды Платона, Аристотеля. Сильной стороной этических воззрений Медведева является понимание связи моральных проблем с общественными, хотя для обоснования этой мысли он использует как «божественное» писание, так и авторитет «елинских» мудрецов. Развивая мысль о связи «правды» и благосостояния государства, С. Медведев ссылается, в частности, на такие известные труды античной философии, как «Государство» Платона, «Никомахову этику» Аристотеля, на высказывания Пифагора: «Такожде убо, а не иначе, и философии онии изряднии научают Плято и Аристотель (Аристотель, кн. 4, Нравоуч. и кн. 5; Плято диалог 7 о гражданах) иже повреждение и пагубу известнейшую государству исповедуют быти ложь»³⁰.

С. Медведев защищает в тех условиях новую и прогрессивную мысль о внесловной ценности человека. Он не подвергает сомнению справедливость сословного деления общества, но вслед за С. Полоцким стремится доказать, что достоинство человека определяется не сословной принадлежностью, а дарованием, талантом, способностями к тому или иному делу. Для

²⁹ Там же, стр. 265.

³⁰ С. Медведев. Известие истинное. М., 1886, стр. 1.

обоснования этой точки зрения С. Медведев ссылается на мнение философов «елинских», «мудрых людей», которые ценили в человеке прежде всего ум, природные дарования. «Чести же наипаче же даемы бывают и правление по разуму и по заслугам во всех государственных делах бывшим и людям, знающим и потребным»³¹.

Хотя Медведев и оставался в рамках религиозных представлений, но важным моментом является понимание им общественного значения нравственных принципов. По его мнению, нравственные принципы, которым следует человек, имеют значение не только для самого этого человека, но и общества в целом. С этих позиций он клеймит ложь, лесть, корыстолюбие, предательство и т. п., потому что, по его мнению, кроме нравственных пороков «мерзейшего, вреднейшего и мучительнейшего в мире между человеки обрестися ничтоже может»³². Он много рассуждает о достоинстве правды, ее высоком значении, о честности, искренности, доброжелательстве и других положительных моральных качествах, которые должны быть присущи людям не только в повседневной жизни, но и в решении общественных и религиозных вопросов.

В трактовке проблемы о моральной ответственности человека за свои поступки и критерии нравственности Медведев не выходил за рамки религиозного мировоззрения, но в этих рамках он стремился отстоять известную независимость человека от церкви. В соответствии с господствующей религиозной идеологией он считал, что человек должен жить «праведно», чтобы заслужить вечное спасение. Но человек ответствен за свои поступки непосредственно перед богом, а не перед церковью. Даже высшее духовенство не обладает полнотой власти, чтобы «вязать» или «разрешать», т. е. предавать человека вечному проклятию или дать ему прощение. Другими словами, духовенство, по существу, не может решать вопроса, виновен данный человек или нет. Эти рассуждения Медведева имели далеко идущий смысл, они по сути дела предоставляли право самому человеку решать, что морально и что аморально, отстаивали независимость человека от церкви и в конечном счете независимость разума от религии.

Это направление в развитии этической мысли в России, связанное с просветительским подходом к нравственным проблемам, нашло наиболее глубокое воплощение в трудах Юрия Крижанича. Его отличает своеобразный как по теоретическим

³¹ *Сильвестр Медведев. Созерцание краткое лет. М., 1894, стр. 19.*

³² *С. Медведев. Известие истинное, стр. 2.*

посылкам, так и по аргументации подход к проблемам морали, который не всегда укладывается в идейные рамки XVII в., поэтому анализ его этической концепции мы выделяем в особый раздел.

Подводя итоги краткому анализу русской этической мысли X—XVII вв., следует прежде всего отметить поступательный характер развития, постепенное наращивание знаний, накопление положительных, рациональных моментов в трактовке проблем морали и усложнение теоретических посылок и выводов. Русская этическая мысль прошла длительный путь развития от первых обобщений моральной практики до сложных философских построений XVI—XVII вв. Развитие этических идей в эпоху русского средневековья протекало в рамках религиозной идеологии, но это не исключало борьбы различных направлений внутри нее. На протяжении веков прослеживается борьба двух направлений — религиозно-догматического и условно «рационалистического». Первое из них, выраженное уже в XI—XII вв. в Киево-Печерском патерике и в многочисленной «житийной» литературе, отстаивало религиозно-аскетический взгляд на человека, его назначение и внутренний мир; оно проходит через все русское средневековье, выливаясь то в иосифлянство, то в религиозно-эсхатологические построения в расколе XVII в.

Другое направление ориентировалось на «мудрость», знания как исходный момент понимания нравственного мира человека, исходило из запросов моральной практики той или иной эпохи, связывало нравственные проблемы с общественными, в особенности с борьбой за единство и независимость Руси (против монголо-татарского нашествия, польской интервенции XVII в.). Отсюда постоянное внимание к разработке таких моральных понятий, как патриотизм, долг, честь, характерные и для «Повести Временных Лет», «Слова о полку Игореве», и для исторических повестей XVII в.

«Рационалистический» подход к проблемам морали в русской этике рассматриваемого периода связан прежде всего с пониманием человека как разумного существа и с апелляцией к знаниям, мудрости как основанию нравственности. Эта тенденция проявляется в литературе киевского периода прежде всего в ссылках на «эллинскую» традицию, но особенно сильное развитие она получает в еретических движениях XV—XVI вв., в учениях о «самовластии» человека, а также в творчестве выдающегося мыслителя XVI в. И. С. Пересветова. Стремление подойти к человеку с позиции разума сливалось с гуманистическим объяснением его назначения, внутреннего мира, его «самовластия».

«Рационалистические», а вместе с тем и гуманистические тенденции русской этической мысли, проявившиеся в XV—XVI вв., нашли свое продолжение в творчестве Полоцкого, Медведева и особенно Крижанича. Хотя никто даже из самых просвещенных философов (Полоцкий, Крижанич) не порвали с религиозной идеологией, но этические проблемы трактовались ими уже в качестве составной части философского знания, во взаимной связи и на основе общефилософских принципов. В этом проявилась закономерная черта развития русской культуры того времени в целом, заключавшаяся в «обмирщении», отходе от религиозных догм.

Изучение русской этической мысли X—XVII вв. имеет значение для понимания истоков русской этики последующего времени, дает возможность проследить генезис и развитие некоторых теорий морали (например, истоки теории нравственного самосовершенствования), трансформацию их общественной значимости.

Этика Юрия Крижанича

М. Н. Пеунова

Славянский мыслитель-гуманист Юрий Крижанич в 1659 г. приехал в Москву, где предложил царю широкую программу культурных и общественных преобразований с тем, чтобы Россия смогла выполнить свою историческую миссию, заключающуюся, по его мнению, в освобождении славянских народов от иностранного ига и объединении их вокруг себя. Но русский царь Алексей Михайлович сослал его в Сибирь. В ссылке Крижанич написал основные свои сочинения: «Политику» (1663—1665 гг.), «Славянскую грамматику» (1664—1665 гг.), «Толкование исторических пророчеств» (1673 г.) и др.

Хорват по национальности, Юрий Крижанич связал свою судьбу и свое философское творчество с Россией. Его произведения не только написаны в России, но и по своему содержанию связаны с русской действительностью, в них он стремился дать ответ на актуальные вопросы идейной и общественной жизни страны.

Этим в значительной степени определено место славянского мыслителя в развитии русской общественной мысли.

Ю. Крижанич был энциклопедически разносторонним ученым. В его творчестве были разработаны вопросы философии, социологии, этики, права, языкознания, экономических знаний. Но вклад Крижанича в развитие философской мысли XVII в. не был по-настоящему оценен ни его современниками, ни последующими поколениями. Хотя сочинения Крижанича в списках и имели известное распространение в русском образованном обществе XVII в., но постепенно они становятся редкостью, недоступной последующим поколениям. Только в середине XIX в. Крижанич был вновь «открыт», его произведения были изданы (хотя и не полностью), началась полоса исследования его идейного наследия (П. А. Бессонов, С. Л. Белокуров, В. Е. Вальден-

берг, В. И. Пичета и др.). Советские исследователи продолжили изучение творчества Крижанича (О. В. Трахтенберг, Б. Д. Дациг, А. Л. Гольдберг и др.), хотя этическое учение славянского мыслителя не привлекало их внимания.

Для мировоззрения Крижанича в целом, в том числе его философско-этического учения, свойственна двойственность, непоследовательность, борьба традиционных религиозно-идеалистических представлений с идеями новой философии, освобождающейся от груза средневековой схоластики. Но, как с полным основанием писал один из первых советских исследователей философии ученого славянина, О. В. Трахтенберг, «основное для теоретических построений Крижанича — вера в силу разума», предвосхищение по ряду вопросов философских идей французских просветителей XVIII в.¹

В идейном наследии Крижанича значительное место занимают проблемы этики. Это сближает славянского мыслителя с передовыми западноевропейскими философами XVII в., у которых этические проблемы являлись не только составной частью философских систем, а иногда и основой философских построений. О том значении, которое придавалось этике в XVII в., красноречиво говорит тот факт, что один из самых выдающихся мыслителей того времени, Б. Спиноза, назвал свой основной труд, в котором изложил философские принципы своей системы, «Этикой» (1677 г.). В известной мере такой же общетеоретический, философский подход к проблемам этики характерен и для Ю. Крижанича. Вместе с тем трудно найти в европейской, тем более русской, философии XVII в. аналог его теоретическим построениям в этой области. Он развивает оригинальную этическую теорию, идейные истоки которой если и прослеживаются, то с большим трудом.

Этика Крижанича — составная часть его философско-социологической системы. Она несет на себе печать противоречивости, свойственной мировоззрению мыслителя в целом. Это проявляется, в частности, в том, что, наряду с традиционной трактовкой ряда вопросов в религиозно-идеалистическом духе, в решении основополагающих проблем этики он опережает свою эпоху и дает им такое обоснование, которое характерно уже для последующего XVIII в. Проблемы этики изложены Крижаничем главным образом в основном труде — «Политике», но касается он этих вопросов и в других своих работах — «Providentia Dei», «Опровержения на соловецкую челобитную» и др. Крижанич трактует нравственные проблемы в общетеоретическом плане,

¹ См.: «Из истории русской философии». М., 1949, стр. 98.

что обусловлено его пониманием этики как философской отрасли знания, составной части философии.

В «Политике» он пишет, что предметом философии является изучение мудрости, которую он определяет как «знание наиважнейших и наивысших вещей». Сюда он относит знание о боге, о небе, о земле, о законопорядке и о человеческих нравах. Выделив знание о боге в особую отрасль знания — богословие, Крижанич в своей классификации наук подчеркивает принадлежность нравственного учения «светскому» знанию. Он делит светское, «мирское» знание на три раздела — философию, математику, механику. Философия в свою очередь содержит логику, физику и этику. Включив этику в философию, Крижанич тем самым отделил ее от религии, порвал с распространенными как в русской, так и в зарубежной философии представлениями об этике как богословской дисциплине. (На Западе такое разделение этики и богословия было осуществлено задолго до Крижанича Ф. Бэконом, однако многие философы придерживались средневековых воззрений по вопросу о соотношении морали и религии).

Представляет определенный теоретический интерес определение Крижаничем этики как «науки о нравственности» и попытки раскрыть ее содержание. Он подразделяет этику на три раздела — личную нравственность, экономию и политику — и определяет содержание каждого из них. В «Политике» он пишет, что «этика (или наука о нравственности) включает идиоэтику (или науку о личной нравственности), которая учит, как должен вести себя каждый человек, экономию (или науку о хозяйстве), которая учит управлять домом или челядью, и политику (или науку об управлении народом и королевскую мудрость), которая учит справедливо, славно и достойно управлять народами, городами и странами»².

Такое широкое определение содержания этики — от личной нравственности до «политической мудрости» — не является случайным, ибо в представлении Крижанича учение о нравственности зиждется на философских принципах, охватывающих все стороны жизни общества и человека. В другом месте он также подчеркивает, что проблемы этики, равно как и политики, составляют объект философских рассуждений. «Философы рассуждают о нравственном учении и о политике или о государственных делах»³. Таким образом, уже определение этики свидетельствует о философском подходе Крижанича к проблемам морали, о понимании зависимости нравственности от политики.

² Ю. Крижанич. Политика. М., 1965, стр. 461.

³ Там же, стр. 558.

О соотношении морали и общества

Принципиально новый подход Крижанича к этическим проблемам проявился прежде всего в постановке и решении вопроса о детерминированности морали общественной средой, государственными законами. Это в значительной степени было порождено тем, что этическое учение Крижанича, являясь составной частью его философско-социологической системы, базировалось на принципах его философии и социологии. Связь этики и философско-социологической системы прослеживается как в постановке, так и в решении им ряда кардинальных общетеоретических проблем. Так, основополагающим принципом его социологической теории является признание государственных законов определяющим фактором общественного развития. Отсюда следовала решающая роль политики во всех сферах общественной жизни, в том числе и нравственной.

В философии мы видим у Крижанича элементы сенсуалистической теории познания, с ее признанием ощущений в качестве начального момента познания, которое сопровождается высокой оценкой теоретического знания, «мудрости» как квинтэссенции познавательного процесса. Эти общеполитические положения с их явной материалистической тенденцией являются гносеологической основой этических построений Крижанича. Истолковывая их применительно к вопросу формирования моральных понятий, Крижанич приходил к признанию ощущений, опыта в качестве начального момента и основы этого процесса.

Такая постановка вопроса привела его младшего современника Д. Локка к индивидуализации этических представлений как возникших на основе личного опыта. Крижанич избежал подобной односторонности, обосновав положение о том, что на истолкование этих ощущений решающее влияние оказывают государственные законы, весь строй общественной жизни. Отсюда признание общественной направленности морали. В этом нельзя не видеть принципиально нового по сравнению с современниками подхода к проблемам нравственности у Крижанича, который сближает его с мыслителями XVIII в., особенно французскими просветителями. Основопологающим принципом нравственного учения Крижанича является признание детерминированности нравственного состояния общества существующим законодательством и шире — социальной средой. В условиях XVII в., когда зарождались и формировались буржуазные отношения в России, этот принцип означал качественно новое решение этических проблем и имел глубоко прогрессивное общественное значение. Он обосновывал, как мы увидим дальше, необходимость просвещен-

ного правления страной, в соответствии с «мудрыми» законами и требованиями разума.

Развивая тезис о зависимости нравственных явлений от формы правления, Крижанич критикует взгляд, согласно которому те или иные моральные качества народа рассматривались как врожденные, присущие ему от природы. Он вскрывает социально-политическую направленность подобных теорий, служивших, по его убеждению, основой противопоставления одних народов другим, третирования отсталых народов как неполноценных. В противовес этому Крижанич обосновывает положение, что потенциальные моральные возможности народов одинаковы, но они развиваются или глоснут в зависимости от воспитания. Под воспитанием же он подразумевал социальную обусловленность моральной жизни общества, решающее влияние на нее форм политического правления, существующего законодательства.

Этот теоретический вывод, являющийся краеугольным в его нравственном учении, Крижанич раскрывает на примере анализа морального качества — храбрости. Показав несостоятельность распространенного в ту эпоху мнения о том, что «некоторым народам от природы дана храбрость, а иные народы никоим образом и способом не могут сравняться с ними и приобрести такие же воинские доблести», он развивает мысль, что «вся храбрость и все воинские доблести не даны от природы, а зависят от старания, от умения, от длительного обучения, а больше всего от хорошего правления»⁴.

Распространив этот принцип на нравственные явления в целом, он делает далеко идущий в политическом отношении вывод о решающем влиянии формы правления на нравственное состояние народа, на развитие его моральных качеств. По его убеждению, «рабское правление» морально калечит людей, лишает их достоинства и храбрости; «при свободном и заботливом правлении» у народа развиваются храбрость и другие нравственные достоинства. «Ведь мы видим, как многие народы (благодаря наставлениям хороших королей и воевод и благодаря хорошему, свободному, а не рабскому правлению) из ничтожных, бесславных и темных стали пресильными и преславными. А при дурном правлении эти сильные и храбрые народы опять оказались поруганными, отверженными и ничтожными»⁵.

Зависимость нравственного состояния народа от формы правления, от политики, от общественных условий жизни Крижанич

⁴ Ю. Крижанич. Политика, стр. 436.

⁵ Там же.

иллюстрирует на примере римлян, которые, по его словам, «из храбрых превратились в малодушных», потому что они «разделены на множество государств, подчинены чужим народам и больше занимаются торговлей, нежели ратным делом». Политическими же причинами он объясняет и тот факт, что «турки из ничтожных стали знаменитыми». Отсюда Крижанич заключает, что «храбрость не дается народам от рождения, а возрастает благодаря заботам и хорошему правлению и учению», «храбрость не от природы, а от воспитания»⁶.

Основная направленность рассуждений Крижанича сводится к тому, что обычаи и нравы обусловлены не «природой» человека или народа в целом и не вероисповеданием, а социальной средой, законодательством. «Обычаи плохи не от природы [и] не из-за веры, а из-за дурных законов»⁷. С этих теоретических позиций он подходит к оценке тех или иных моральных качеств народа, его обычаев и нравов. Этот принцип особенно отчетливо раскрывается им в критике таких пороков, как пьянство, воровство и т. д., которые он осуждает как «грехи», унижающие человеческое достоинство, но в то же время стремится вскрыть реальные, земные причины, их породившие. В отличие от своих современников, клеймивших эти пороки с религиозно-нравственных позиций, Крижанич говорит о социальных причинах их возникновения и развития, заключающихся в государственной системе монополий и кабаков и далее — в общей системе государственного управления.

Таким образом, критику распространенных пороков того времени Крижанич связывает с обоснованием центрального тезиса своей этической системы о решающем влиянии формы правления на нравственную жизнь общества: чем совершеннее система управления и государственные законы, чем в большей мере они соответствуют запросам просвещенного разума, тем выше моральный уровень народа. И наоборот, тиранический способ правления, который Крижанич осуждает и образно называет «людодерством», порождает плохие нравы и пороки. «Людодерство — причина несчетных грехов»⁸. Это общее положение он раскрывает на ряде примеров, показывающих, как общественные условия порождают отрицательные нравственные качества. Так, невероятные поборы с подданных, беззаконие, превышение власти чиновниками ведут к моральной порче людей. «...Жадные короли должны понять, что поборами они не только сами грешат,

⁶ Ю. Крижанич. Политика, стр. 435, 436.

⁷ Там же, стр. 491.

⁸ Там же, стр. 583.

но и бывают причиной несчетного и несказанного множества иных грехов. Ибо приказные при поборах всякий час нарушают свое крестное целование, и людей обижая и казну обкрадывая. А бедные подданные либо проклинают короля, либо учиняют тревоги и измены, и при этом происходят кровопролития, и чело-векоубийства, и клятвопреступления, и разорение страны, и иные преступления»⁹.

«Грабительский закон», обрекающий приказных трудиться за ничтожное жалование, вынуждает их брать взятки, продавать иностранцам секретные документы. Материальная необеспеченность послов приводит к тому, что «многие, попав в нужду, забывают о своей собственной и об общей всего народа чести и за подарки позволяют чужеземцам вовлекать их во всякие преступления и позорные дела»¹⁰.

Вскрывая обусловленность тех или иных нравственных пороков общественно-политическими причинами, Крижанич по сути дела критикует самую действительность, систему управления.

Крижанич пишет, что иностранные писатели не без оснований отмечают некоторые отрицательные моральные качества русского народа, по причина их возникновения — «крутое правление», существующие законы. Он стремится показать, как общественная среда и вся система государственного управления способствуют возникновению пороков, испорченных нравов. «А откуда это (т. е. плохие нравы. — М. П.) идет? От того, что всякое место полно кабаков, и монополий, и запретов, и откупщиков, и целовальников, и выемщиков, и таможенников, и тайных доносчиков, так что люди повсюду и везде связаны и ничего не могут делать по своей воле и не могут свободно пользоваться тем, что добыто их трудом и потом. Но все они должны делать и торговать тайно и молча, со страхом и с трепетом, и обманом, и [должны] укрываться от этих многочисленных слуг, и грабителей, и злодеев или вернее — палачей. А сами эти целовальники и мучители крестьян, не получая достаточной платы, не могут поступать по справедливости, но нужда заставляет их искать корысти и брать подарки и от воров. Так люди, привыкнув все делать скрытно и по-воровски, со страхом и обманом, забывают о всякой чести, лишаются ратной храбрости и становятся грубыми, неучтивыми и неряшливыми»¹¹. Это высказывание интересно в том отношении, что раскрывает понимание Крижаничем динамики воздействия существующих порядков на нравы и обычаи

⁹ Там же.

¹⁰ Там же, стр. 586.

¹¹ Там же, стр. 587.

людей. Хотя сам Крижанич и не оперирует такими понятиями, как «социальная» или «общественная среда», но, показывая, каким образом закон доходит до каждого человека, он по существу обосновывает тезис о решающем влиянии общественной среды на формирование нравов.

Этот тезис является исходным в критике некоторых европейских писателей, утверждавших, что отмеченные пороки присущи якобы самой природе славянских народов. В противовес им Крижанич утверждает, что пороки порождены всем строем общественной жизни и что если бы другие народы оказались в таких же условиях, как русский, то их моральные принципы соответственно изменились бы. «А то, что в нынешнее время многие русские ничего не делают из уважения, а все [лишь] под страхом наказания, то причина этому — крутое правление, из-за которого им и сама жизнь опротивела, а честь и подавно. И несомненно, что если бы у самого немецкого или у какого-либо иного народа было такое крутое правление, то и у них нравы были бы такими, как у нас, и еще худшими»¹².

Таким образом, критика определенных моральных пороков переходит у Крижанича в философское рассуждение о том, почему возникают эти пороки. Ответ на этот вопрос он дает в теоретическом отношении глубокий и новый для своего времени: существующие законы, общественные условия формируют нравственный облик народа. По существу, мы здесь находим у Крижанича развитие таких этико-теоретических построений, которые характерны в основном для XVIII в., его философии просвещения. Развивая прогрессивную мысль о детерминированности нравственных явлений существующим правлением, законодательством, Крижанич по существу рассматривает мораль и политику как взаимосвязанные, различные стороны одной проблемы. Отсюда его горячая убежденность в том, что посредством мудрого законодательства можно воздействовать на нравственную жизнь общества, исправить и облагородить нравы и обычаи народа.

В «Политике» он прямо говорит, что справедливые законы могут создать «блаженную», т. е. счастливую, жизнь, способствовать расцвету добродетелей и достоинства народа. Поскольку государственные законы, в отличие от законов природы, зависят от правителей, степени их просвещенности, то и нравственный уровень общества обусловлен в конечном счете «мудростью» монарха.

¹² Ю. Крижанич. Политика, стр. 587.

«Но каким же образом можем мы создать счастливую жизнь народу? — пишет Крижанич в «Политике». — Конечно, мы не можем приказать земле, чтобы она давала урожай, морю, чтобы в нем водились рыбы. Но мы можем создать хорошие законы, а законы суть средство хорошей и счастливой жизни, и без них ни один народ не может быть счастлив. Где есть хорошее законодательство, там и милость божия, и человеческое достоинство, и все блага, которые возможны у данного народа и государства. А где нет хорошего законодательства, там преобладают разные общественные несправедливости»¹³. Отсюда Крижанич делает выводы общественно-политического характера — о необходимости покончить с «крутым» правлением и заменить его «разумным», основанным на мудрых законах, гарантирующих каждому сословию его права. А это поведет и к изменению нравов.

В этих положениях отчетливо проявляется зависимость трактовки проблем нравственной философии Крижаничем от его социологической теории, в основе которой лежит хотя и идеалистическая, но в условиях XVII в. прогрессивная идея о том, что причиной развития общества является мудрое законодательство, «мудрость» монарха и его советников. Поскольку нравственные устои народа зависят от политики, мудрого законодательства, Крижанич выдвигает перед правителем практическую задачу — познать «нрав» своего народа и, основываясь на этом знании, развить моральные его достоинства, создать такие социально-экономические условия, которые способствовали бы искоренению пороков, плохих нравов. В своей деятельности «мудрый», т. е. просвещенный, правитель должен учитывать исторически сложившиеся нравственные принципы народа. «Итак, — пишет Крижанич, — королевский советник должен прежде всего познать природные качества своего народа, то есть [его] природный нрав, таланты и недостатки, достоинства и пороки, и все, к чему наши люди от рождения способны или неспособны»¹⁴.

В другом месте своей «Политики» Крижанич пишет, что государственному деятелю необходимо знать: «1. Что хорошего имеет наш народ от природы. 2. В чем счастье и благо нашей земли. 3. Что есть хорошего в законах, порядках, обычаях»¹⁵. Это знание необходимо для того, чтобы, во-первых, проводить правильную политику и, во-вторых, посредством мудрого законода-

¹³ Ю. Крижанич. Русское государство в половине XVII века, ч. II. М., 1860, стр. 57—58.

¹⁴ Ю. Крижанич. Политика, стр. 462.

¹⁵ Там же, стр. 539.

тельства улучшить нравы народа. Нетрудно заметить, что в ряде случаев Крижанич говорит о «природных правах», о «счастье», данном от природы, и т. п. Но эти высказывания не означают, что он встает на точку зрения, раскритикованную им самим, т. е. что нравственные принципы определяются «природой» того или иного народа. Более того, под «природными» нравами он подразумевает исторически сложившиеся нравы, т. е. по существу вводит принцип историзма в оценку нравственных явлений. Но иногда Крижанич ставит целью проследить, как сочетаются в нравственном поведении человека природное и социальное начала, что является определяющим.

Но и в этом случае, апеллируя к «природе» человека, он рассматривает в качестве первопричины социальные условия, обуславливающие нравственные принципы общества. Именно таким подчинением «природы» «политике» он обосновывает свой тезис о том, что «политика» должна учитывать «природные» данные и исправлять их. Следует отметить, что в обоих случаях, апеллирует ли Крижанич к «природе» человека или к «политике», он ставит перед собой цель — проанализировать реальные, земные причины тех или иных моральных явлений и по сути дела отвергает теологический взгляд на нравственность.

Отдавая предпочтение «политике» перед «природой», Крижанич полон веры, что путем разумного законодательства можно изменить к лучшему нравственную жизнь народа, ликвидировать многие из существующих пороков. Для этого просвещенный правитель, руководствуясь принципами «мудрости», должен создать такие общественные условия, которые способствовали бы развитию разумного начала, свойственного каждому человеку. Эта вера во всемогущество разумного начала, в способность человека и народа в целом к совершенствованию в определенных социальных условиях роднит Крижанича с просветителями последующего, XVIII в.

Доказывая необходимость изменения формы и методов государственного правления, а именно замены «крутого правления» разумными принципами, воплощенными в законы, Крижанич утопически полагал, что эти изменения в государственном управлении может совершить просвещенный монарх. Книга «Политика» и предназначалась царю Алексею Михайловичу. Ее целью было просветить царя, чтобы он воплотил изложенные в ней принципы в жизнь, что, по мнению славянского мыслителя, повлечет за собой возрождение морального состояния общества, улучшение нравов. Ориентация на просвещенного монарха сближает Крижанича с французскими просветителями, которые столетием позже также отдали дань этой утопической мечте. Идея

о детерминированности морали государственными законами и соответствующей им общественной средой легла в основу этического учения Крижанича. Она в значительной степени определила его подход к решению и других проблем этики.

Критика эпикуреизма

В этической системе Крижанича большое место отведено критике так называемой эпикурейской морали. Следует отметить, что Крижанич под «эпикуреизмом» подразумевал не моральную теорию Эпикура как таковую, а то широко распространенное этическое направление, которое вульгаризировало учение античного мыслителя, заимствуя у него лишь идею о наслаждении как высшем благе. Крижаничу, который ставил целью обосновать общественную направленность морали, ее влияние на весь строй жизни народа, была глубоко чужда и неприемлема эпикурейская этика различных оттенков, гедонистическая в своей сущности и обосновывающая благо для одного человека. Исходным моментом в критике эпикуреизма Крижаничем является идея о взаимном влиянии определенных принципов морали и жизни общества, политики. Так, если, по его учению, государственные законы формируют нравственную жизнь народа, то в свою очередь господствующие моральные идеи, нравы влияют на весь строй жизни, в частности, эпикурейская мораль порождает негативные следствия, а именно приводит к «сарданапаловому способу общественной жизни»¹⁶. Под «сарданапальством» (само понятие этимологически связывается с именем асирского правителя) Крижанич понимает крайнюю форму гедонизма, сводящего смысл жизни к физическим наслаждениям, к стремлению во что бы то ни стало окружить себя предметами роскоши, игнорирующего какие бы то ни было идеальные стремления, общественные обязанности.

Но, отвергая принципы эпикуреизма, отождествляемого им с сарданапальством, Крижанич выступает не сторонником аскетизма, а против сведения смысла жизни к физическим удовольствиям, против игнорирования человеком общественных обязанностей. В его понимании удовольствие, так же как честность и польза, — это «благо», но пользоваться им нужно в пределах, не влекущих за собой общественно вредных последствий. Он осуждает мораль, ставящую в центре всех стремлений человека погоню за удовольствиями и подчиняющую ей все стороны деятельности: «Три [как учат философы] суть рода блага, к кото-

¹⁶ См.: Ю. Крижанич. Русское государство, ч. II, стр. 15.

рым стремятся люди: честность, польза и удовольствие. К удовольствию относится все то, что услаждает. Полезно то, что выгодно. Честно то, что подобает. Люди же в своем стремлении к отысканию блага большей частью обращают внимание на удовольствие: они стремятся к сладкой еде и питью, хвастаются блестящими одеждами, проявляют роскошь во всех делах и поступках и, наконец, почти во всей своей деятельности стремятся к пустой славе. И для того, чтобы быть в состоянии удержать эти удовольствия, они напряженно стараются добыть также и то, что является полезным, а именно богатство, что же касается честности и справедливости, то они мало о них заботятся»¹⁷.

Крижанич считает, что в самой природе человека заложено стремление к удовольствию, но если оно превращается в доминирующую черту человека, то способно погасить в нем разумное начало. В отличие от средневековых религиозно-теологических представлений о том, что в человеке борются бог и дьявол, Крижанич рассматривает человека прежде всего как разумное существо, хотя от природы и наделенное определенными вожделениями. «Почти все люди повинуются своим вожделениям; и весьма немногие внемлют или следуют Разуму». И еще: «Те же, которые уже повинуются Разуму или [по крайности] способны к совершенствованию, те обязаны царю Разумом»¹⁸. С просветительских позиций Крижанич рассматривает разумное начало в человеке как основу нравственного самосовершенствования, поэтому он и порицает следование человека лишь своим вожделениям, ведущее к жизни, «преданной всякого рода наслаждениям».

Значительную часть своей «Политики» Крижанич посвятил критике «сарданапаловой и сверх всякой меры роскошной, распущенной, изнеженной жизни и расточительству», «эпикурейских сарданапальских, сибаритских нравов», которым, по его мнению, привержены немецкий и некоторые другие европейские народы. Особую опасность он усматривает в том, что эти народы стремятся привить свои нравы славянам. «То, что немцы делают [у себя] дома, нас не касается. Но нам вредно то, что они учат наших людей своей безмерной роскоши»¹⁹. Он осуждает эпикурейский, «сарданапалов» образ жизни не только потому, что он противоречит понятию о человеке как разумном существе, но и потому, что наносит огромный общественный вред. Общественный

¹⁷ Из рукописного наследия Ю. Крижанича. — «Исторический архив», 1958, № 1, стр. 183—184.

¹⁸ Ю. Крижанич. Русское государство, ч. II, стр. 67.

¹⁹ Ю. Крижанич. Политика, стр. 544.

вред эпикурейской морали он видит прежде всего в том, что она оправдывает паразитическую жизнь привилегированных сословий, которые не хотят выполнять общественных обязанностей.

В противовес гедонистической морали он формулирует один из основных принципов своей этики, гласящий, что каждое сословие имеет определенные общественные обязанности, цель которых «общее народное благо». Выполнение этих обязанностей является критерием моральных отношений в обществе. Если же какие-то социальные слои только предаются удовольствиям и не выполняют общественно полезных функций, тем самым они нарушают моральные устои общества, наносят ему вред и заслуживают не только осуждения, но и изгнания. «...Только те люди заслуженно пользуются плодами, выгодами и правами своей родины, коих действия и труды стремятся прямо к общему народному благу. А чья жизнь и чьи труды не приносят никакой пользы ни для защиты, ни к охране народа, те люди не стоят ни воды, ни воздуха своей родины, и должны быть изгнаны из нее вон»²⁰.

Уже в этих высказываниях обнаруживается различное понимание назначения человека в эпикурейской этике и в этике Крижанича. В противоположность обоснованию индивидуалистических стремлений личности (привилегированной), ее права на жизнь, наполненную только наслаждением, Крижанич обосновывает принцип общественной пользы, «общего народного блага». У него в центре внимания — не личность, а общество, народ в целом, включающий все сословия, с их определенными общественными обязанностями, предъявляемыми к тому или иному сословию. Личность — это только частица определенного сословия и она должна прежде всего выполнять те общественные обязанности, которые лежат на этом сословии. Если же она предается только наслаждению, то это неизбежно ведет к паразитизму, к жизни за счет других, работающих сословий.

Крижанич критикует тезис эпикурейцев о том, что истинная человечность заключается в стремлении человека к наслаждению, что «удовольствия суть признак христианского и цивилизованного человека», что «человечность состоит в роскоши и прихотливости»²¹. По его убеждению, так истолкованное понятие человечности превращается в свою противоположность, бесчеловечность по отношению к другим людям, которые своим трудом создают возможность эпикурейцам жить, ничего не делая. Принцип общественной пользы, заостренно противопоставленный

²⁰ Ю. Крижанич. Русское государство, ч. II, стр. 322.

²¹ Там же, стр. 279.

«эпикурензму», позволил ему вскрыть антигуманный смысл моральных принципов и образа жизни феодальной знати своей эпохи и решительно их осудить. Страницы, посвященные критике «хлебогубцев», — это по существу разоблачение паразитического образа жизни феодальной верхушки общества, ее нравственного кредо. В этой критике проявилось глубокое проникновение в сущность общественных отношений, понимание обусловленности моральных явлений общественной средой, обстоятельствами жизни. Можно без преувеличения сказать, что никто из современников Крижанича не давал такой глубокой и беспощадной критики жизни привилегированных сословий, никто так убедительно не показал, что «эпикурейская» мораль, «сарданапалов» образ жизни — это общественно вредное явление, основанное на эксплуатации других.

Крижанич пишет в своей «Политике»: «Пахари возделывают землю и уготовляют хлеб; сарданапалы съедают; ремесленники вырабатывают и изготовляют одежду и все прочие средства жизни; сарданапалы поглощают; воины терпят стужу, раны, голод, проливают кровь: сарданапалы едят себе; порядочные знатные водят войска, сражаются, отправляют судебную должность, служат в думе царю и народу: сарданапалы едят; церковники и духовенство молят бога за грехи народа: сарданапалы кушают. Подумайте так о каждом из порядочных людских состояний и найдете, что каждое что-нибудь отправляет и делает на общественную пользу всех состояний. Сарданапалы же не отправляют ничего такого, но в праздности пожирают, подобно саранче, труды и поты прочих»²².

Осуждая паразитический образ жизни верхов феодального общества, Крижанич обосновывает принцип необходимости участия всех сословий в общественно полезном труде как основе нравственной жизни, выдвигает, хотя и облаченный в религиозную форму, тезис «кто не трудится, тот не ест». «Полагают, что обязанность знатных состоит в том, чтобы собирать с своих поместий доходы, пользоваться ими в праздности и не заботиться ни о чем другом. Думают, что к ним относится известная заповедь Сарданапала: ешь, пей, играй, потворствуй чреву и похоти, а все остальные попечения оставь другим. Но далеко заблуждаются таковые: ибо не может быть вящей несправедливости тем, кои никакой выгоды не приносят общему благу народа, преимущественно перед другими потреблять только в свою пользу величайшие народные блага. Мало того, такие праздные и бесполезные животы не должны пользоваться более значительными

²² Ю. Крижанич. Русское государство, ч. II, стр. 26.

и даже вовсе никакими выгодами от своей родины: и в совокупности должны подвергнуться решительному изгнанию. Ибо закон божественный учит: «Кто не трудится, да не снет». Далее, и потому уже, что здесь не обойдется без общественной несправедливости перед всеми добрыми людьми, когда одни будут снискивать хлеб своим потом и своею кровию, а другие пожирать этот хлеб в своей праздности и наглости»²³.

Таким образом, мы видим, что у Крижанича критика определенной моральной системы — гедонизма — переходит в критику общественных отношений феодального строя. Он очень убедительно доказывает, что эта теория морали соответствует идеалам незначительной части общества, живущей за счет других. Понимание общественного характера систем морали, критика как общественной несправедливости такого порядка, при котором одни трудятся, а другие пользуются результатами чужого труда и ведут паразитический образ жизни, предаваясь наслаждениям, — все это характеризует Крижанича как глубокого мыслителя, по-новому разрабатывавшего теорию морали. По существу, Крижанич здесь выступает представителем прогрессивной тогда буржуазной идеологии.

В трактовке Крижанича определенные принципы морали не только связаны с социально-политическими условиями, но и вызывают социально-политические последствия. Так, «сарданапальские» нравы ведут к политическим ересям, а ереси в свою очередь порождают распушенность нравов. Одной из таких ересей является анархия, под которой Крижанич подразумевает феодальную раздробленность, при которой каждый феодал является неограниченным властителем в своих владениях и не подчиняется монарху. Он критикует феодальную анархию как наихудший вид управления страной, при котором порождаются тирания и многие моральные пороки. «...Сарданапалы, — пишет Крижанич, — не только не приносят никакого блага обществу, но еще совершают многое злое явно и безнаказанно. Во-первых, своею наглостью присваивают себе недолжные права, уменьшают могущество своих государей, перенося его на себя, и каждый из них мнит себе быть царем, и законом, и судьей. Вслед за тем рождается отсюда Безнаказанность преступлений, отсюда Распушенность, отсюда Гордость, Чрезмерность, Потрясение, Грабительство, Жестокость, Утеснение слабейших и всякого рода несправедливости (обиды). Отсюда, наконец, сколько знатных, почти столько же тиранов и общественных грабителей. Они име-

²³ Там же, стр. 24–25.

ют притязание на любезное имя Свободы; и между тем стесняют народ своим самым терпким и несправедливым рабством»²⁴.

Крижанич неоднократно возвращается к вопросу о связи и взаимообусловленности эпикурейских нравов феодальной знати и анархии (феодальной раздробленности), при которой фактически не может быть централизации власти, а значит не может быть и общих законов, регулирующих общественную жизнь и взаимоотношения между сословиями. Последнее ведет к непомерной эксплуатации народа, к «жестокости по отношению к подданным».

Особое осуждение «сарданапалы» вызывают у Крижанича за то, что они пренебрегают своими обязанностями перед обществом и присваивают себе права, которые принадлежат только монарху. Общественные интересы у них всецело поглощаются личными. «Сарданапалы, упомянутая знать... забывши отечество и народ, забывши общее благо, забывши о состоянии, обязанности и долге, всецело отдаются лени, частным наслаждениям и удобствам, подобно древнему тому Сарданапалу: потому мы справедливо и называем их Сарданапалами. Отклоняют от себя военную службу и всякую обязанность, соединенную с трудом; набираются самоуправства и дерзости против своих государей; выражают притязания на нелепейшие привилегии, низвергающие правительство, ибо не повинуются государям, налагающим на них своим повелением труды военной или придворной службы, и хотят, напротив, сидеть дома и в праздности питать свое чрево»²⁵. Таким образом, критикуя эпикурейские нравы и связанную с ними общественную анархию, Крижанич отстаивает не только определенные нравственные принципы, но и свой социальный идеал — просвещенную монархию, где все сословия подчиняются разумным законам и несут определенные обязанности.

Крижанич критикует феодальные представления о знатности, родовитости и т. п., потому что, по его представлению, не этим определяется ценность человека. В противовес феодальным представлениям о родовитости он говорит о личных достоинствах человека, как основном критерии его ценности. Он высмеивает феодальную знать, которая, добиваясь для себя чинов и отличий, утверждает, что этих отличий достойны только лица, способные доказать знатность происхождения. «Отсюда у знати родилось еще больше гордости, чрезмерности, суетности и предвзятости. Они беспокойно ссорятся между собою, дерутся и

²⁴ Ю. Крижанич. Русское государство, ч. II, стр. 27.

²⁵ Там же, стр. 379.

бьют друг друга за пустые родословия. Допытываются смешным образом, кто была мать твоей матери, кто была бабушка и прабабушка, кто отец твоего отца, кто родители твоего деда, и так в бесконечность. Надмеваясь таким хвастовством (как вздутые мехи), пренебрегают все прочис племена и народы, древние и новые, дивятся только самим себе, одних себя высоко ценят»²⁶. Крижанич высмеивает также обычай знати защищать свою «честь» на дуэли, в котором он видит проявление «распушченности нравов», «величайшей гордости».

Нетрудно заметить антифеодальную направленность подобных рассуждений Крижанича. Этим же антифеодальным содержанием пронизана и вся критика им «эпикурейской», «сарданапальской» морали, в противовес которой он выдвигает и обосновывает один из основополагающих принципов своей этики — «общественного блага», «общественной пользы», необходимости подчинения всех сословий единым «разумным» законам.

В критике «эпикурейских» нравов очень ярко проявилось понимание Крижаничем общественного характера морали, связи морали и политики в широком смысле этих понятий. Критика эпикурейства, сарданапальства, сибаритства свидетельствует о глубоко проникновении мыслителя в общественную сущность моральных явлений. Это одна из первых попыток в истории этической мысли раскрыть их общественное содержание.

О нравственных добродетелях

Исходным пунктом в решении проблемы добродетели является для Крижанича признание социальной среды, законов в качестве определяющего и формирующего начала нравственного состояния общества. Но законы — порождение просвещенного ума, разума, следовательно, и конечной причиной нравственных принципов является разум. Причем разум — первопричина как морального состояния общества в целом, ибо он выступает в качестве регулирующего начала его, так и моральных принципов отдельного человека, потому что именно разум побуждает человека бороться со своими вожделениями и идти по пути нравственного совершенствования.

По убеждению мыслителя, нравственность общества регулируется разумным законодательством, отсюда задача просвещенного монарха издать законы, соответствующие «философским принципам», которые бы определяли права и обязанности всех сословий. В подчинении этим законам Крижанич видит про-

²⁶ Ю. Крижанич. Русское государство, ч. II, стр. 379.

явление морального долга каждого человека и каждого сословия. Таким образом, понятие долга Крижанич связывает прежде всего с обязанностями человека как члена общества, представителя определенного сословия. По мнению Крижанича, основная моральная обязанность каждого сословия и каждого его члена — выполнять свои обязанности, предписанные законом. Отсюда основной «грех» — это нарушение своего долга. «...Самым позорным для каждого сословия и чина людей бывает тот грех, который больше всего противоречит обязанностям этого сословия»²⁷.

В трактовке Крижанича понятие долга является универсальным, распространяющимся на всех членов общества, включая самого монарха, основной обязанностью которого является править в соответствии с мудрыми государственными законами, заботиться о благе подданных; «отводить от народа всякую обиду», не допускать, чтобы несправедливости по отношению к нему творили другие должностные люди. В написанной Крижаничем речи идеального монарха говорится: «В особенности же хотим: чтобы не только воспрещались и наказывались частные несправедливости (незаконности, обиды), но чтобы также и никакой частный человек не оказывал общественной несправедливости народу. Ибо частные несправедливости там и сям повсюду подвергаются наказанию; общественные же во многих местах проходят безнаказанно и свободно совершаются»²⁸. В противном случае правление может превратиться в тиранию, а «это наибольший и наихудший позор для королей». Король «не подвластен никаким людским законам», поэтому тем большее значение приобретает моральная оценка его деятельности народом («людское мнение») и самооценка поступков самим правителем.

По мнению Крижанича, следование моральным принципам и велениям долга для монарха имеет еще большее значение, чем для простого смертного, ибо последний должен подчиняться законам и установлениям общества, а для монарха единственный критерий поведения — это «общее мнение», «людское суждение» да «божий закон». Но поскольку «божьему закону» Крижанич часто придает чисто формальное значение (иногда он не проявляется в «земной человеческой жизни»), то «общее мнение» и «стыд», т. е. нравственное самосознание, являются главными критериями деятельности монарха.

«Людскому мнению» и «стыду», т. е. нравственному осуждению своих плохих поступков, Крижанич вообще придает большое

²⁷ Ю. Крижанич. Политика, стр. 568.

²⁸ Ю. Крижанич. Русское государство, ч. II, стр. 21.

значение в оценке морального поведения и жизни людей. По его мнению, чувство стыда позволяет дать оценку поступкам и возводит человека на уровень нравственной жизни. Крижанич с негодованием отвергает цинизм — философское течение, сформировавшееся еще в античности и обосновывающее свободу человека от общепринятых обычаев и правил общежития. Цинизм, по его мнению, отбрасывая понятие стыда, приравнивает человека к животному. «Кто пренебрегает мнением всего света, — пишет Крижанич, — тот не знает ни стыда, ни чести, но подобен неким древним дуракам, кои сами себя называли философами, но все люди называли их «циниками», т. е. псами, потому что [они], словно псы, не знали стыда и говорили, что ничто не стыдно и что люди не должны ничего стыдиться. Того, кто отбрасывает стыд, воистину можно причислить к псам»²⁹.

Крижанич рассматривает варварство как понятие, близкое цинизму и противоречащее истинным принципам нравственности. Он не только критикует «варварские» обычаи и нравы, но и стремится показать несостоятельность высказываний некоторых западных авторов о славянах как варварах. Он замечает, что в понятие варварства вкладывают различный смысл, а именно его употребляют для обозначения «диких» народов, не имеющих «ни государя, ни законов, ни веры», для характеристики порочных и жестоких нравов, а также для названия народов, «которые не знают ни благородных наук (или политических и философских знаний), ни главнейших рукодельных искусств». Но, утверждает Крижанич, какой бы смысл мы ни придавали понятию варварства, оно не применимо к славянам. В данном контексте нас интересует критика Крижаничем варварских нравов, которая ведется в том же плане, что и критика цинизма, а именно за пренебрежение установленными в обществе нормами взаимоотношений между людьми, за игнорирование «людского» мнения.

Осуждая цинизм и варварство, Крижанич вскрывает причины, из-за которых некоторые западные писатели пишут о славянах как о варварах. Это, по его мнению, вызвано тем, что они хотят внедрить «сарданапалов способ общественной жизни» с его анархией, чрезмерной роскошью привилегированных сословий, что они видят смысл жизни в удовольствиях, в то время как славянским народам присуща «простота нравов» и «умеренность» в жизни. Он считает, что «счастье» славянских народов заключается в их нравственных принципах, выражающихся в «нраве без честолубия», «жизни без излишеств», в способности

²⁹ Ю. Крижанич. Политика, стр. 480.

«к тяжелой работе, и к ратным трудам, и к смертельной опасности»³⁰. Эти моральные качества больше всего соответствуют нравственному идеалу самого Крижанича, его представлению о нравственном образе жизни. Немцы, пишет Крижанич, «проповедуют, что удовольствия суть признак христианского и цивилизованного человека. А полезную нашу хозяйственность, простоту нравов и рухляди объявляют варварством, или жизнью языческою и скотскою»³¹.

В противовес «циничным», «варварским», «эпикурейским» понятиям Крижанич говорит о трех видах «блага» — честности, пользе и удовольствии как основе нравственности. Удовольствия, по Крижаничу, не суть нечто аморальное, но они не должны превращаться в цель жизни. «Допущение же удовольствий разумеется то, когда их отведывать с умеренностью; но если мы наслаждаемся ими слишком, тогда они становятся уже недозволенными»³².

Истинно нравственное поведение, по мнению Крижанича, должно сообразоваться с справедливостью и совестью: «Мы же должны делать противоположное (т. е. не подчинять все погоне за удовольствиями. — *М. П.*) и во всех наших поступках обращать внимание прежде всего на справедливость и совесть. Это значит, что в наших поступках не должно быть ничего недостойного и позорного. А все значительные удовольствия и выгоды приносят людям пустую, несомненно, преходящую и обманчивую славу или прямо бесчестие, или, наконец, страшный грех. Только добродетельные поступки или то, что происходит в соответствии со справедливостью или честностью, доставляет людям и истинную славу, и счастливую жизнь, и не только в будущей жизни, но и сейчас, в наш смертный век»³³.

Одной из главных добродетелей в понимании Крижанича является деятельность, направленная на общее благо, общественную пользу. В противовес феодальным представлениям о труде как обязанности низших сословий, он говорит о труде как общественной и моральной обязанности каждого человека. «Случайно и только по стечению временных обстоятельств выпадает добродетели человеку жребий пожить иногда без дела. Но по закону и намерению (занятию, промыслу) хотеть жизни праздной и такое злоупотребление называть правом — это общественная и величайшая несправедливость»³⁴. Поскольку труд в различных

³⁰ Ю. Крижанич. Политика, стр. 539.

³¹ Ю. Крижанич. Русское государство, ч. II, стр. 15.

³² Там же, стр. 16—17.

³³ «Исторический архив», 1958, № 1, стр. 184.

³⁴ Ю. Крижанич. Русское государство, ч. II, стр. 25.

его формах, будь то работа крестьянина или политическая и военная деятельность представителей высших сословий, рассматривается Крижаничем как неотъемлемая обязанность каждого, то добродетельными провозглашаются «трудовые» качества — умеренность, скромность, терпеливость и настойчивость. Он считает, что эти моральные качества соответствуют философским принципам, а поскольку русские ими обладают, то они — философы в жизни.

«Мы провозглашаем выносливость и терпеливость к трудам, скромность и умеренность, и проповедуем это не в книгах и не на словах, осуществляем своими деяниями... Русские, повторяю, философы не на словах, а на деле. То, чему иностранные философы поучают очень пространно и чего никогда не соблюдают — это русские демонстрируют своими делами, не обучаясь философии»³⁵. К сожалению, Крижанич не раскрывает, кого именно из западноевропейских философов он имеет в виду (что позволило бы выяснить знание мыслителем западноевропейской философии), но действительно указанные моральные качества высоко ценились идеологами крепнущей буржуазии Запада и противопоставлялись нравственным принципам феодального общества.

Такой же, т. е. буржуазный по своему содержанию, смысл вкладывал Крижанич и в другие защищавшие им добродетели, как, например, умеренность и бережливость. Причем он подчеркивал универсальный характер этих принципов, распространяющихся на все сословия. Этими принципами должны руководствоваться как простые люди, так и высшие сословия, включая самого монарха. Касается ли это образа жизни, наслаждений, расходования денег, Крижанич выступает защитником золотой середины, стремится обосновать это в качестве всеобщего морального принципа. «Хорошо то, что не чрезмерно и не слишком скудно, хороша середина, а недостаток и излишество приносят зло». Он был убежден, что пример умеренности и бережливости должен подавать сам монарх, руководствуясь этим принципом и в своей жизни и внедряя его в жизнь подчиненных. В частности, этим принципом необходимо руководствоваться при расходовании государственной казны. Самый надежный и эффективный способ увеличения казны — не увеличение налогов, а бережливость и умеренность.

Таким образом, нравственные идеалы Крижанича объективно имели буржуазное содержание, соответствовали моральным требованиям развивающейся буржуазии. Моральные добродетели, такие, как умеренность, бережливость, трудолюбие, Крижанич

³⁵ «Исторический архив», 1958, № 1, стр. 176.

рассматривает в связи со своей социально-политической программой, утверждающей разумность по существу буржуазных отношений, с их требованием единых законов в государстве, способствующих развитию промышленности, торговли и т. д. Эти добродетели в трактовке Крижанича соответствуют, с одной стороны, принципам индивидуалистической морали, т. е. стремлению буржуазной личности занять определенное место в обществе в начальный период накопления, а с другой — принципам общественной пользы. Оба эти начала сочетались в этике Крижанича, дополняли друг друга. Следует отметить, что хотя Крижанич часто апеллирует к богу, религии, но по существу это не оказало существенного влияния на понимание мыслителем нравственных добродетелей. Последние имеют не религиозное, а чисто земное содержание и выводились из потребностей общественной жизни.

Нравственные основы взаимоотношений с другими народами

Уже из определения этики как части философии вытекает неразрывная связь моральных принципов и политики. Если политика, законы определяют нравы, то в свою очередь нравы влияют на политику. Это в понимании Крижанича взаимосвязанные и взаимообусловленные явления. Принцип взаимообусловленности морали и политики он кладет в основу трактовки проблемы взаимоотношений народов, в частности, славянских и европейских.

Крижанич объясняет политической экспансией европейских государств (по его определению, «немцев», т. е. в основном народов протестантского вероисповедания) по отношению к славянам появление многочисленных сочинений на Западе, в которых подробно и нарочито недоброжелательно расписаны моральные недостатки и плохие обычаи славянских народов. Тем самым эти писатели стремились оправдать экспансионистские устремления политически и экономически подчинить славян. Критически пересматривая подобного рода книги, Крижанич обнаруживает прекрасное знание литературы. Можно без преувеличения сказать, что ни одна иностранная книга о России, появившаяся в XVI—XVII вв., не осталась ему неизвестной. Он критикует таких писателей, как Адам Олеарий, который в своей книге о путешествии в Россию и Персию («Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно». Шлезвиг, 1656 г.) много внимания уделяет описанию обычаев и нравов русских, которые, по его словам, «при хорошем и остром

уме» руководствуются расчетом и страстями и в обиходе которых господствуют ложь, несдержанность, грубость. Крижанич критикует также «Историю о великом княжестве Московском» (1620 г.) шведского путешественника и историка Петра Петрея за тенденциозное изображение русской жизни. По его замечанию, каждая страница этой книги полна «ядовитых, оскорбительных, обидных слов и лживых рассказов»³⁶. Необъективное и враждебное описание нравов и обычаев русских дано также в книгах немецкого историка С. Геннинга («Хроника Лифляндии и Курляндии», 1590 г.), С. Герберштейна («Записки о московских делах», 1549 г.), Д. Хитрея («Вандалия», 1589 г.) и т. д. «Одним словом, — заключает Крижанич, — они все, когда пишут что-либо о русском или каком-либо славянском народе, пишут, как видим, не историю, а язвительную и шутейную песнь. Наши пороки, несовершенства и природные недостатки преувеличивают и говорят в десять раз больше, чем есть на самом деле, а где и нет греха, там его придумывают и лгут»³⁷.

Крижанич объясняет враждебное описание русской жизни, моральных принципов и обычаев славянских народов, которое встречается у многих европейских писателей, и религиозными причинами. По его словам, «расписывая и преувеличивая грехи русских, стараются этим оскорбить и погубить православную веру»³⁸. Все это, вместе взятое, является причиной, побудившей Крижанича подробно остановиться на проблеме взаимоотношений славян и других народов.

В понимании Крижанича составной частью политики, а значит и этики в широком смысле слова является проблема взаимоотношений между народами, в частности, моральные принципы отношения славянских народов к другим народам. Решение проблем морали в значительной степени подчинено у Крижанича основной идее, одухотворявшей все его творчество, — обоснованию единства славянских народов, необходимости их политического объединения, борьбы за независимость и прогрессивное развитие. Он пишет о всех славянских народах как о едином целом «нашем народе», хотя исторически и политически временно разьединенном.

Сама постановка Крижаничем этой проблемы была обусловлена историческими причинами — потерей к XVII в. многими славянскими народами своей политической независимости. Для того чтобы добиться объединения и независимости, необходимо,

³⁶ Ю. Крижанич. Политика, стр. 488.

³⁷ Там же, стр. 489.

³⁸ Там же, стр. 491.

полагал он, выработать определенные принципы взаимоотношений с другими государствами и народами.

По убеждению Крижанича, во взаимоотношениях с другими государствами прежде всего необходимо «соблюдать достоинство и славу народную»³⁹. Учитывая положение славян среди других народов, Крижанич формулирует принципы взаимоотношения с ними следующим образом. С одной стороны, как мыслитель-гуманист, он утверждает равенство и равноправие всех народов, необходимость «считать всех людей вернейшими братьями». А с другой стороны, он считает необходимым учитывать факт экспансионистских устремлений западных государств и вытекающие отсюда последствия. Поэтому «мы должны быть мудрыми, как змии, не верить ни одному чужеземцу, не надеяться на них»⁴⁰. Это положение Крижанич считает основой политической мудрости. По его словам, «началом и основанием политической мудрости являются следующие две поговорки или духовные заповеди: «Познай самого себя» и «Не верь чужестранцам»⁴¹.

Принцип «познай самого себя» хотя и совпадает по форме с сократовским изречением, но имеет иной смысл. Он означает прежде всего необходимость познания реальной жизни, объективных обстоятельств, на основе которого строятся взаимоотношения с другими народами. Борясь за политическую независимость и единение славян, Крижанич видит наибольшую опасность в немецком и греческом влиянии. Немцы стремятся поработить славян и с этой целью насаждают распущенность нравов (эпикурейские обычаи), непочтение к православию и русскому государственному устройству. Под видом науки они навязывают астрологию, алхимию, магию, которые Крижанич отвергает как противоречащие разуму. Опасность греческого влияния заключается в том, что греческое государство, лишившись самостоятельности, отстало от других стран в культурном развитии. Претендуя на руководящую роль в вопросах религии и культуры на православном Востоке, оно, по убеждению Крижанича, в действительности выступает тормозом прогрессивного политического и культурного развития, уподобляется слепцу, указывающему путь другим.

Крижанич борется за национальное самосознание славянских народов, против попыток поверхностного подражания обычаям и нравам других народов. По его глубокому убеждению, «ничто

³⁹ Ю. Крижанич. Политика, стр. 463.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же, стр. 461.

не может быть гибельнее для страны и для народа, чем пренебрежение своими благими порядками, обычаями, законами и языком и присвоение чужих порядков и чужого языка и желанья стать другим народом»⁴². Он очень резко критикует «чужебесие», т. е. в переводе на современные понятия слепое преклонение перед иностранным строем жизни и нравами, пренебрежение своими национальными традициями. «Гораздо большая беда для нас происходит по причине, которую я называю ксеноманией [или] чужебесием, то есть [из-за того], что мы дивимся всяким чужим вещам [и их ценим, хвалим и возносим], а свой собственный образ жизни презираем, уничижаем, отвергаем. Потому-то мы и принимаем всяких чужеземцев и дивимся их красивому обличию, звучному языку и привольному [а скорее — распущенному] образу жизни и даем им такую власть в наших странах, что они поедают все наше богатство и в конце концов ездят на нас самих, как хотят»⁴³.

Крижанич останавливается на последствиях «чужебесия» в различных сферах жизни: политической (потеря независимости), экономической (эксплуатация славян иностранцами), и моральной. Отрицательное влияние «чужебесия» в нравственном плане проявляется в стремлении во что бы то ни стало подражать роскошному образу жизни верхушки европейского общества, и как следствие порождает сознание зависимости от других народов и приниженности. Но главная опасность «чужебесия» заключается в том, что подражание нравам и образу жизни «немецких» народов ведет к потере независимости и к анархии, т. е. вызывает негативные политические последствия. «Немцы сперва преобразили и заразили целую Европу своими нравами, а после, значительную часть ее, ересями. С нами случится то же, если мы не воспротивимся им заблаговременно. После разрушения дисциплины, за разнузданною свободою и роскошью в нравах, с совершенною необходимостью следует ересь. Немцы прокрадываются к нам ныне с особенною силою и внедряют нам свои заразительные нравы»⁴⁴.

Крижанич с осуждением пишет о представителях феодальной знати, особенно польской, которые ищут почетных званий, орденов, знаков отличий у иностранных правителей. «Таковыми суетностями» иностранные правители «искушают и дурачат наших людей», что в конце концов ведет к забвению своих традиций и «почести своего рода», «сводят с ума кучи людей до такой сте-

⁴² Там же, стр. 635.

⁴³ Там же, стр. 479.

⁴⁴ Ю. Крижанич. Русское государство, ч. II, стр. 70.

пени, что они суетным именем, думают, добыли новую почесть. В самом же деле они приобретают через это совсем не почесть, а скорее бесславие и осмеяние, поелику утрачивают умение ценить свое состояние, почесть своего рода и возмущают порядки своего государства»⁴⁵.

Займствование эпикурейских нравов опасно, по Крижаничу, не только тем, что ведет к определенным политическим следствиям, а именно вызывает анархию и т. п., но и тем, что подвергает осмеянию весь свой строй общественной жизни, начиная от государственных принципов и кончая нравственными устоями народа. «Действительно, в нашем присутствии (немцы) никогда не перестают безграничными похвалами превозносить свои нравы или свои эпикурейские наслаждения... Вместе с тем немцы и родственные им племена или другие народы, зараженные немецкими нравами, никогда не перестают, как бешеные собаки, бросаться с лаем то на наши церкви, то на наш политический строй. Государственный строй, законы, нравы и весь наш образ жизни — все это объявляют не чем иным, как нечестивым, презренным, некультурным, тираническим и звериным»⁴⁶.

В результате такой идейной экспансии со стороны «немецких» народов происходит искаженная переоценка моральных и других ценностей, что ведет к восприятию ложных и отказу от настоящих моральных ценностей. И действительно, «эпикурейские» нравы, по убеждению Крижанича, достойны самого резкого осуждения, но они выдаются за истинно человеческие; простота же нравов и образа жизни, соответствующая самым высоким философским принципам, объявляется варварством. В конце концов люди начинают стыдиться того, что должны были защищать, а именно: простоту нравов, умеренный и бережливый образ жизни.

«Через все это собачье поношение, столько раз повторяемое и без конца внушаемое, наши враги причиняют нам крайнее и невыносимое зло. Поэтому многие из наших людей соблазнены ими и легко воспринимают их распушенность, роскошь и жизнь, полную наслаждений, и стремятся к анархии. Самое худшее из всех зол я усматриваю в том, что такие несчастные люди сами себя порицают, позорят и бранят. Думают, что все немцы и родственные им племена являются самыми истинными людьми по своей честности, гуманности и преисполнены всякой добродетели, о себе же самих думают, что все мы должны быть банди-

⁴⁵ Ю. Крижанич. Русское государство, ч. II, стр. 38.

⁴⁶ «Исторический архив», 1958, № 1, стр. 174.

тами, ворами, самыми лживыми и самыми испорченными людьми»⁴⁷.

Что же лежит, по мнению Крижанича, в основе таких неверных представлений о нравственных принципах? Причину зла он видит в непросвещенности, в отсутствии глубоких знаний — «неведении», в незнании философских принципов и, как результат, в наивном восприятии того, что внушают другие народы. «Это столь позорное заблуждение и безумие наших людей, которые сами себя позорят, происходят вследствие своей наивности и неведения, потому что они не знают разумных наших законов и государственного строя и не постигают безнравственной, а также нечестивой немецкой анархии и различных политических ересей. Конечно, не все могут постигнуть причины и действия законов и государственных систем, не могут о столь значительных вещах правильно судить, кроме разве того, кто от природы обладает весьма проницательным взглядом или же кто раньше изучал философские принципы»⁴⁸.

А на самом деле, по убеждению Крижанича, русский народ обладает рядом преимуществ по сравнению с другими. В политическом отношении это проявляется в принципе монархического управления, которое, хотя и нуждается в усовершенствовании, но является лучшей формой правления. В моральном отношении это проявляется в таких принципах, как простота и бережливость в жизни, трудолюбие, мужество и стойкость в бою и т. д. Но, чтобы эти принципы раскрыли по-настоящему свое положительное содержание, нужно просвещение, мудрые законы, соответствующие философским принципам.

Развивая мысль о связи нравственного состояния народа и просвещения, Крижанич подчеркивает необходимость просвещения России как основного условия ее прогрессивного развития: «Мы считаем, что именно сейчас пришло время нашему народу учиться наукам»⁴⁹. По его убеждению, просвещение и мудрые законы будут способствовать не только развитию нравственного достоинства народа, но и установлению разумных отношений с другими странами. Он высказывает замечательную для его времени мысль, что уровень развития науки, философии зависит от государственного и общественного устройства: «При славном правлении мудрость умножается». В зависимости от названных причин развитие различных народов происходит неравномерно, поэтому «одни народы приобретают мудрость, дру-

⁴⁷ Там же, стр. 174—175.

⁴⁸ Ю. Крижанич. Русское государство, ч. II, стр. 454.

⁴⁹ Ю. Крижанич. Политика, стр. 454.

гие лишаются ее». Знания, изобретения переходят от народа к народу, от поколения к поколению. Наличие определенных культурных и научных традиций он объясняет преемственным характером развития культуры в целом: «народ учится, заимствуя науки и результаты наук от другого народа».

Высоко оценивая значение «мудрости» в жизни народов, Юрий Крижанич выступает горячим сторонником просвещения, видя в нем залог прогрессивного развития России. Он осуждает слепую приверженность старине и нетерпимость ко всему новому. По его убеждению, «незнание плодит ереси, мудрость же ее искореняет».

Осуждая «чужебесие», Крижанич в то же время выступает против культурной изоляции России от Запада, за деловые и культурные контакты с другими народами, способствующие развитию научной мысли. По его убеждению, настало время и славянам приобщиться к мудрости и внести свой вклад в ее развитие. «Так пусть же никто не говорит, что нам, славянам, волею небес заказан путь к знаниям и будто бы мы не можем или не должны им учиться. Ведь так же, как и остальные народы не за день и не за год, а постепенно учились друг у друга, так и мы можем научиться, если приложим желание и старание»⁵⁰. С этой программой просвещения, приобщения славян к мудрости других народов Крижанич обращается к русскому царю, видя в ней условие общего прогрессивного, в том числе нравственного, развития: «Значит, и нам надо учиться и надеяться, что под благородным правлением благочестивого царя и великого государя Алексея Михайловича мы сможем стереть плесень древней дикости, научиться наукам, завести более похвальные отношения [между людьми] и достичь более счастливого состояния»⁵¹.

Борьба Крижанича за просвещение славянских народов, вера в прогрессивную силу науки, «мудрости», т. е. философского знания, как основу разумного управления государством и залог его нравственного возрождения — свидетельствует не только о высоком теоретическом уровне его философско-этической системы, но и о прогрессивных общественно-политических устремлениях.

Анализ этической теории Крижанича позволяет охарактеризовать его как глубокого и оригинального мыслителя-гуманиста, в решении ряда вопросов опередившего свою эпоху. Это прежде всего относится к проблеме о соотношении морали и политики,

⁵⁰ Ю. Крижанич. Политика, стр. 454.

⁵¹ Там же, стр. 455.

нравов и социальной среды, в решении которой он выступает предшественником философии французского Просвещения XVIII в. Многие основополагающие принципы этики Крижанича (принцип «общественной пользы», апелляция к разумному началу человека, вера в силу разума, науки) созвучны нравственному учению Монтескье, Гельвеция и др., хотя этих мыслителей разделяет целое столетие. Сближает Крижанича с просветителями XVIII в. вера в силу разумного законодательства как причину нравственного прогресса общества, утопические поиски просвещенного монарха, способного претворить в жизнь, воплотить в мудрых законах просветительскую программу философов. Вера в силу человеческого разума, передовых идей и мудрого законодательства в жизни общества, отказ от средневековых воззрений на человека как на смиренного раба божия, характеризует Крижанича как мыслителя-гуманиста, просветителя, видевшего причину нравственного прогресса общества в конечном счете в достижениях человеческого ума, «мудрости».

В то же время на его этическом учении лежит печать половинчатости, что было обусловлено исторической невозможностью выйти за пределы своей эпохи. В частности, это проявляется в том, что разработка проблемы социальной обусловленности нравов в ряде случаев сочетается у него с религиозным пониманием морали. Следующий шаг в этом направлении (независимо от Крижанича) был сделан французскими просветителями XVIII в., которые теорию о социальной обусловленности морали не только противопоставили религиозно-идеалистическому взгляду на нравственность, но и подвергли его острой и беспощадной критике.

Философско-этическое учение Крижанича знаменует собой наивысшее достижение теоретической мысли в России XVII в. Он поставил такие проблемы, как социальная обусловленность морали, связь законодательства и нравственного состояния общества и т. п., которые в XVIII в. нашли глубокую разработку в этике русских просветителей, Радищева. Но противоречивость и сложность философского процесса проявились в том, что эти теории в XVIII в. разрабатывались на основе восприятия и переработки идей европейской, прежде всего французской, философии Просвещения. Тем не менее, этические теории, идеи XVII в. подготовляли в России почву для творческого восприятия идей Просвещения, создания оригинальных учений о нравственности.

У истоков революционной этики.

А. Н. Радищев

М. Н. Пеунова

Новый этап в развитии русской этической мысли XVIII в. открывается творчеством Александра Николаевича Радищева, выдающегося мыслителя, основоположника революционной, антикрепостнической идеологии. В его идейное наследие этика вошла составной частью, органически связанной с общественно-политической системой, философией, эстетикой. Этическая система Радищева, так же как и все его творчество, впервые в русской общественной мысли теоретически обосновывала право народа на революционную борьбу против крепостнического строя за общественное равенство и свободу. Своей деятельностью и разработкой теоретических проблем, включая и вопросы морали, Радищев заложил основы новому, революционному направлению в антикрепостнической идеологии и в российском освободительном движении.

Глубокий и разносторонний мыслитель, Радищев в разработке теоретических проблем исходил из достижений русской и европейской философской культуры, прежде всего философии Просвещения XVIII в. Но он пошел дальше своих предшественников, с революционных позиций обосновывая освободительное движение в России. В трудах Радищева впервые в истории русской общественной мысли с такой глубиной был вскрыт социальный и моральный антагонизм господствующих слоев и закрепощенного крестьянства и были сделаны выводы о необходимости революционной борьбы за права и свободу народа.

Непримиримый враг крепостничества и самодержавия, Радищев развил идею крестьянской революции как необходимого пути уничтожения самодержавно-крепостнической системы и замены ее обществом, основанном на свободе и равенстве людей.

В. И. Ленин называет Радищева первым среди деятелей революционного движения, которые составляют национальную гордость русского народа. «Нам больше всего видеть и чувствовать, каким насилиям, гнету и издевательствам подвергают нашу прекрасную родину царские палачи, дворяне и капиталисты. Мы гордимся тем, что эти насилия вызывали отпор из нашей среды, из среды великоросов, что эта среда выдвинула Радищева, декабристов, революционеров-разночинцев 70-х годов, что великорусский рабочий класс создал в 1905 году могучую революционную партию масс, что великорусский мужик начал в то же время становиться демократом, начал свергать попа и помещика»¹.

«Порабощение есть преступление»

В разработке этических проблем² Радищев опирался на теоретические достижения своей эпохи, прежде всего философию Просвещения XVIII в. Известное влияние на него оказало также творчество великого русского ученого М. В. Ломоносова. Радищев воспитывался в атмосфере Московского университета, где были живы ломоносовские традиции, почитались его идеи и труды как последние достижения науки и философии.

В «Слове о Ломоносове», которым завершается знаменитое «Путешествие из Петербурга в Москву», Радищев говорил о великом значении деятельности Ломоносова в русской культурной и научной жизни. Идеи ученого о влиянии просвещения и науки на нравственное состояние общества, о моральных достоинствах русского народа нашли свое преломление и дальнейшее развитие в творчестве Радищева.

В разработке этических проблем Радищев непосредственно примыкал к русским просветителям своей эпохи — Д. С. Аничкову, С. Е. Десницкому, Я. П. Козельскому, Н. И. Новикову, Д. И. Фонвизину, моральные теории которых сложились в значительной мере под влиянием европейского, прежде всего французского, Просвещения XVIII в. Для них характерно понимание этики как составной части философского знания, что осо-

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 26, стр. 107.

² Этические воззрения Радищева сравнительно мало привлекали внимание исследователей. Из имеющейся литературы по данному вопросу отметим, например: О. П. Малиюк. Феодально-крепостническая мораль и ее критика А. Н. Радищевым. Основные задачи революционно-просветительской этики А. Н. Радищева. — «Сборник аспирантских работ ЛГУ им. И. Франка». Львов, 1963. Ю. М. Лотман. Отражение этики и тактики революционной борьбы в русской литературе конца XVIII в. — «Ученые записки Тартуского университета». Тарту, 1965, вып. 167; «Труды по русской славянской филологии», т. VIII.

бенно отчетливо проявилось у Козельского, который в своем труде «Философические предложения» (1768 г.) относил этику к «нравоучительной» или «практической» философии. Русские просветители отвергали религиозное объяснение происхождения нравственности, усматривая его причину или в «натуре» человека, или в общественной среде. В духе своего времени они развивали идеи о зависимости нравов от просвещения, воспитания, законодательства. Эти положения послужили Радищеву отправным пунктом в его этико-философских построениях. Ему импонировало также моральное осуждение крепостничества русскими просветителями, критика жестокости и бесчеловечности господствующих классов по отношению к крепостным, защита гуманных, смягченных просвещением нравов.

Особенно сильное влияние на понимание Радищевым философских, в том числе и этических, проблем оказала философия французского просвещения. Интерес к ней определился у Радищева еще в Лейпцигский период его жизни, когда он и его товарищи по учению увлекались сочинениями Руссо, Мабли, Монтескье, Гельвеция и др. Историю идейных исканий, влияния французских философов на юные умы русских студентов Радищев отразил в своем сочинении «Житие Федора Васильевича Ушакова» (1789 г.). Там он пишет, что по книге Гельвеция «Об уме» он и его товарищи «мыслить научились». Гельвеций, узнав об этом через своего друга Гримма, по словам Радищева, «равнодушно не принял» это известие. О влиянии французской философии свидетельствует и тот факт, что близкий друг Радищева Ушаков написал «Письма о первой книге Гельвеция» сочинения «О разуме», в значительной части своей посвященные анализу этической теории французского мыслителя. Эти «Письма» впоследствии были опубликованы Радищевым как представляющие теоретическую ценность.

В этике французских просветителей XVIII в. Радищева прежде всего привлекала ее связь с материалистической системой философии, идея социальной обусловленности морали, мысль о внесловной ценности человека, теория воспитания и т. д.

Высоко ценя достижения просветительской мысли и опираясь на ее исходные принципы, Радищев как бы подводит ей итог и вместе с тем разрабатывает ее дальше, применительно к задачам революционного антифеодального движения, обогащает социальную и моральную философию XVIII в. идеей крестьянской революции как закономерного метода борьбы за общественное равенство людей.

Вклад Радищева в разработку социальной и моральной философии, его принципиально новый подход к решению ее корен-

ных проблем был высоко оценен представителями последующих этапов освободительного движения в России. Сошлемся на известного революционного демократа прошлого века М. А. Антоновича, который писал об основном труде Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву», что он «представляет собой очерк полной философской системы с политической философией и общей моралью». В «Путешествии», справедливо отмечает Антонович, «собрано почти все, что произвела лучшего просветительская мысль XVIII века. Все это усвоено и переварено собственной деятельностью автора, а главное применено к нуждам и потребностям общества...»³. Обо всех предметах, подчеркивает Антонович, сказано последнее слово XVIII в.

Революционная борьба против самодержавия и крепостничества, одухотворявшая все творчество Радищева, нашла свое глубокое теоретическое обоснование в философско-социологическом учении и обусловила его прогрессивный характер. Разработка всех сторон философской системы — философии, социологии, этики, эстетики — подчинена у Радищева одной цели — доказательству закономерности борьбы за социальную справедливость и свободу. Отсюда и органическая связь между ними. Особенно тесно связаны между собой социологическая теория Радищева и его учение о нравственности, в центре которых по существу одна проблема — поиски путей борьбы за «блаженство общественное», за свободу и общественные права народа.

«Человек великой совести», как назвал Радищева Луначарский, в своей книге «Путешествие из Петербурга в Москву» дал уничтожающую критику крепостнической действительности того времени, страстно искал путей революционного преобразования ее в интересах народа. Его книга проникнута глубоким сочувствием к страданиям народных масс. «Я оглянулся окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала», — пишет Радищев в предисловии, посвященном своему другу, тем самым объясняя причину появления «Путешествия». Комментируя эти слова Радищева, Луначарский писал: «Какой величавой и торжественной скорбью веет от этих простых, старинных слов. Вы видите картину: первый человек в стране, который оглянулся вокруг, посмотрел человеческим, любящим, критикующим оком и... ужаснулся»⁴.

Но, будучи революционером, Радищев не только «ужасается», сочувствует страдающему человечеству, а стремится по-

³ М. А. Антонович. Предисловие к книге Ф. К. Шлессера «История восемнадцатого столетия». СПб., 1871, т. 8, стр. XXIX.

⁴ А. В. Луначарский. Статьи о литературе. М., 1957, стр. 133.

нять причины несправедливости, ищет действенные методы борьбы против социального зла: «...я ощутил в себе довольно сил, чтобы противиться заблуждению; и — веселие неизреченное! я почувствовал, что возможно соучастником быть во благоденствии себе подобных»⁵.

Поиски путей, ведущих к общественному «блаженству», утверждение активной сущности человека в борьбе против «обстоятельств», мешающих достичь этого блаженства, составляют ядро этической теории Радищева⁶. Его учение о нравственности зиждется на представлении о человеке как активном члене общества, который руководствуется понятием общего блага, борется за благоденствие «себе подобных», т. е. закрепощенного крестьянства. Радищев один из первых мыслителей поставил проблему человека и решал ее в духе просветительской философии своей эпохи. Он с разных сторон рассматривает ее, но в фокусе его внимания — учение о естественном равенстве людей, о праве каждого человека на свободу и счастье. В его представлении звание человека, какого бы социального положения он ни был, является самым высоким, почетным и ответственным. По пути в ссылку в Сибирь он говорит, что и в невероятно трудных условиях он не унизил высокого звания человека, не отказался от активного отношения к жизни.

Ты хочешь знать: кто я? что я? куда я еду? —

Я тот же, что и был и буду весь мой век:

Не скот, не дерево, не раб, но человек!

Дорогу проложить, где не бывало следу,

Для борзых смельчаков и в прозе и в стихах,

Чувствительным сердцам и истине я в страхе

В острог Илимский еду⁷.

Активная деятельность человека, по Радищеву, сознательно должна быть направлена на борьбу против таких социальных устоев, когда один человек превратился в раба другого. В борьбе за социальную справедливость и равенство он видит долг каждого человека.

Чтобы выполнить свой долг по отношению к «себе подобным», т. е. прежде всего к бесправному народу, человек должен понять сущность общественных отношений, причины социальной несправедливости и бедствий людей. Стремясь ответить на этот вопрос, Радищев утверждает, что вопиющие противоречия соци-

⁵ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1. М.—Л., 1938, стр. 227.

⁶ См. Г. П. Макагоненко. Учение А. Н. Радищева об активном человеке и Пушкин. — «XVIII век». Сборник статей и материалов, № 7. М.—Л., 1966.

⁷ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 123.

альной жизни и бедствия человека происходят потому, «что люди смотрят не прямо на окружающие их предметы». Если же они поймут причины социального неравенства, то смогут найти пути изменения существующего положения вещей и восстановления поправленных прав народа.

Это идеалистическое в своей основе положение было одной из причин просветительских иллюзий мыслителя, но оно же служило обоснованием необходимости активного отношения к действительности. В «Путешествии из Петербурга в Москву» Радищев ставит целью не только сказать правду о монархо-крепостнической России, бесправном положении крестьянства, но и выяснить, в чем состоит сущность общественных отношений, из понимания которой вытекает моральный долг передовых людей своего времени, т. е. просвещенного дворянства.

Всей системой этических идей Радищев стремился доказать необходимость активного отношения к общественным проблемам, справедливость борьбы за права и свободу народа. Обоснование этих положений Радищев находит в теории естественного права и договорного происхождения общества, широко распространенной в европейской и русской философии XVII—XVIII вв. (Локк, Гоббс, Спиноза). Это теория, направленная своим острием против господствовавшей феодально-сословной идеологии, нашла радикальное выражение в учении французских просветителей XVIII в. (Руссо, Мабли, Мелье и др.). Но, отправляясь от нее, Радищев внес самостоятельный вклад в разработку социологических и этических проблем, истолковывая их применительно к задачам освободительного движения в России и обогащая идеей крестьянской революции как закономерного пути достижения общественного равенства людей.

Исходным пунктом для Радищева является признание неотъемлемых прав человека, обусловленных самой сущностью человеческой природы. Свобода, равенство, независимость характеризуют естественное состояние людей. Вслед за Руссо Радищев утверждает, что «человек во всем от рождения свободен»⁸, но как существо общественное он вступает в контакт с другими людьми и договаривается с ними об ограничении своей свободы и других естественных прав для общего блага. «Человек, — пишет Радищев, — рождается в мир равен во всем другому. Все одинаковые имеем члены, все имеем разум и волю. Следственно, человек, без отношения к обществу, есть существо, ни от кого не зависящее в своих деяниях. Но он кладет оным преграду, согласуется не во всем своей единой повиноваться воле,

⁸ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 355.

становится послушен велениям себе подобного, словом становится гражданином»⁹.

Радищев рассматривает естественное право как своего рода социологическую абстракцию, характеризующую права людей «мысленно вне общества». Став гражданами, люди сознательно ограничили свою свободу и права, передав их обществу, высшей власти. Таким образом, в основе отчуждения прав и возникновения государства лежит общественный договор. Цель общественного договора — «достижение общественного блаженства», защита свободы, равенства и других прав каждого гражданина от посягательства других. Радищев высказывает, правда без должного ее обоснования, мысль о том, что договор возник не только для защиты личности, но и для «обуздания» «наглости сильных».

Возникновение общества Радищев рассматривает как прогресс в жизни человечества. В противовес Руссо, воспевавшему робинзонады «естественного состояния», русский мыслитель подчеркивает, что люди «поистине мертвые в единственности, воспрянули в общественном сожитии, укрепились взаимно, распространились, возвысились»¹⁰.

В интерпретации Радищева теория естественного права служила обоснованием общественного равенства. Поскольку люди, равные от природы, в равной мере ограничили свои права, воплотили свою волю в законах, то все они равны перед законом; закон не должен допускать ущемления интересов личности или группы лиц во имя интересов другой части общества. «Право гражданское показало вам человека, променявших беспредельную свободу на мирные оныя употребления. Но если все они положили свободе свой предел, и правило деяниям своим; то все равны от чрева матерна в природной свободе, равны должны быть и в ограничении оной. Следственно и тут один другому не подвластен. Властитель первый в обществе есть закон, ибо он для всех один»¹¹.

Различая естественное и общественное право, Радищев в то же время подчеркивает их взаимообусловленность. По его мнению, общественное право, нашедшее выражение в «положительном законе», является гарантией неприкосновенности естественных прав человека. Положительный закон «не истребляет, не долженствует истреблять и немошен всегда истребить закона естественного»¹².

⁹ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 278.

¹⁰ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 3. М.—Л., 1952, стр. 28.

¹¹ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 314.

¹² А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 10.

Эти идеи Радищев развивает и в оде «Вольность», в которой в обязанность верховной власти, обусловленной самой сущностью общественного договора, вменяется соблюдать установленные законы, не допускать нарушения общественного равенства («равенство в обществе блюсти»), угнетения и несправедливости, следить за нравственностью («хранить нравы в чистоте»), карать различного рода преступления. Таким образом, закон, по Радищеву, должен гарантировать равенство, благо, справедливость и сохранность всем членам общества; если же это условие не выполняется, то законы должны быть заменены другими. Исходя из договорных основ общества, Радищев заключает, что «порабощение есть преступление»¹³.

Хотя теория общественного договора была идеалистической в своей основе и по ней выходило так, что будто общественные отношения строятся людьми сознательно, в условиях XVIII в. она имела прогрессивное значение, разрушая теологические представления о происхождении государства, власти, законов, морали. Истолковывая эту теорию применительно к интересам поработанного крестьянства, Радищев делает из нее революционные выводы о правомерности борьбы народа против монархо-крепостнического строя: поскольку в современном обществе законы приобрели превратное значение и не могут защитить обездоленного, угнетенного человека, то приобретает силу естественное право, опираясь на которое каждый человек может защитить себя сам, применяя насилие. «Гражданин, в каком бы состоянии небо родиться ему не судило, есть и пребудет всегда человек; а доколе он человек, право природы, яко обильный источник благ, в нем не иссякнет никогда, и тот, кто дерзнет его уязвить в его природной, и ненарушимой собственности, тот есть преступник»¹⁴.

Как ни абстрактна идея Радищева о неотъемлемых правах человека, она была насыщена высоким революционным пафосом, направлена против феодальной зависимости, обосновывала право народа на борьбу против существующего строя. Радищев называл это право «правом мщения природы».

«Обстоятельства делают человека»

Теория «естественного права» в ее революционной трактовке была для Радищева основой этических построений. В духе своего времени Радищев во взглядах на нравственность исходил

¹³ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 358.

¹⁴ Там же, стр. 279.

из признания общественной природы человека. По его мнению, «человек есть существо общественное»¹⁵, духовный и нравственный облик которого формируется под воздействием жизненных условий, социальной среды. По выражению Радищева, «обстоятельства делают человека».

Анализу «обстоятельств», определяющих нравственную жизнь, Радищев уделяет огромное внимание. Он обосновывает свой исходный тезис о том, что если бы в обществе соблюдались основы общественного договора, цель которого «блаженство общественное», то и нравственная жизнь общества в целом и каждого его члена соответствовала бы самым высоким требованиям. Но в современном обществе отношения людей извращены, что оказывает пагубное влияние на моральное состояние всего общества — и господствующих и подчиненных.

Наблюдая общественные отношения, говорит Радищев, «познаем мы, колько удалилися мы от цели общественной, колько отстоим еще вершины блаженства общественного, далеко»¹⁶. Вместо естественного равенства и свободы в обществе воцарились несправедливость и рабство. Общество разбито на угнетателей и угнетенных. С одной стороны, крестьянство, составляющее «источник государственного избытка» и силы, но лишенное путем «коварства» или насилия гражданских и человеческих прав, а с другой, — помещики, беспощадно угнетающие и эксплуатирующие крестьян, но находящиеся под защитой права и государства. Крестьяне «походят на человека одним токмо видом, впрочем обременены тяжестью своих оков, лишены всех благ, исключены от всего наследия человеков, угнетены, унижены, презренны», «им позволено только расти, потом умирать», они «подоблены тяглуому скоту». Характеризуя гражданско-правовое положение народа, Радищев пишет, что «крестьянин в законе мертв». Крестьянам противостоят помещики, эти «звери алчные», «пьявицы ненасытные», отнимающие у крепостных не только дары земли, хлеб и воду, но нередко и самую жизнь.

Радищев приходит к выводу, что в современном ему, т. е. феодально-крепостническом, обществе социальные противоречия достигли наивысшего накала и это накладывает свою печать на нравственную жизнь, порождает непримиримые противоречия в моральной сфере между помещиками и крестьянами: «Тут видна алчность дворянства, грабеж, мучительство наше и безза-

¹⁵ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 478.

¹⁶ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 314.

щитное нищеты состояние», «с одной стороны, почти всеилие; с другой, немощь беззащитная»¹⁷.

Рассматривая социальную среду, «обстоятельства» в качестве определяющего фактора моральных отношений, Радищев не только обосновывал идею, что господствующая монархо-крепостническая система губительно действует на нравственную жизнь общества в целом, морально калечит как господ, так и крепостных, но и развенчивал господствовавшие теории, идеализировавшие отношения помещиков и крестьян как отношения «отцов» и «детей». «Но нет ничего вреднее, — писал Радищев, — как всегдашнее на предметы рабства воззрение. С одной стороны родится надменность, с другой — робость. Тут никакой не можно быть связи, разве насилие. И сие, собираясь в малую среду, властодержавное свое действие простирает всюду тяжко»¹⁸.

Радищев первый в русской литературе дал такой глубокий анализ нравственных отношений в современном ему обществе, вскрыл обусловленность последних всем строем общественной жизни. Он подверг острой и беспощадной критике моральные устои господствующих слоев, показав, что отрицательные нравственные принципы помещиков порождены их общественным положением, владением землей и неограниченными правами по отношению к крестьянам, что крепостническая система морально уродует помещиков. «На месте мужества, водворилася надменность и самолюбие, на месте благородства души и щедроты, посеялися раболепие и самонедоверение, истинные скряги на великое»¹⁹. Нарисовав в «Путешествии из Петербурга в Москву» собирательный образ вельможи, Радищев отмечает, что, несмотря на окружающую его пышность и данную ему власть, этот вельможа «в душе своей скареднейшее есть существо; что обман, вероломство, предательство, блуд, отравление, татство, грабеж, убийство не больше ему стоят, как выпить стакан воды»²⁰.

Вывод Радищева о том, что весь строй крепостнического общества, с неограниченной властью помещиков и полнейшим бесправием крепостных, антигуманен, способствует возникновению жестокости, бесчеловечности, самодурства в среде барства, положен в основу анализа нравственных отношений современного ему общества.

¹⁷ Там же, стр. 215, 216, 378.

¹⁸ Там же, стр. 319.

¹⁹ Там же, стр. 326.

²⁰ Там же, стр. 373.

Как мыслитель-гуманист Радищев вскрывает пагубное влияние крепостного права на нравственное сознание и самого барства. Всевластие помещиков породило извращенные и антигуманные нравы, которые с особой силой проявляются в отношениях к крепостным. Помещики отказываются видеть в забитом и бесправном крепостном человека, подвергая его унижениям, издевательствам, избиениям. Все это вызвано «корыстью», расчетом, интересом господствующих сословий. Радищев заключает, что «человек корысти ради своей забывает человечество в подобных ему». Бесчеловечность и жестокость по отношению к крепостным возведена господствующими слоями в систему. Они порицают всякое проявление гуманности по отношению к ним, видя в этом опасность для своего благополучия. «Мягкосердечие и человеколюбие почитали они виновным защищением злодеяний»²¹, — говорит Радищев устами Крестьянкина.

В «Путешествии из Петербурга в Москву» фигурирует множество крепостных, трагическая судьба которых всецело зависит от помещика-самодура. В изображении Радищева обездоленная, бесправная жизнь крепостного — это не результат случайных событий, а судьба народа, обусловленная всей совокупностью обстоятельств крепостного строя: «Се жребии заклепанного во узы, се жребии заключенного в смрадной темнице, се жребии вола во ярме...»²².

Разоблачая моральное разложение барства, Радищев нарисовал в «Путешествии из Петербурга в Москву» целую галерею крепостников, изодряющихся в издевательствах над крепостными. Он не только осуждает этих «пиявиц ненасытных», «варваров», но и показывает, как крепостническая система, дающая фактически неограниченную власть человека над человеком, морально разлагает господствующие слои, извращает человеческую природу. Радищев делает вывод, что в результате возник не только социальный, но и нравственный антагонизм между помещиками и крепостными, что в среде народа зреет справедливый протест против насилия господ. «Страшись помещик жестокосердный, на челе каждого из твоих крестьян вижу твое осуждение»²³. Таким образом, несомненной заслугой Радищева является анализ нравственных отношений современного ему общества как порожденных всей крепостнической системой и обоснование правомерности борьбы народа за свое освобождение.

²¹ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 275.

²² Там же, стр. 378.

²³ Там же, стр. 234.

О «праве мщения природы»

Идея о праве угнетенного народа на борьбу за свои общественные права получила глубокое философско-этическое обоснование в произведениях Радищева. Мыслитель понимает, что века рабства не могли не отразиться на моральном сознании народа, породили у крепостных «беспечность, леность, коварство». Самое же страшное моральное падение проявляется в том, что крепостной может смириться со своим положением и покорно нести ярмо рабства. В смирении Радищев видит «змию, совершившую падение первого человека»²⁴.

Он отмечает, что бесправие и забитость народа породили зависть к тем, кто свободен, во всеобщем рабстве крепостных как бы успокаивает мысль о равном, хотя и подчиненном, положении всех. «Сродно рабам, — пишет Радищев, — желати, всех зреть в оковах. Одинаковая участь облегчает их жребий, а превосходство чье либо, тягчит их разум и дух»²⁵. Это извращенное представление о моральных ценностях поддерживается всей силой обстоятельств, подчинивших себе крепостных. В результате поработенный человек начинает признавать превосходство поработителей и поклоняться им.

Но исходные революционные позиции Радищева позволили увидеть в забитом крепостном не только пассивную жертву обстоятельств, но и нравственные силы народа, его способность на борьбу за свое освобождение. Еще в «Житии Федора Васильевича Ушакова» он отстаивал моральное право на борьбу против угнетения, в какой бы форме оно ни проявлялось: «Человек много может сносить неприятностей, удручений и оскорблений. Доказательством сему служат все единоначальства. Глад, жажда, скорбь, темница, узы, и самая смерть мало его трогают. Не доводи его токмо до крайности. Но сего то притеснители частные и общие, по щастию человечества, не разумеют»²⁶.

Эта тема нашла дальнейшее развитие в «Путешествии», где мыслитель утверждал, что избавления от рабства должно ожидать «от самой тяжести порабощения», т. е. от активности народа. Радищев полон веры в активные силы народа, его способность восстать против порабощения. «Я приметил из многочисленных примеров, что русский народ очень терпелив, и терпит до самой крайности; но когда конец положит своему терпению

²⁴ Там же, стр. 320.

²⁵ Там же, стр. 300.

²⁶ Там же, стр. 166—167.

то ничто не может его удержать, чтобы не преклонился на жестокость»²⁷.

Эта способность «преклониться на жестокость» доведенного до крайности закрепощенного народа вызывает у Радищева не только оправдание, но и теоретическое обоснование в теории естественного права и неотъемлемых прав личности. Согласно этой теории, в самой природе человека заложено, что ради сохранения своей жизни он отвечает на насилие насилием, «пробуждается на отрицание оскорбления»; но в цивилизованном обществе естественное право мщения, «древний закон око за око» снимается правом гражданским, которое воплощает в себе волю всех членов общества и должно гарантировать свободу и неприкосновенность каждому гражданину. Если гражданский закон не может оградить человека от насилия, оскорблений и издевательств, то возрождается неотъемлемое естественное право, согласно которому человек может на применение силы ответить силой.

Разбирая один из типичных для той эпохи случаев, когда звероподобный помещик-ассессор и его сыновья посягнули на невесту крестьянина и в результате были убиты, Радищев оправдывает крестьян («невинность убийц для меня по крайней мере была математическая ясность»), апеллируя к естественному неотчуждаемому праву. Его аргументация такова: если на человека нападет какой-либо разбойник, то этот человек имеет естественное право, защищая свою жизнь, убить убийцу, в случае с ассессором и его сыновьями крестьяне защищали свою жизнь, свои неотъемлемые права.

«Против врага своего, он (человек. — М. П.) защиты и мщения ищет в законе. Если закон, или не в силах его заступить, или того не хочет, или власть его не может мгновенное в предстоящей беде дать вспомоществование, тогда пользуется гражданин природным правом защищения, сохранности, благосостояния. Ибо гражданин, становясь гражданином, не перестает быть человеком, коего первая обязанность из сложения его происходящая, есть собственная сохранность, защита, благосостояние»²⁸. В убийстве ассессора и его сыновей крестьянами Радищев видит проявление «человеколюбивого мщения», т. е. защиты неотъемлемых, данных самой природой прав человека, «мщения» во имя защиты крепостного как человека.

«Убиенной крестьянами Ассессор нарушил в них право гражд-

²⁷ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 272—273.

²⁸ Там же, стр. 278.

данина своим зверством. В то мгновение, когда он потакал насилью своих сыновей... тогда закон, стерегущий гражданина, был в отдаленности, и власть его тогда была неощутительна; тогда возрождался закон природы, и власть обиженного гражданина, неотъемлемая законом положительным в обиде его, приходила в действительность; и крестьяне, убившие зверского Ассессора, в законе обвинения не имеют»²⁹.

Таким образом, абстрактную теорию о естественных, неотъемлемых правах личности Радищев наполняет антифеодальным содержанием, использует ее для оправдания борьбы крестьян против помещиков, для обоснования неприкосновенности личности, защиты ее морального достоинства.

Идея «человеколюбивого мщения», являющаяся кульминационным пунктом этической системы Радищева, обосновывала моральное право борьбы народа против крепостного права. По мнению Радищева, сама жизнь заставляет крестьянина бороться за свои неотъемлемые права, задумываться над своей обездоленной и поработенной участью и искать действенного выхода. «...И случается иногда, — пишет Радищев, — что жестокая печаль, объяв дух их размышлением, возжигает свет их разума, и заставляет их проклинать бедственное свое состояние и искать оному конца»³⁰.

Активность народа, направленная на защиту своих прав, рассматривается Радищевым как неотъемлемое нравственное качество, которое является залогом лучшего будущего. Взгляд на народ как на активную силу, способную противодействовать «обстоятельствам», отличает Радищева от мыслителей своего времени, рассматривавших народ в лучшем случае как жертву обстоятельств. В трактовке Радищева народ выступает субъектом истории, призванным решить многое в будущей жизни России. В этом отношении интересны размышления Радищева в «Путешествии». Он замечает, что русский человек задумчив, в песнях его слышится душевная скорбь, порожденная его угнетенной и безрадостной участью. Но если что-нибудь случится не по нем, то скоро начинается спор или битву. Образ бурлака дан как олицетворение силы народной, хотя еще не осознанной, но способной повлиять на ход исторических событий. «Бурлак, идущий в кабак повеся голову и возвращающийся обгаренный кровию от оплеух, многое может решить доселе гадательное в Истории Российской»³¹.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же, стр. 215—216.

³¹ Там же, стр. 230.

Этот же смысл, а именно, что активностью народа определяется его участь, имеют слова Радищева, что «крестьянин в законе мертв», но «он жив будет, если того восхощет». Недаром в оде «Вольность» все события вершит народ: он совершает революцию, казнит короля, идет на вече, где обсуждает государственные вопросы, издает законы и т. д. Образ потока, сметающего все преграды на своем пути, символизирует не только народную революцию, но и неисчерпаемую активность низов, моральные силы народа противостоять насилию помещиков. Он идейно пронизывает «Путешествие», «Вольность» и другие произведения Радищева. «Поток загражденный в стремлении своем, тем сильнее становится, чем тверже находит противустояние. Прорвав оплот единожды, ничто уже в разлитии его противиться ему не возможно. Такова суть братия наши, во узах нами содержимые. Ждут случая и часа. Колокол ударяет. И се пагуба зверства разливается быстротечно. Мы узрим окрест нас меч и отраву. Смерть и пожигание, нам будет посул за нашу суровость и бесчеловечие. И чем медлительнее и упорнее мы были в разрешении их уз, тем стремительнее они будут во мщении своем»³².

Радищев полон веры в творческие духовные силы народа, что обусловило глубокое решение им проблемы культурного наследия, над которой в течение длительного времени (XVIII и частично XIX в.) бились лучшие умы человечества. Его не страшит, что революция может уничтожить культурные традиции, потому что он уверен, что победивший народ выдвинет из своей среды «великих мужей» и создаст свою культуру. «О! если бы рабы, тяжкими узами оттягченные, яряся в отчаянии своем, разбили железом, вольности их препятствующим главы наши, главы бесчеловечных своих господ, и кровию нашею обагрили нивы свои! чтобы тем потеряло государство? Скоро бы из среды их исторгнулись великие мужи, для заступления избитого племени; но были бы они других о себе мыслей и права угнетения лишены»³³.

Таким образом, Радищев впервые в истории общественной мысли отказался от взгляда на народ как на пассивную массу, не способную к политической и духовной деятельности, провозгласив его главной силой грядущей революции, посредством которой только и возможно преобразовать общество на основах справедливости.

³² А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 320.

³³ Там же, стр. 368.

В этой связи идея «человеколюбивого мщения» выступает в качестве обоснования правомерности борьбы угнетенного народа за свои права и свободу, за восстановление общественного равенства, защиты естественных, неотъемлемых прав человека. Такой подход Радищева к решению проблемы активности народа и его роли в историческом процессе отличает его от просветителей XVIII в., которые из теории обусловленности морали социальной средой делали вывод о невозможности противостоять среде; человек как порождение определенной среды был лишен активности. Поэтому свои надежды на улучшение социальной среды и, как следствие, нравственной жизни общества, они связывали с деятельностью просвещенного монарха, который посредством законодательства может изменить нравы. (Такой точки зрения придерживались Ю. Крижанич в XVII в., Гельвеций и др.). Революционные позиции Радищева позволили преодолеть такой подход и отказаться от ориентации на просвещенного монарха как средства исправления нравственной жизни общества. Исходный принцип этической теории, гласящий, что социальная среда порождает определенные нравы, он дополняет идеей активности человека, народа и его способности бороться против «обстоятельств».

Интерес — «мощный побудитель деяний»

Составной частью этического учения Радищева является теория интереса, или полезности, как основы нравственной жизни человечества. К. Маркс в «Немецкой идеологии» дал глубокий анализ сущности этой теории, выдвинутой еще Локком и Гоббсом и получившей дальнейшее развитие у французских материалистов XVIII в., особенно у Гельвеция и Гольбаха. Он подчеркивает ее антифеодальную направленность. По словам Маркса, провозглашение принципа интереса или полезности было «смелым и открытым шагом вперед, было *просвещением*, раскрывающим земной смысл политического, патриархального, религиозного и идиллического облачения эксплуатации при феодализме...»³⁴.

Теория интереса по своему объективному смыслу имела буржуазное содержание, это «исторически правомерная философская иллюзия насчет поднимавшейся тогда во Франции буржуазии, чью жажду эксплуатации еще можно было изображать как жажду полного развития индивидов в условиях общения, осво-

³⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 411.

божденного от старых феодальных пут. Впрочем, освобождение, как его понимает буржуазия, — т. е. конкуренция, — являлось для XVIII века единственным возможным способом открыть перед индивидами новое поприще более свободного развития»³⁵. Буржуазно ограниченный смысл этой теории для мыслителей XVIII в. был еще не ясен, лишь в XIX в. вульгарные материалисты возвели ее в принцип утилитаризма, тем самым обнажив ее классовое содержание.

Отправляясь от учения французских энциклопедистов, Радищев считал личную заинтересованность людей основой их деятельности и общественной жизни. По его словам, «мощный побудитель деяний — корыстолюбие». Принципу интереса (или, как неточно выражался Радищев, «корыстолюбия») он придавал антифеодальное содержание, стремясь доказать законность борьбы народных масс за право на землю и свободный труд.

По убеждению Радищева, принцип заинтересованности извращен в современном обществе, что обусловлено нарушением основ общественного договора. Вместо естественного закона, по которому земля принадлежит тому, кто ее обрабатывает, в обществе воцарилась вопиющая несправедливость: помещики захватили землю, но сами не работают, а заставляют работать закрепощенное крестьянство, лишённое права на землю и на продукты труда.

Такое нарушение принципа заинтересованности влечет за собой определенные моральные последствия. Жизнь паразитическая, за счет трудового крестьянства, породила разнообразные пороки у помещиков, закрепощенный труд наложил свою печать на нравственный облик крестьянина. Если нет заинтересованности в результатах труда, то отношение к работе безразличное, а это морально разлагает людей, порождает лень, апатию. Наоборот, когда человек заинтересован, он старается все сделать хорошо, в нем раскрываются лучшие нравственные качества.

«Человек в начинаниях своих двигаемый корыстью, предпримлет то, что ему служить может на пользу, ближайшую или дальнюю, и удаляется того, в чем он не обретает пользы, ближайшей или дальновидной. Следуя сему естественному побуждению, все начинаемое для себя, все что делаем без принуждения, делаем с прилежанием, рачением, хорошо. Напротив того все то, на что несвободно подвигаемся, все то, что не для своей совершаем пользы, делаем оплошно, лениво, косо и криво. Таковых находим мы земледельцев в государстве нашем. Нива у них чуждая, плод оный им не принадлежит. И для того обраба-

³⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 410—411.

тывают ее лениво; и не радуют о том, не запустеет ли среди делания»³⁶.

Словно иллюстрацией к этому служит начало «Путешествия». В главе «Любани» путешественник наблюдает за работой крепостного крестьянина. В воскресенье (шесть дней он работает на барина) крепостной обрабатывает свою пашню. «Крестьянин пашет с великим тщанием: — Нива, конечно, не господская. — Соху поворачивает с удивительной легкостью». На вопрос, так ли он работает на помещика, крестьянин чистосердечно отвечает: «Нет, барин, грешно бы было так же работать. У него на пашне сто рук для одного рта, а у меня две для семи ртов... Да хоть растянись на барской работе, то спасибо не скажут»³⁷.

Радищев проводит мысль, что освобожденные от крепостного права люди будут работать с огромным желанием и радостью. Он делает революционные выводы о необходимости раскрепощения народа, борьбы за такие общественные отношения, при которых труд стал бы свободным и исчезли такие моральные последствия рабства, как лень, беспечность и т. д. В оде «Вольность» он рисует картину свободного труда, наступившую после победы народной революции. В обществе будущего крестьянин, свободный от крепостной зависимости, с удовлетворением трудится на своей земле. Свободный труд доставляет людям радость и удовлетворение, приносит «плод сугубый». Там «труды—веселье, пот — роса, что жизненностью своею плодит луга, поля, леса».

Таким образом, в защите принципа «корыстолюбия», интереса проявилась антифеодалная направленность убеждений Радищева, его стремление обосновать экономические интересы крестьянства. Несмотря на исторически ограниченную форму, эта теория раскрывала связь моральных качеств с экономическими основами общества, обосновывала необходимость таких социальных преобразований, которые соответствовали бы интересам народа. Анализируя эту теорию, К. Маркс писал: «Если правильно понятый интерес составляет принцип всей морали, то надо, стало быть, стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общечеловеческими интересами»³⁸. Как мы видели, выводы Радищева из теории интереса соответствовали содержанию, отмеченному Марксом.

В неразрывной связи с трактуемыми вопросами Радищев рассматривал вопрос о соотношении личных (по его терминологии)

³⁶ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 318—319.

³⁷ Там же, стр. 232, 233.

³⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 145.

гии — частных) и общественных интересов. В постановке и решении этой проблемы сказывается влияние философии французского Просвещения, в частности Гельвеция. По убеждению Радищева, личные и общественные интересы не должны противоречить друг другу; степень их гармонии, единства является показателем общественного благоустройства. «Чем польза частная теснее союза с пользою общею, тем общество назвать можно блаженнее».

Признавая важность частных интересов, он отдавал приоритет интересам общественным, считал необходимым подчинять первые последним. «В отношении пользы общественной правило есть то, что польза общественная предъидет пользе частной»³⁹. Эти теоретические положения легли в основу анализа крепостнической действительности, доказательства того, что помещики, преследуя частные, своекорыстные интересы, пренебрегают интересами общества в целом, и особенно крестьянства. Принцип интереса, рассматриваемый Радищевым в качестве основы морали, нашел дальнейшее развитие в русской этической мысли XIX в., в частности, в теории «разумного эгоизма» Чернышевского.

О народной нравственности

Если нравственность обусловлена социальной средой, а существующий самодержавно-крепостнический строй оказывает отрицательное воздействие на нравственную жизнь общества, то где же все-таки сохраняется здоровое нравственное начало, которое содержит ядро морального возрождения? Как мы видели, отношение А. Н. Радищева к господствующему классу помещиков-крепостников резко отрицательное — неограниченная власть над крепостными искажила их человеческую природу, превратив их в «извергов», «пиявиц ненасытных», потерявших чувства гуманности, сострадания.

Радищев заметил зарождение нового класса — буржуазии, но историческая прозорливость мыслителя позволила ему увидеть в нем хищника, смыслом жизни которого является нажива. В главе «Новгород» «Путешествия» он нарисовал яркий портрет купца, именитого гражданина Карпа Дементьича и его семьи. Как в делах он промышляет обманом и мошенничеством, прикрываясь вексельным правом, так и в семейных отношениях царят обман, разврат и т. д. Эта среда не содержит

³⁹ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 31, 206.

здорового нравственного начала, тут с самого зарождения — все глубоко враждебно и чуждо Радищеву.

Демократические установки мыслителя проявились в том, что в поисках нравственного идеала его взор обращается к народу. Всем содержанием своего творчества он стремится обосновать мысль, что, несмотря на общественные условия, морально калечащие закрепощенное крестьянство, основы здоровой нравственности сохраняются в народной среде. Рассуждения Радищева по данному вопросу построены на противопоставлении моральных принципов господствующих слоев и крестьянства. Этому посвящена глава «Едрово» «Путешествия», в которой на фоне деревенского праздника естественная красота крестьянок сравнивается с изнеженностью светских женщин, здоровое начало народной нравственности — с извращенными обычаями и нравами дворянской среды.

Сравнение нравственного облика светских и деревенских женщин не в пользу первых: в дворянской среде процветают разврат, браки по расчету, душевная черствость и лицемерие. «У вас на щеках румяна, на сердце румяна, на совести румяна, на искренности... сажа»⁴⁰, — характеризует Радищев светских женщин.

Радищев отмечает чувство достоинства, порядочности, свойственное крестьянам. Он рассказывает, как герой «Путешествия» попытался дать денег крестьянке, чтобы она смогла устроить судьбу своей дочери, и с каким достоинством та отказалась от них. «Я не мог надивиться, найдя толико благородства в образе мыслей у сельских жителей»⁴¹, — обобщает Радищев. Рядом с матерью крестьянкой, занятой постоянно трудом, в моральном отношении не выдерживают сравнения многочисленные советницы и генеральши, т. е. представительницы дворянской среды, которые идут на любые сделки с совестью, лишь бы упрочить положение своих детей.

По убеждению Радищева, здоровая нравственность и чистота чувств сохраняются только в среде народа. Крестьянские женщины «не знают еще притворства, не налагают на себя личины притворной любви, а когда любят, то любят от всего сердца и искренно»⁴². Если Карамзин своей «Бедной Лизой» утверждал, что и крестьянки любить умеют, то Радищев делает более радикальный вывод — именно в крестьянской среде сохранились непосредственность и искренность в чувствах.

⁴⁰ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 303.

⁴¹ Там же, стр. 307.

⁴² Там же, стр. 304.

В глазах Радищева крестьянская девушка Аня, облик которой нарисован с огромной симпатией, — олицетворение чистоты чувств и нравственности народа. Рассуждения Радищева о моральном облике деревенской и светской женщин как бы предвосхищают более позднее рассуждение Чернышевского о светской и деревенской красавицах. Подобно тому, как Радищев делает вывод, что моральные принципы дворянской и крестьянской среды различны и что деревенская девушка олицетворяет нравственный идеал, так Чернышевский позже развил положение о том, что представления о красоте имеют классовый характер и простая крестьянка воплощает идеал красоты.

Противопоставляя здоровые начала народной нравственности извращенным нравам дворянства, Радищев отмечает отрицательное воздействие господствующего класса на моральное состояние крестьянства. По его мнению, общение с господами морально калечит крепостных. Недаром он вкладывает в уста путешественника предостережение Аняте, чтобы она не отпускала своего жениха в город, ибо там он научится «пьянствовать, мотать, лакомиться, не любить пашню». Особенно пагубное воздействие на нравы оказывают помещики. «Господской пример заражает верхних слугителей, нижние заражаются от верхних, а от них язва разврата достигает и до деревень»⁴³. Радищев не закрывает глаза на отрицательные моральные качества крестьян, но эти качества — результат их бесправного положения и общения с господами. Так, в главе «Валдай» он с осуждением рассказывает о валдайских красавицах, которые поджидают путешественников и предлагают им свои услуги. Эти нравы распространились и на соседние деревни. Но они вызваны и поддерживаются поведением путешественников-дворян, которые в состоянии оплачивать свои мимолетные развлечения. Основным лейтмотивом рассуждений Радищева сводится к тому, что, несмотря на крепостное право, наложившее свою отрицательную печать на нравственную жизнь народа, именно в народе сохраняется здоровое моральное начало, которое оказывает положительное влияние на общество в целом. Недаром герой «Путешествия» восклицает, что Анятины рассуждения могли бы научить «ходить во стезях целомудрия»: «О, моя Анятушка! сиди всегда у околицы и давай наставления твоею незастенчивою невинностью. Уверен, что обратишь на путь добродетели начинающего с оного совращатися, и укрепишь в нем к совращению наклонного»⁴⁴.

⁴³ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 307.

⁴⁴ Там же, стр. 309.

Это рассуждение Радищева не означает, конечно, что мыслитель подобным путем считал возможным улучшить моральную жизнь общества. Оно имеет значение лишь в том смысле, что Радищев рассматривал представителей народа как носителей положительного морального начала, развитие которого при соответствующих социально-экономических условиях способно обновить нравственную жизнь общества.

В соответствии со своим основным этическим принципом, что обстоятельства «делают человека», Радищев в разных аспектах рассматривает вопрос об отражении в духовном облике крепостных их подневольной участи. Так, бесправная, закрепощенная жизнь наложила свою печать на душевный настрой народа, что находит свое выражение в народных песнях. «Кто знает голоса русских народных песен, — замечает Радищев, — тот признается, что есть в них нечто, скорбь душевную означающее»⁴⁵.

Но века рабства не смогли убить высоких моральных качеств русского народа, таких, как твердость духа, неутомимость в предприятиях и т. п. По глубокому убеждению Радищева, положительные моральные качества народа помогут в борьбе против социального неравенства, за установление свободного общества. «Твердость в предприятиях, неутомимость в исполнении суть качества, отличающие народ Российский... О, народ, к величию и славе рожденный, если они обращены в тебе будут на снискание всего того, что соделать может — блаженство общественное!»⁴⁶.

О человеке и его нравственности

Проблему человека Радищев рассматривает в различных ракурсах — человек и общество, причины общественного неравенства и пути их преодоления, человек и природа. Большое внимание мыслитель уделяет вопросу о человеке как венце мироздания, его способности познать самого себя, создать общественные связи, науку, искусство, законы. «Науки, художества, общественная связь, законы суть доказательства избыточные, что человек превыше всего на земле поставлен»⁴⁷, — читаем мы в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии». Радищев с восторгом пишет о творческих возможностях человека, о его необыкновенной способности к познанию, о человеке, как «существе, всесилию и всеведению сопричастном». Все эти во-

⁴⁵ Там же, стр. 229.

⁴⁶ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2. М., 1938, стр. 146—147.

⁴⁷ Там же, стр. 58—59.

просы он трактует с позиций материалистической философии, основные принципы которой являются исходным пунктом его теории воспитания.

В воспитании он видит один из главных факторов, способствующих формированию личности в определенном направлении, раскрытию лучших сторон человеческой натуры. Кроме того, понимая под воспитанием в широком смысле воздействие на людей, на общество в целом внешней среды, включая систему политического правления, природу, он отмечает влияние воспитания на исторический процесс, на достижения творческой мысли народов. «...Тщательное наблюдение человеческого воспитания показывает нам, сколь способности в нем угоджаются, ширятся, совершенствуются; история учит, koliko народы могут в общем разуме своем совершенствоваться. Природа, люди и вещи суть воспитатели человека; климат, местное положение, правление, обстоятельства суть воспитатели народов»⁴⁸.

Радищев придавал огромное значение «обстоятельствам», т. е. всей совокупности явлений общественной и личной жизни, в процессе формирования человека как рядового члена общества, так и выдающейся личности. По его словам, «история свидетельствует, что обстоятельства бывают случаем на развержение великих дарований». При иных исторических обстоятельствах Чингис и Разин были бы деятелями другого плана, а если бы Кромвеля одеть в монашескую рясу, «он прослыл бы беспокойным затейником и часто бы бит был шелепами». Радищев заключает, что «редко возмогает тот или другой вознестися превыше своего времени, превыше окружностей своих»⁴⁹. Иначе говоря, историческая эпоха и среда накладывают неизгладимую печать на человека, создают определенные рамки деятельности, выйти за пределы которой могут лишь немногие.

В отличие от Руссо, утверждавшего, что человек от природы добр, но обстоятельства делают его злым, Радищев считал, что человек от природы ни добр, ни зол, но обстоятельства формируют его определенным образом. Среди этих обстоятельств первостепенную роль играет воспитание. Но, несмотря на расхождение с Руссо по данному вопросу, Радищев высоко ценит вклад французского мыслителя в науку о воспитании. По словам Радищева, «Европа обязана Руссо переворотом в общих началах воспитания»⁵⁰.

В «Путешествии из Петербурга в Москву» Радищев изложил

⁴⁸ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 130.

⁴⁹ Там же, стр. 128, 129.

⁵⁰ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 407.

свою теорию воспитания, имеющую много общего с теорией Руссо. Так же как и Руссо, он придает большое значение не только физическому, но и умственному и нравственному развитию. Задача воспитания заключается в том, чтобы развить у человека естественные его задатки, сформировать свободную и цельную личность, не скованную дворянскими предрассудками.

Отвергая идею о врожденном характере нравственных идей, Радищев с позиций философского материализма решает проблему о сущности и содержании духовной жизни человека. Нравственные, как и любые другие, понятия развиваются под воздействием опыта, воспитания, среды. Основываясь на материалистически толкуемом сенсуализме, он ставит задачу проследить, как в процессе развития у ребенка формируются определенные представления. Начальным моментом в этом процессе является наша способность воспринимать внешние раздражения. Он пишет: «Все внешние предметы действуют на органы чувственные младенца неотступно, и приметно становится в нем начальное образование умственных сил. Он начинает познавать различие между вещей; знает, что вкусу его льстит и что ему противно». Постепенно у ребенка расширяется круг представлений, понятий, хотя «точности в суждениях еще нет», только в период возмужалости у человека происходит «укрепление сил умственных и возвышение их до степени для них возможной»⁵¹.

Но чувства, ощущения, хотя и составляют основу нравственных понятий, не противопоставляются разуму, интеллекту, а рассматриваются в единстве. Радищев не только придавал огромное значение в процессе формирования нравственных понятий интеллекту, но не раз подчеркивал, что именно разумное начало выделяет человека из всех живых существ, позволяет дать нравственную оценку тем или иным явлениям. Такой подход позволил Радищеву не впасть в односторонность сенсуалистической этики, раскрыть единство чувств и интеллекта в процессе формирования нравственных понятий.

Так же как Гельвеций и другие представители французского просвещения XVIII в., Радищев отводил решающую роль воспитанию в процессе нравственного формирования человека. «Общественный разум единственно зависит от воспитания, а хотя разница в силах умственных велика между человека и человека, и кажется быть от природы происходящая, но воспитание делает все. В сем случае мысль наша разнствует от Гельвецис-

⁵¹ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 68—69.

вой»⁵². В отличие от Гельвеция, считавшего, что все люди по своей интеллектуальной одаренности от природы равны, по различное воспитание формирует их различным образом, Радищев исходил из того, что люди от природы одарены в различной степени, «природа бывает иногда нежною матерью, иногда мачехой завистливой».

Одну из задач воспитания Радищев видел в том, чтобы развить у человека разумное начало, которое способствует выработке нравственных принципов и посредством которого он управляет своими чувствами и страстями. Таким образом, разумное начало рассматривается как высшая ступень духовной деятельности человека, хотя и связанное с чувствами, но призванное управлять ими.

Взгляд Радищева на человека чужд аскетизма. Он считает, что страсти человека имеют естественное происхождение. «Корень страстей благ и основан на нашей чувствительности самою природой». Но человек должен быть умерен в проявлении своих страстей, всякое излишество, как и подавление страстей, губительно для человека.

Воспитание облагораживает и смягчает страсти, разум и чувства могут оказывать на них свое благотворное влияние. «...Трудитесь сердцем, упражняясь в мягкосердии, чувствительности, соболезновании, щедроте, отпущении, и страсти ваши направятся к благому концу. Трудитесь разумом, упражняясь в чтении, размышлении, разыскивании истины или происшествий; и разум управлять будет вашею волею и страстями»⁵³.

В формировании нравственности Радищев придавал большое значение труду, провозгласив его обязательным для каждого человека. Этот его тезис противостоял моральным догмам феодального общества, согласно которым труд, особенно физический, являлся унижительным уделом крепостных. По убеждению Радищева, трудовое воспитание способствует не только физическому развитию, но и выработке положительных нравственных качеств. Крестикский дворянин, выражающий точку зрения автора «Путешествия», воспитывает своих детей так, чтобы постепенно формировались и развивались лучшие нравственные качества в процессе освоения трудовых навыков. Не придавая никакого значения светскому лоску, он видит преимущество своих сыновей в хорошем физическом развитии, подчеркивающим естественную красоту молодости, и в трудовых навыках. «Но вспомните, что вы бегаєте быстро, что плаваете неутомляясь,

⁵² А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 65.

⁵³ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 291.

что подымаете тяжести без натуги, что умеете водить соху, вскопать гряду, владеете косою и топором, стругом и долотом; умеете ездить верхом, стрелять»⁵⁴.

Задача воспитания, по Радищеву, заключается не только в том, чтобы научить ребенка трудиться, но и привить ему взгляд на труд как на почетную обязанность, преодолеть мнение, присущее дворянству, что физический труд унижает достоинство человека. Это в свою очередь вызовет уважение к людям, занятым тяжелой работой. «Не бойтесь сказать никому, — наставляет сыновей Крестницкий дворянин, — что вы королю доить умеете, что шти и кашу сварите, или зажаренный вам кусок мяса будет вкусен. Тот, кто сам умеет что сделать, умеет заставить сделать, и будет на погрешности снисходителен, зная все в исполнении трудности»⁵⁵.

В систему средств нравственного воспитания Радищев включал искусство, которое, по его справедливому мнению, не только развивает эстетический вкус, но и оказывает облагораживающее влияние на душу и чувства, т. е. на нравственный мир человека. Воспитательное воздействие искусства он видит в том, что оно способно пробуждать гуманные чувства, сочувствие к другим людям. «В живописи найдете вы истинное услаждение, не токмо чувств, но и разума. — Я вас научил музыке, дабы дрожащая струна согласно вашим нервам, возбуждала дремлющее сердце; ибо музыка, приводя внутренность в движение, делает мягкосердие в нас привычкою»⁵⁶.

Таким образом, Радищев рассматривает в единстве этическое и эстетическое начала в искусстве. «Правота», т. е. истина, и «красота» неразрывно связаны между собой, ибо не может быть настоящего искусства, «красоты», которая бы не способствовала утверждению высоких моральных качеств. «...Поелику нет человека, сколько бы он ни был порочен и ослеплен собою, чтобы сколько-нибудь не чувствовал правоты и красоты вещей и дел»⁵⁷.

Огромное эстетическое и этическое воздействие искусства на человека основано, по мнению Радищева, на том, что человек по самой своей природе не может не сочувствовать другому человеку, что он существо «соучаствующее», что «человек сопечалится человеку, равно он ему и совеселится»⁵⁸. Именно эта

⁵⁴ Там же, стр. 287.

⁵⁵ Там же, стр. 288.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же, стр. 218.

⁵⁸ А. И. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 54.

способность «соучастия», сопереживания с героями в искусстве или, как выражается Радищев, подражания им и вызывает определенный настрой души, эмоциональное отношение к изображаемым явлениям. Эмоциональное воздействие искусства неразрывно связано и с нравственным, ибо человек невольно переносится в мир изображенного в искусстве с его определенным моральным настроем.

«Скажи, не жмет ли и тебя змий, когда ты видишь изваяние Лаокоона? Не увядает ли твое сердце, когда смотришь на Маврикия, занесшего ногу во гроб?.. Исследовал ли ты все, что в тебе происходит, когда на позорище видишь бессмертные произведения Вольтера, Расина, Шекспира, Метастазия, Мольера и многих других, не исключая и нашего Сумарокова?.. О, чувствительность, о сладкое и колющее души свойство! Тобою я блажен, тобою страдаю!»⁵⁹

Задача воспитания, по Радищеву, заключается не только в том, чтобы подготовить физически и нравственно развитую личность, но и гражданина, которого волнуют судьбы общества и своих сограждан. Здесь Радищев расходится с Руссо, который предлагал воспитывать человека в изоляции от общества, давая возможность развиться заложенным самой природой положительным нравственным качествам. Учение Руссо о внесловной ценности человека было в свое время прогрессивно, ибо оно разрушало сословные предрассудки феодального общества. Радищев поддерживает эту главную направленность учения Руссо, но дополняет его существенным моментом — «человек рожден для общежития»⁶⁰, поэтому надо воспитывать активного члена общества, сознающего, в чем заключается «должность человека и гражданина». В этом он видит одну из основных задач воспитания. — воспитать не просто хорошего, разносторонне развитого человека, а активного члена общества, способного противостоять и бороться против несправедливости и угнетения, защищать не только свои права, но и права сограждан. Идея об общественном долге человека пронизывает все учение Радищева о нравственности, в том числе и его теорию воспитания.

О «должности человека и гражданина»

В своем учении о «добродетели», т. е. по существу о нравственном идеале, Радищев исходит из понятия нравственности как общественного феномена. По его мнению, понятие нравствен-

⁵⁹ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 55.

⁶⁰ Там же, стр. 57.

ности возникло и имеет значение только в обществе, оно отражает сущность взаимоотношений людей, связано с их правами и обязанностями. «Права и обязанности, в общежитии им (т. е. человеком. — М. Н.) приобретенные, возводят его на степень нравственности; се уже рождаются в нем понятия о честности, правосудии, чести, славе; уже из побуждений к сожитию рождается любовь к отечеству, к человечеству вообще...»⁶¹.

На основе понятия нравственности, имеющего общественную основу и содержание, Радищев развивает идею о «добродетели», о стремлении человека к нравственному совершенствованию. Последнее он связывает с пониманием человеком своих обязанностей и долга как члена общества. Только на основе таких понятий, как любовь к отечеству, к человечеству, развиваются положительные нравственные качества — великодушие, гуманность и т. п. «Таким образом достигает он (т. е. человек. — М. Н.) до вершины своего чувствования, до совершенства своих всех качеств, до высшего понятия о добродетели»⁶².

Отсюда мы можем заключить, что под «добродетелью» Радищев по сути дела подразумевает стремление к нравственному идеалу, содержание которого обусловлено социально-общественными условиями. «...Добродетель есть вершина всех наших деяний, и наилучшее украшение жития человеческого»⁶³. Добродетель рассматривается Радищевым как наивысшая моральная категория, включающая стремление человека к совершенствованию, гуманное отношение к другим людям и стремление претворить в жизнь гуманные принципы. Поэтому он заключает, что «мягкосердие», т. е. гуманность, «можно назвать физическим корнем добродетели». Эти понятия — «человеколюбие», «мягкосердие» — он рассматривает в неразрывной связи с «доброделанием», активным претворением их в жизнь.

Радищев останавливается на вопросе о путях достижения «добродетели». Прежде всего она — результат целенаправленного воспитания. По его словам, «воспитание тщится оное в нас сделать привычкою». Вместе с тем он придает большое значение рациональному началу человека в процессе нравственного совершенствования. Человек, как существо, обладающее высоким разумом, «рассудком благорасположенным», стремится к добродетели. Радищев подчеркивает, что «доброделание» и «человеколюбие» во все времена и у всех народов рассматриваются как высшие нравственные добродетели. «Раз-

⁶¹ Там же, стр. 133—134.

⁶² Там же, стр. 134.

⁶³ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 399.

личны их виды и образы, но корень благ повсюду одинаков». Поэтому задача воспитания состоит в том, чтобы укреплять и развивать указанные добродетели. «...Не ослабевайте упражняться в мягкосердии, и яко упражнение в телодвижениях укрепляет телесные силы, яко упражнение в размышлениях укрепляет силы разумные, тако упражнение в мягкосердии укрепляет корень доброделания»⁶⁴.

Эти нравственные достоинства трактуются Радищевым не как абстрактные добродетели, а как жизненные правила. Отсюда большое значение придается примеру того или иного лица, «дабы человек легко к совращению со стези доброделания удобный, благоуязвлялся изящным примером и не ослабевал бы в добродетели»; отсюда высокая оценка личного подвига человека, который, «забывая даже свое благосостояние, старается ежедневно облегчить бедствия себе подобных»⁶⁵.

Вопрос о нравственном идеале, «добродетели» Радищев рассматривает и в «Беседе о том, что есть сын отечества». Здесь он по сути дела раскрывает моральные понятия, категории, в которых воплощается добродетель. Основа добродетели, по мнению Радищева, заложена в самой природе человека, в его стремлении к совершенствованию, которые не могут истребить в человеке несправедливые, основанные на порабощении значительной части народа общественные отношения. «Не спорно, что гораздо знатнейшая часть рода смертных погружена во мрачность варварства, зверства и рабства; но сие ни мало не доказывает, что человек не рожден с чувствованием, устремляющим его к великому и к совершенствованию»⁶⁶.

Стремление к совершенствованию, по Радищеву, обусловлено тем, что человек обладает свободой воли, которая заключается в том, что человек как существо, одаренное разумом, может избрать лучшее и что он стремится к высокому и прекрасному. Как ни абстрактно такое понимание свободы воли и как оно ни идеалистично по своей сущности (разум обуславливает свободу воли), оно у Радищева наполнено революционным содержанием, призывом к активному отношению к действительности. «Известно, что человек существо свободное, поелику одарено умом, разумом и свободною волею; что свобода его состоит в избрании лучшего, что сие лучшее познает он и избирает посредством разума, постигает пособием ума и стремится всегда к прекрасному, величественному, высокому»⁶⁷.

⁶⁴ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 399.

⁶⁵ Там же, стр. 400.

⁶⁶ Там же, стр. 218.

⁶⁷ Там же, стр. 215.

Со стремлением человека к свободе и независимости, которое обусловлено самой его природой, Радищев связывает понятие чести. Следует отметить, что, хотя Радищев в данном случае и апеллирует к натуре человека, к его естественному праву наслаждаться свободой и благами жизни, но в логическом продолжении его мысль сводится к осуждению социальной среды, лишавшей человека его естественных прав. Поэтому проявление чести мыслитель видит в борьбе за свободу, в независимости человека, т. е. придает этому понятию социальное и революционное содержание. «Нет человека, который бы не чувствовал прискорбия, видя себя уничижаема, поносима, порабоощаема насилем, лишаяма всех средств и способов наслаждаться покоем и удовольствием, и не обретая нигде утешения своего. — Не доказывает ли сие, что он любит *Честь*, без которой он, как без души»⁶⁸.

Развитие понятия чести Радищев связывает с разумным началом в человеке, которое помогает преодолеть страсти и заблуждения и в конце концов приводит к уяснению ее содержания. «Всякому врождено чувствование истинной чести; но освещает ою дела и мысли человека по мере приближения его к оному, следуя светильнику разума, проводящему его сквозь мглу страстей, пороков и предубеждений к тихому ей, чести, то есть, свету»⁶⁹.

Таким образом, в этической системе Радищева мы находим выделение и анализ наиболее общих, категориальных понятий, попытку проследить их связь между собой и, главное, зависимость этих понятий от разума. Действительно, такие моральные понятия, как добродетель, честь, гуманное отношение к другим, «милосердие», «доброделание» и др., имеют, по Радищеву, в конце концов разумное, рациональное обоснование. Человек, как мыслящее существо, стремится к совершенству, поэтому посредством разума приходит к пониманию нравственного идеала. Но Радищев не ограничивается рационалистической трактовкой понятий нравственности, а наполняет их социальным содержанием. Он вкладывает в них гуманистический и антикрепостнический смысл, считая, что все моральные достоинства должны не только раскрывать лучшие стороны человеческой природы, но и способствовать, чтобы они раскрылись у других людей.

Важным моментом в решении рассматриваемой проблемы является утверждение и обоснование Радищевым активной сущ-

⁶⁸ Там же, стр. 218.

⁶⁹ Там же.

ности человека. Этому основополагающему тезису придавалось огромное значение и потому, что в современном обществе господствуют такие отношения, при которых значительная часть народа закрепощена и, как следствие этого, у нее заглушены «человеческие чувствования», крепостные «обременены тяжестью своих оков, лишены всех благ, исключены от всего наследия человеков, угнетены, унижены, презренны»⁷⁰. Именно потому, что крестьяне «исключены от всего наследия человеков», Радищев и считает неотъемлемым качеством настоящего человека, «сына отечества», «умное сострадание», гуманизм и активную борьбу против обстоятельств, превращающих человека в раба.

В этом он видит нравственный долг каждого человека, проявление патриотизма. Человек должен стремиться стать истинным сыном отечества, «человек потребен для ношения имени сына отечества». Но этого великого имени, по убеждению Радищева, недостойны многие, вернее большинство представителей дворянского сословия — светские щеголи, люди, жаждущие чинов, богатства, власти, угнетения себе подобных и т. д. Истинный сын отечества руководствуется понятием чести, благородства. Но этим понятиям, которые на первый взгляд кажутся заимствованными из дворянского кодекса морали, Радищев придает свой смысл — патриотизм, бескорыстное и самоотверженное служение народу, борьба за его лучшее будущее. «Истинный человек и сын Отечества есть одно и то же»⁷¹, — заявляет Радищев.

Таким образом, представление о «сыне отечества» как истинном человеке Радищев связывает с борьбой за освобождение народа, с активностью личности, с высоким пониманием долга. В его этической системе придается большое значение понятию долга. Можно без преувеличения сказать, что понятие долга присутствует при трактовке мыслителем большинства моральных проблем. Долг человека он видит в борьбе против общественного неравенства, за права и освобождение народа. Долг «сына отечества» заключается прежде всего в том, чтобы «соучастнику быть во благоденствии себе подобных».

Но в каком же взаимоотношении находятся долг и закон? Не заключается ли долг человека в подчинении закону — ведь закон олицетворяет связь общества в единое целое и является обязательным для всех? Но поскольку в современном обществе законы стали «преткновением» добродетели, то и долг человека заключается прежде всего в борьбе за то, чтобы возратить законам их истинный смысл. Радищев вскрывает глубокое про-

⁷⁰ А. И. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 216.

⁷¹ Там же, стр. 220.

тиворечие между истинной правдивостью, добродетелью и существующими законами, общественными условиями.

«Правила общежития относятся ко исполнению обычаев и нравов народных, или ко исполнению закона, или ко исполнению добродетели. Если в обществе нравы и обычаи непротивны закону, если закон не полагает добродетели преткновений в ее шествии, то исполнения правил общежития есть легко. Но где таковое общество существует? Все известные нам, многими наполнены во правах и обычаях, законах и добродетелях, противоречиями. И оттого трудно становится исполнение должности человека и гражданина, ибо нередко они находятся в совершенной противоположности»⁷².

Радищев делает революционные выводы о том, что моральный долг человека состоит в борьбе против законов, нарушающих добродетель, против «обстоятельств», «препятствующих» «исполнению должности человека и гражданина». «Но если бы закон, или Государь, или какая-либо на земле власть, подвизала тебя на неправду и нарушение добродетели, пребудь в оной непоколебим. Не бойся ни осмеяния, ни мучения, ни болезни, ни заточения, ниже самой смерти. Пребудь незыблем в душе твоей, яко камень среди бунтующих, но немощных валов. Ярость мучителей твоих раздробится о твердь твою; и если предадут тебя смерти, осмеяны будут, а ты поживешь на памяти благородных душ, до скончания веков»⁷³.

Эти слова, вложенные в уста Крестницкого дворянина, интересны не только в плане теоретических рассуждений Радищева, но и как изложение нравственного принципа, которому он следовал. Радищев придавал революционное содержание категории долга, трактуя последний как моральную обязанность человека бороться против существующих несправедливых отношений в обществе. По существу это было теоретическим обоснованием долга революционера, программы для передовых людей своей эпохи.

Таким образом, исходя из достижений философской мысли своего времени, прежде всего идей Просвещения, Радищев разработал интересную этическую теорию, которая вошла составной частью в его теоретическое наследие. Этическая теория Радищева не только органически слита с другими частями его философской системы, но в них находит свое теоретическое обоснование. Так, его идеи о нравственном воспитании человека, о роли чувств, разума в этом процессе зиждятся на принципах

⁷² Там же, стр. 292.

⁷³ Там же, стр. 293.

материалистической философии. Но особенно тесно связана его этическая теория с социологическим учением. Такие кардинальные ее положения, как идея о неотъемлемых правах человека, правомерности «человсколюбивого мщения», интересе как основе моральной деятельности и т. д., по существу являются продолжением его социологического учения, неразрывно связаны с позицией мыслителя как борца против самодержавия и крепостничества, за свободу и равноправие народа.

Учение просветителей XVIII в. о социальной обусловленности морали он дополнил принципом революционного преобразования общества как единственного пути восстановления поправленных прав народа и морального возрождения. Критика нравственных отношений в обществе вылилась у Радищева в моральное осуждение всей монархо-крепостнической системы. Радищев первый в России теоретически доказал моральное право народа на революционную борьбу за свое освобождение, показал, в чем состоит нравственный долг передовых людей своей эпохи.

Нравственное учение Радищева оказало огромное влияние на развитие этической мысли в России. Его основополагающие идеи получили развитие в трудах декабристов, революционных демократов. А. И. Герцен с полным основанием отмечал, что идейное наследие Радищева было воспринято и развито дальше русской свободолобивой мыслью. «И что бы он (Радищев.—М. П.) ни писал, так и слышишь знакомую струну, которую мы привыкли слушать и в первых стихотворениях Пушкина, и в «Думах» Рылеева, и в собственном нашем сердце»⁷⁴.

⁷⁴ А. И. Герцен. Собрание сочинений в тридцати томах, т. XIII. М., 1958, стр. 273.

**В. Г. Белинский —
основоположник этической теории
русской революционной демократии**

А. Л. Хайкин

В работах, посвященных Белинскому, на этические воззрения мыслителя сороковых годов почти не обращалось внимания. Дворянско-буржуазные историки русской общественной мысли отрицали какие бы то ни были заслуги Белинского в обосновании этики. В той или иной форме они отстаивали мнение П. В. Анненкова, высказанное в книге «Замечательное десятилетие», что главное для Белинского было проповедничество, распространение нравственных идей, обоснованных западноевропейскими теоретиками¹. Вслед за Анненковым идеологи враждебных русской революционной демократии течений называли Белинского «великим сердцем», проповедником «истины и добра» и т. п., но отказывались видеть в нем теоретика, мыслителя.

Изображение Белинского в качестве послушного проводника чужих этических идей отличает всю буржуазную зарубежную и белоэмигрантскую литературу о нем. На ошибочность оценок исторического значения Белинского указывал еще Г. В. Плеханов. Критикуя интерпретацию творчества Белинского Анненковым, он отмечал выдающееся значение теоретической деятельности великого русского критика. Понять значение этой деятельности, говорил он, можно только потрудившись «...вдуматься в те важнейшие теоретические вопросы, которые постоянно привлекали к себе внимание этого гениального человека»². К числу коренных этических проблем, которые ставились и решались Белинским, относятся вопросы о свободе воли, побуждениях к поведению, критериях и закономерностях развития нравственно-

¹ См.: «В. Г. Белинский в воспоминаниях современников». М., 1962, стр. 403.

² Г. В. Плеханов. Избранные философские сочинения, т. IV. М., 1958, стр. 592.

сти. Система этических воззрений Белинского в сороковых годах была неразрывно связана с материалистической философией, к которой он пришел, отказавшись от идеализма тридцатых годов.

Отрицание теоретических заслуг Белинского в области этики враждебными марксизму-ленинизму историками русской философской и общественно-политической мысли сочетается с искажением сущности его взглядов на мораль. В знаменитой статье «О «Вехах»» В. И. Ленин, давая решительный отпор кадетским фальсификаторам идейного наследия Белинского, писал: «Так, так. Настроение крепостных крестьян против крепостного права, очевидно, есть «интеллигентское» настроение. История протеста и борьбы самых широких масс населения с 1861 по 1905 год против остатков крепостничества во всем строе русской жизни есть, очевидно, «сплошной кошмар». Или, может быть, по мнению наших умных и образованных авторов, настроение Белинского в письме к Гоголю не зависело от настроения крепостных крестьян? История нашей публицистики не зависела от возмущения народных масс остатками крепостнического гнета?»³.

Однако «веховская» трактовка идей Белинского оказалась очень живучей. За рубежом ее пытались и пытаются использовать для извращения истории русской общественной мысли. Так, Н. Бердяев в книге «Смысл и судьба русского коммунизма», называя Белинского «отцом русской интеллигенции», стремился доказать, что у великого русского революционного демократа отсутствовала вера в народ, и противопоставлял идеи революционной интеллигенции мировоззрению народных масс. Будучи не в состоянии выдвинуть против неотразимой ленинской аргументации, касающейся социально-политического содержания идей Белинского, иные доводы, зарубежные фальсификаторы избрали мишенью этическую сторону его учения.

«Восстание Белинского против бога, — по Бердяеву, утверждавшему, что в русской мысли моральный элемент преобладает над метафизическим, — было атеизмом этического пафоса, любви к добру и справедливости. Углубление и развитие эта своеобразная религиозная психология и диалектика нашла у Достоевского»⁴. «Вся работа мысли Белинского, — вторил Бердяев В. В. Зеньковский, — уходит в сферу этики»⁵. Он приписывал великому русскому атеисту глубокую религиозность и называл его, так же как и Герцена, основателем русского либерализма, а базой его мировоззрения объявлял «защиту личности».

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 19, стр. 169.

⁴ N. Berdjajew. Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus. Luzern, 1937, s. 47.

⁵ В. В. Зеньковский. История русской философии, т. I. М., 1956, стр. 248.

В своей «Истории русской философии» он тщетно пытался доказать, что великий русский революционный демократ был этическим персоналистом, для которого главное значение имели индивидуальная мораль, самовоспитание.

Социальный смысл данной фальсификации заключается в том, чтобы доказать несовместимость морали русской революционной интеллигенции, отцом которой объявлялся Белинский, и народной нравственности. Тогда как интеллигенция, по Бердяеву, Зеньковскому, Лосскому, занята якобы поисками отвлеченных принципов добра, справедливости, самосовершенствования, народу нет никакого дела до этих поисков. Он искони придерживался традиционной религиозной морали. Такое понимание отношения прогрессивной русской интеллигенции к народу противоречит истории. Достаточно напомнить о деятельности великих революционных демократов, революционеров-шестидесятников, народолюбцев семидесятых годов, об истории марксизма-ленинизма в России.

Именно Белинский, стоявший у самых истоков нового направления русской общественной мысли, заложил начало традиции неразрывной связи между передовой интеллигенцией и народом. Он теоретически выразил революционные, освободительные устремления закрепощенного народа.

Понятие о нравственной свободе

В начале сороковых годов, отказавшись от «примирения» с действительностью, Белинский подверг обстоятельной критике провиденциалистские тенденции философии Гегеля. Критические замечания Белинского были направлены против тех сторон учения немецкого мыслителя, на которых в наибольшей степени сказалось влияние его консервативных социально-политических идеалов. Критикуя объективизм Гегеля, Белинский писал, что ненавидит и презирает закон, обрекающий на страдание как повинующегося ему, так и не повинующегося, и называл «общее» выражение этого закона палачом «человеческой индивидуальности». «Все благородное страждет — одни скоты блаженствуют, — возмущался он в одном из писем, — но те и другие равно умрут: таков вечный закон разума. Ай да разум!»⁶

Белинский критиковал также гегелевское учение о примирении противоположностей. Пересматривая содержание статьи о Бородинской годовщине, в которой отставалась мысль о необ-

⁶ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений в 13 томах. М., 1953—1959, т. XI, стр. 555

ходимости примирения с действительностью, Белинский писал 11/XII 1840 г. Боткину, что признание исторической законности того или другого явления не означает, что оно должно быть оправдано, и признавался, что следовало развить в статье идею отрицания, «как исторического права», ибо без отрицания история человечества превратилась бы в «стоячее и вонючее болото».

Великий русский революционный демократ критиковал гегелевскую философию, наконец, за отрицание роли личности в общественном процессе. Нельзя, справедливо замечал Белинский, жить только в общем, пренебрегая личным. Гегелевское «общее» Белинский называл молохом, пожирающим жизнь, гремушкой эгоизма, «самоослабляющегося в нем», и заявлял, что предпочитает этому общему «маленький уголок живой действительности»⁷. Раскрывая теоретическую несостоятельность гегелевского провиденциализма, Белинский писал, что, хотя владычество разумной действительности не подвержено сомнению, следует учитывать и наличие случайностей, играющих нередко большую роль в истории. «Без владычества случая жизнь была бы не свободною, а машинальною, не было бы в ней борьбы, а при борьбе падение так же необходимо, как и победа»⁸.

Из критики Гегеля Белинский делал выводы, которые имели непосредственное значение для формирования его этической теории. «Все толки Гегеля о нравственности — вздор сущий, ибо в объективном царстве мысли нет нравственности, как и в объективной религии (как, например, в индийском пантеизме, где Брами и Шива — равно боги, т. е. где добро и зло имеют равную автономию)... Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора (т. е. гегелевской *Allgemeinheit*)... Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моей. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить своею участью идею дисгармонии»⁹.

Белинского интересует прежде всего судьба индивидуума, человеческой личности, угнетаемой общественными порядками, выражающей своей участью «дисгармонию» монархической феодальной России и обреченной на крепостную зависимость, голод, нравственное одичание. Критикуя Гегеля, Белинский не

⁷ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XI, стр. 467.

⁸ Там же, стр. 500.

⁹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 22—23.

отказывается от рационального в этических воззрениях немецкого мыслителя. Так же как и Гегель, русский критик стремится истолковать нравственность диалектически. Отличая, подобно Гегелю, субъективную сторону поведения (моральность) от объективной (нравственности), он пытается открыть законы развития последней. Но, отказавшись от гегелевского идеализма, эти законы он ищет в присущих человеку природных особенностях. Люди, утверждал критик, являясь живыми существами, имеющими материальные потребности, желания, чувства, от природы обладают и задатками нравственности. Человек рождается не на зло, а на добро, не на преступление, а на «разумно-законное наслаждение» благами бытия, его стремления справедливы, а инстинкты благородны.

Пытаясь вывести побуждения нравственности из природы человека, Белинский разделял ошибку, свойственную всем материалистам-просветителям до Маркса и Энгельса, а также Фейербаху. На самом деле не только поступки людей, но и мотивы их поведения определяются общественными условиями жизни человека. Причем в зависимости от исторических обстоятельств различные мотивы могут переплетаться. Однако В. Г. Белинский не ограничивался ссылками на природу человека, а пытался рассмотреть мотивы поведения в связи с общественными условиями существования людей, придав решающее значение этим условиям. Подчеркивая главенствующую роль общества в формировании нравственности, он заявлял, что, как бы сильна ни была натура, человек не в состоянии долго противодействовать подавляющим впечатлениям окружающего мира, волюно или невольно он принимает на себя их отпечаток, ибо «создает человека природа, но развивает и образует его общество»¹⁰.

Противоречие общественной среды с разумными потребностями и стремлениями человеческой природы порождает трагические коллизии и, чем богаче народ чувством, тем ужаснее видеть его чувство сдавленным неправильно развившейся общественностью. Вдвойне трагично при неразумных общественных отношениях положение сильных, одаренных натур. Сильная натура непременно требует для себя широкого, размахистого круга деятельности. Поэтому, лишенная нравственной сферы, она разывает, подобно паутине, «слабую» ткань общественной морали.

Рассуждая о влиянии общества на нравственность, Белинский специально выделял материальные условия жизни. Называя материальную нужду великим рычагом нравственной деятельности, он, например, замечал, что «если б человек не нуждался в

¹⁰ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 485.

пище, в одежде, в жилище, в удобствах жизни, — он навсегда остался бы в животном состоянии»¹¹.

Тяжелыми материальными и общественными условиями жизни критик объяснял наличие отрицательных качеств у народа. По его мнению, если трудящиеся не развиты в нравственном отношении, то это объясняется главным образом тяжелыми материальными условиями их жизни, нищетой, бедностью, так как неизбежным следствием нищеты являются безнравственность и разврат.

Особенно резко выражена мысль о зависимости нравственности от условий жизни в рецензии на третью книжку «Сельского чтения», изданную В. Ф. Одоевским и А. П. Заблочким: «Крестьянин, которого жилище не лучше хлева, который разделяет его с домашними животными и который дурно одет, дурно ест, — такой крестьянин не может быть нравственным человеком: если он и не вор, то лентяй и во всяком случае существо оскотинившееся. Добродетель в нищете есть явление исключительное, достояние тех сильных организаций, тех энергических характеров, которые так же редки, как и гений. Добродетель гораздо хуже уживается с нищетой, чем с чрезмерным богатством, хотя она и редко в богатстве»¹².

Имея в виду феодально-крепостнические порядки, жандармско-полицейское государство, господствующую идеологию «православия, самодержавия и народности», великий революционный демократ проводил в своих статьях и письмах идею о том, что в таких условиях нравственное развитие личности не может происходить нормально, так как общественная среда отрицательно воздействует и на правящие классы, и на подданных. В России, — писал он 7/XII 1847 г. К. Д. Кавелину, — у хороших людей «человеческое в прямом противоречии с тою общественною средою, в которой они живут»¹³. Всестороннее развитие эти идеи получили в цикле статей о Пушкине. Объясняя причины появления одаренных Онегиных и Печориных, влачивших бесцельное существование, Белинский писал, что это зависит не от них самих. Причину следует искать в действительности, от влияния которой человек не может освободиться. Действительность — причина того, что хотя люди, подобные Онегину и Печорину, часто одарены нравственными достоинствами, большими духовными задатками, обещают много, но исполняют мало или ничего не исполняют, силы их остаются без приложения, а жизнь — без смысла.

¹¹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 287.

¹² В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 302.

¹³ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 460.

Естественным выводом из этих рассуждений была идея о необходимости коренного изменения общества, обрекавшего своих лучших представителей на моральную деградацию. Другим выводом Белинского было признание моральной ответственности перед народными массами образованных слоев общества, которые обладают более широким кругозором, знакомы с данными науки, историей общества.

Рассуждения Белинского о внутреннем механизме волевых действий представляют определенную теоретическую ценность, тем более что этой проблеме уделяется очень мало внимания в работах исследователей-марксистов.

Значение идей Белинского состоит прежде всего в том, что он, преодолевая ограниченность домарксистских ригористических и эвдемонистических теорий этики, решал в верном направлении вопрос об условиях внутренней свободы индивида. В отличие от ригористов и эвдемонистов Белинский отстаивал идею о единстве мысли и чувства в волевой деятельности. Ни чувства, ни разум, взятые по отдельности, не могут служить основанием для поведения, соответствующего нравственности. Они истинны только в соединении друг с другом. Страсть — источник всякой живой, плодотворной деятельности, ею, говорил Белинский, сделано все великое и прекрасное. Без страсти житейское море «так же чуждо... всякого движения, как водяное море без ветров». Учение, советующее действовать вопреки чувству, поступать нравственно не по страсти, а только по долгу, забывает о человеческой личности. «Без глубокого нравственного чувства — человек не может иметь ни любви, ни чести, — ничего, чем человек есть человек... Разум без чувства есть ложь»¹⁴. Но одни чувства, страсти — недостаточные двигатели поведения. Человек, повинующийся в своем поведении только им, будет руководствоваться личными желаниями, которые могут противоречить интересам общества. Такого рода чувство, которое Белинский называл неразумным, определяя его, как «просто чувственность», не является истиной воли, которая есть благо или «истина в действии»¹⁵. Поэтому неправы также эвдемонисты, которые в чувствах видят единственный стимул нравственности.

По мнению Белинского, нравственный человек должен действовать в соответствии с разумом, но не как холодный, бесстрастный ригорист, а по чувству, по страсти. Единство чувственной и разумной сторон воли находит свое выражение в убеждениях личности. Именно убеждение, т. е. уверенность в правоте своих

¹⁴ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 220.

¹⁵ См. там же.

действий, является основной внутренней силой, движущей человеком. В мире, заявлял критик, нет ничего достойнее уважения и почетнее убеждения. Человек без убеждений живет одной физической жизнью. Чтобы жить и физической, и нравственной жизнью вместе, ему необходимо иметь прочное, твердое, осознанное мировоззрение, проявляющееся в склонностях, инстинктах.

Признание убеждения основной побудительной причиной к поведению, соответствующему нравственности, намечало путь к преодолению отличающего всю домарксистскую этику разрыва между внутренними и внешними мотивами. Поведение человека, согласно этическим воззрениям Белинского, только тогда нравственно, когда он руководствуется истинными убеждениями. «Убеждение должно быть дорого потому только, что оно *истинно*, а совсем не потому, что оно *наше*»¹⁶. При таком понимании убеждения признается единство внутреннего и внешнего. Истинные убеждения — это те, которые соответствуют объективной необходимости, определяются законами общественной жизни, действующими вне и независимо от воли людей.

Выдвигая требование неразрывного единства внутренней и внешней свободы, Белинский с особой глубиной исследовал вопрос о том, каким должно быть истинное, соответствующее нравственности убеждение. В этой связи большой интерес представляет критика им славянофильства. В своих статьях, письмах Белинский неоднократно отмечал идейное родство, существовавшее между славянофилами и «охранителями»¹⁷. Правда, он не отождествлял эти два течения, отличая славянофилов, которые выступали против бюрократических стеснений, жандармского произвола от «охранителей», нередко действовавших по прямым заданиям III отделения. Но, учитывая это различие, Белинский подчеркивал, что славянофильские убеждения противоречат истине и во многом сходны с реакционной, препятствующей прогрессу «охранительной» идеологией. «Новые Дон-Кихоты, они сочинили себе одно из тех нелепых убеждений, которые так близки к толкам старообрядческих сект, основанных на мертвом понимании мертвой буквы, и из этого убеждения сделали себе новую Дульцинею тобозскую, ломают за нее перья и льют чернила»¹⁸.

В программной статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года» Белинский писал, что всякое убеждение, в том числе и

¹⁶ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 276.

¹⁷ См.: В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 70; т. X, стр. 225—226.

¹⁸ Там же, стр. 117.

славянофильское, падо уважать¹⁹. Однако, присмотревшись поближе к этому явлению, замечал критик, нельзя не увидеть, что существование и важность данной «литературной котерин» чисто отрицательные, так как положительная сторона ее доктрины заключается в каких-то «мистических предчувствиях» победы Востока над Западом. Оценивая отрицательную сторону славянофильской доктрины, Белинский замечает, что эта сторона заслуживает внимания не в том, что славянофилы говорят против гниющего будто бы Запада, а в том, что они говорят против русского европеизма. Хотя наполовину, замечает критик, следует согласиться с их утверждениями, «что в русской жизни есть какая-то двойственность, следовательно, отсутствие нравственного единства; что это лишает нас резко выразившегося национального характера, каким, к чести их, отличаются почти все европейские народы...»²⁰.

Белинский не понимает, как это явствует из его рассуждений, причин отсутствия нравственного единства в России. Не понимает он и того, что его нет и на Западе, что нравственное единство вообще невозможно в обществе, расколотом на антагонистические классы. Но он и не претендует на полное решение вопроса о причинах нравственного раскола русского общества. Несостоятельность славянофильской позиции критик усматривает в том, что они ограничились признанием факта этого нравственного раскола, не исследовав его причин, «в надежде в самом зле найти и средства к выходу из него». «Этого славянофилы не делали и не сделали; но зато они заставили если не сделать, то делать это своих противников. И вот где их истинная заслуга»²¹.

Следовательно, истинная заслуга славянофилов заключается, по Белинскому, в том, что в спорах с ними вырабатывалось правильное воззрение на русскую жизнь, выяснялись причины нравственного раскола русского общества, поиски которых позволяют в самом зле найти средства к выходу из него. Что же касается славянофильских убеждений, то, уважая их источник, т. е. любовь к русскому народу, Белинский решительно не разделяет их по существу. «Каковы бы ни были их понятия, или, по-нашему, ошибки и заблуждения, мы уважаем их источник. Мы можем сочувствовать всякому искреннему, независимому и благородному, в его начале, убеждению, не только не разделяя его, но и видя в нем диаметрально противоположность наше-

¹⁹ См.: В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 17.

²⁰ Там же, стр. 17—18.

²¹ Там же, стр. 18.

му убеждению»²². «Ошибки и заблуждения» славянофилов, о которых здесь говорит Белинский, диаметрально противоположность его воззрений их пониманию действительности определялись тем, что они противоречили истине, т. е. требованиям прогрессивного, революционного развития России.

В своих статьях, письмах Белинский резко критиковал также индивидуализм, субъективизм. В этой связи представляет интерес его полемика с В. Н. Майковым, сменившим Белинского в «Отечественных записках». Майков утверждал, что поведение личности тем более соответствует нравственным требованиям, чем меньше определяется материальными условиями жизни. Поэтому народные массы безнравственны, а носителем истинной нравственности является лишь избранное, привилегированное меньшинство. «Меньшинство, — писал Белинский, возражая Майкову, — всегда выражает собою большинство, в хорошем или в дурном смысле. Еще страннее приписать большинству народа только дурные качества, а меньшинству — одни хорошие. Хороша была бы французская нация, если бы о ней стали судить по развратному дворянству времен Людовика XV-го! Этот пример указывает, что меньшинство скорее может выражать собою более дурные, нежели хорошие стороны национальности народа, потому что оно живет искусственной жизнью, когда противопоставляет себя большинству, как что-то отдельное от него и чуждое ему»²³.

Опасность субъективистского понимания нравственной свободы великий русский революционный демократ усматривал в том, что распространение подобных идей разобщает людей, препятствует их объединению в борьбе с феодально-крепостническим строем. На вред субъективизма он указал, разбирая поэму Пушкина «Цыгане». Алеко, герой этой поэмы, восстал против общественных порядков, унижавших человеческое достоинство. Но это был протест одиночки. Отказавшись от цивилизованного общества, Алеко думал найти идеал вольной жизни в цыганском таборе. Обращая внимание на неправильность такого решения нравственных вопросов, Белинский писал, что весь смысл поэмы, основная ее идея выражены в словах старого цыгана, обращенных к Алеко: «Ты для себя лишь хочешь воли». Но хотеть воли только для себя эгоистично. Человек, следующий подобным идеям, не может принести пользы обществу, он превращается в его врага и, подобно Алеко, становится отщепенцем.

²² В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 22.

²³ Там же, стр. 31.

Понимая бесплодность романтического бунтарства, Белинский отстаивал необходимость строгой нравственной дисциплины. Эту мысль он с особой силой подчеркнул при разборе поэзии Полежаева. Высоко оценивая творчество талантливого поэта за содержащиеся в нем гуманистические, свободололюбивые идеи, Белинский критиковал субъективистские тенденции его поэзии, индивидуалистическое понимание свободы. Разумея под «нравственностью толпы» принципы господствовавшей в его эпоху морали, Белинский заявлял, что отказ от этой нравственности не означает отрицания всех моральных устоев, что нельзя отождествлять свободу с своеволием. «...Полежаев, подобно многим людям того времени, не подумал, что он мог и должен был уволить себя только от понятий и нравственности толпы, а не от всяких понятий и всякой нравственности. Освобождение от предрассудков он счел освобождением от всякой разумности и начал обожать эту буйную свободу. Свобода была его любимым словом, его любимую рифмою, — и только в минуты душевной муки понимал он, что то была не свобода, а своеволие, и что наиболее свободный человек есть в то же время и наиболее подчиненный человек»²⁴. Выступление против субъективизма и требование нравственной самодисциплины составляют историческую заслугу Белинского. Оно способствовало в дальнейшем идейной подготовке и сплочению сил революционной демократии.

Убеждения только тогда соответствуют истине, когда отражают вечный процесс изменения, совершающийся в общественной жизни. Отвечая на упреки противников, которые обвиняли его в том, что он изменял свои убеждения, Белинский указывал, что изменения взглядов человека, если они продиктованы стремлением к истине, а не мелкими расчетами, закономерны и необходимы. Когда человек обнаруживает, что убеждения перестали соответствовать потребностям жизни, то от них следует отказаться. «Как скоро убеждение человека перестало быть в его разумении *истинным*, он уже не должен называть его *своим*: иначе он принесет истину в жертву пустому, ничтожному самолюбию и будет называть «своим» ложь»²⁵. Жить для человека, подлинно нравственного, значит развиваться, идти вперед. Белинский осуждал людей, отстающих от жизни, филистеров, мечтателей. Больше всего он ценил, выражаясь его словами, эластичность души, способность ее к движению вперед.

²⁴ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 128.

²⁵ Там же, стр. 276.

Требую, чтобы люди действовали, повинуюсь убеждениям, Белинский выступал также против скептического неверия. «Верить и не знать, — писал он, — это еще значит что-нибудь для человека; но знать и не верить — это ровно ничего не значит. Сознательная вера и религиозное знание — вот источник живой деятельности, без которого жизнь хуже смерти»²⁶. Если человек верно понял объективную необходимость исторического прогресса, но ничего не делает, чтобы способствовать ему, говорил великий революционный демократ, то его нельзя признать правдивным, так как «разум дан человеку для того, чтобы он разумно жил, а не для того только, чтобы он видел, что неразумно живет»²⁷.

Доказывая, что одно познание не делает личность свободной, Белинский, ссылаясь на действительность современной ему России, писал, что человек, познавший неразумность ее порядков, не может называться нравственным, если ничего не делает для их устранения. «Что мне в том, что я уверен, что разумность восторжествует, что в будущем будет хорошо, если судьба велела мне быть свидетелем торжества случайности, неразумия, животной силы? Что мне в том, что моим или твоим детям будет хорошо, если мне скверно и если не моя вина в том, что мне скверно? Не прикажешь ли уйти в себя? Нет, лучше умереть, лучше быть живым трупом!»²⁸

В своих произведениях Белинский беспощадно критиковал тех, кто, понимая необходимость перемен, отказывался действовать на благо общества. Он бичевал мечтателей, ограничивавшихся мечтами о лучшем устройстве общества, но ничего не делавших для осуществления своих мечтаний. Обольстительные мечты не стоят в глазах дельного человека самой горькой истины, потому что «счастье глупца есть ложь, тогда как страдание дельного человека есть истина и притом плодотворная в будущем»²⁹. Гуманные чувства должны проявляться в благородных действиях, воплощаться в конкретных, полезных народу делах. Только деятельность, направленная на осуществление этих дел, является критерием истинности чувств. У нравственного человека страсть и воля не останавливаются перед «деревянным болваном общественного мнения», он не боится лицемерного суда безнравственных моралистов. «Не делать — не жить», — восклицал Белинский в начале годичного обзора литературы за

²⁶ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 384.

²⁷ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 197.

²⁸ Там же, стр. 23.

²⁹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 410.

1845 г. Деятельность он называл источником жизни, подчеркивая, что те, кто не носит в себе деятельного начала, вынуждены вечно ожидать всего от внешнего и случайного.

В учении о свободе воли, созданном Белинским в сороковых годах, содержалось теоретическое обоснование долга русской интеллигенции. Этот долг, по воззрениям великого революционного демократа, состоял в том, чтобы быть бесстрашным борцом против всего, мешающего прогрессивному развитию России, подчиняющим все свои мысли и чувства этой борьбе.

Учение о нравственной свободе, обоснованное Белинским, относится к той части его наследства, которая сохраняет самое живое, непосредственное значение. Недостатком в учении Белинского, определявшимся его социологическими воззрениями, являлось то, что он, будучи идеалистом в понимании истории, решал вопрос о нравственной свободе с идеалистических позиций. Этот недостаток проявлялся главным образом в ограниченном понимании человеческой деятельности. Говоря о деятельности, он имел в виду по преимуществу просвещение. Слабость классовой опоры не позволяла ставить вопрос о таких формах деятельности, как организация масс на политическую борьбу. Достоинствами же, положительными сторонами учения являлось требование научного обоснования нравственной свободы, борьба против религиозного фатализма, признание убеждения внутренней движущей нравственной силой, требование единства убеждения и действия.

Понимание побудительных мотивов нравственности.

Отношение к эгоизму и альтруизму

Решение проблемы свободы воли определило трактовку Белинским побудительных мотивов к поведению. Эти побуждения, по Белинскому, следует искать в целях, движущих массами, борющимися за свое освобождение. Цели могут быть продиктованы либо личными, либо общественными, классовыми интересами. Поэтому вопрос о побудительных причинах к нравственному поведению в конечном счете сводится к тому, должен ли в своем поведении человек руководствоваться личными или общественными интересами.

В своих произведениях Белинский подвергал обстоятельной критике односторонность как эгоистической, так и альтруистической мотиваций поведения. Эгоистические побуждения говорил критик, губительны для нравственности, так как, руководствуясь только любовью к себе, человек ставит свои личные интересы выше интересов общества, народа. Нравственная дея-

тельность требует нередко поступаться личными интересами, жертвовать ими, искать в добре «только добра». Но и альтруистические объяснения побудительных мотивов к нравственному поведению не дают решения проблемы, так как сводят все побуждения к одной только любви. Руководствуясь только чувством любви, люди не могут преодолеть тяготеющий над ними общественный гнет. Особенно отрицательно Белинский отзывался о космополитических уверениях о всеобщей любви всех ко всем. Он понимал их антидемократическую сущность, заключающуюся в пренебрежительном отношении к судьбе народа, и высмеивал помещиков, толковавших о любви к человечеству и путешествовавших по Европе за счет ограбленных ими крепостных крестьян. «Не верю я, — писал он, — этой всеобщей любви, равно на всех простирающейся и не отличающей своих от чужих, близких от дальних: это любовь философская, немецкая, романтическая»³⁰.

С не меньшим недоверием Белинский относился и к славянофильской проповеди о любви и смирении как чисто славянских национальных началах. Рассуждения о любви как национальном начале, исключительно присущем одним славянским племенам, он расценивал как «высокий образец ума, зашедшего за разум, вследствие увлечения системою, теориею, несообразною с действительностью»³¹. Раскрывая антинародную сущность космополитической всеобщей любви и славянофильской любви-смирения, Белинский ратовал за деятельное, практическое понимание любви как стремления к благу Родины, как чувства любви к простому русскому человеку, «на обиходном языке нашем называемого *крестьянином* и *мужиком*»³².

Если подходить к оценке мотивов поведения не с позиции отвлеченной теории, доказывал Белинский, а с учетом реальных условий жизни людей, то следует признать, что в зависимости от них человек вынужден руководствоваться то эгоистическими, то альтруистическими побуждениями. Поэтому неправильно осуждать эгоизм без учета обстоятельств. Безусловное осуждение эгоизма неоправданно не только потому, что большинство людей, подобно Онегину, являются «эгоистами поневоле», т. е. жертвами общественной среды, но и по той причине, что, руководствуясь личными интересами, люди нередко приносят пользу обществу, содействуют его благу, помогают прогрессу. Ведь нельзя, утверждал Белинский, при исследовании мотивов по-

³⁰ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 417.

³¹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 24.

³² Там же, стр. 80.

ступков, не принимать во внимание последствия. Если оценить эгоизм с этой точки зрения, то обнаружится, что в историческом процессе, где великие причины мешаются с малыми, расчет и корысть помогают добру не меньше самоотвержения и доблести. «Петербург построен на расчете — правда; но чем же расчет ниже слепого случая?»³³

Отмечая положительную роль, которую могут играть личные интересы в общественной жизни, Белинский, однако, предостерегал от превращения их в главный, определяющий мотив деятельности. Люди, ограничивающиеся расчетом, во всем следующие только личным интересам, здравому смыслу, живут одной-единственной жизнью. Жизнь в обществе с неизбежностью приводит их к выводу о необходимости в своих собственных интересах выйти за пределы личных чувств и переживаний. Только в счастье родины человек может найти свое личное счастье. И, наоборот, страна не будет процветать, если у народа, населяющего ее, нет условий для счастливой жизни, так как высочайший интерес общества — «его собственное благосостояние, равно простертое на каждого из его членов».

Толкуя таким образом вопрос о мотивах нравственного поведения, великий критик вплотную подошел к тому пониманию принципа разумного эгоизма, которое было дано впоследствии Чернышевским и Добролюбовым. В соответствии с его идеями, лишь когда понимание личных интересов сочетается с пониманием блага других людей, блага народа и человечества, эгоизм может быть назван разумным. И, наоборот, эгоизм только тогда оправдан разумом, когда он включает и внутреннее, личное, и внешнее, общественное, — любовь к себе и любовь к народу. «Любовь ближних, законно и разумно приобретенная, — благо, которое выше всех благ»³⁴.

Важное свидетельство об отношении Белинского к эгоизму в последние годы жизни приводит П. В. Анненков в «Литературных воспоминаниях». Он передает следующее его рассуждение о книге М. Штирнера «Единственный и его собственность»: «Пугаться одного слова «эгоизм» было бы ребячеством. Доказано, что человек и чувствует, и мыслит, и действует неизменно по закону эгоистических побуждений, да других и иметь не может. Беда в том, что мистические учения опозорили это слово, дав ему значение прислужника всех низких страстей и инстинктов в человеке, а мы и привыкли уже понимать его в этом смысле. Слово было обещано понапрасну, так как в сущно-

³³ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 394.

³⁴ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 174—175.

сти обозначает вполне естественное, необходимое, а потому и законное явление, да еще и включает в себе, как все необходимое и естественное, возможность морального вывода»³⁵.

В связи с этим следует заметить, что, судя по воспоминаниям Анненкова, Белинский с большим сомнением относился к утилитаристским попыткам рассматривать эгоизм в качестве единственной основы нравственности, нравственного принципа, определяющего все поведение личности. Грубый, животный эгоизм, говорил он своему собеседнику, не может быть возведен не только в идеал существования, но и рассматриваться как простое правило общежития, так как является разъединяющим, а не связывающим началом. «Моральным принципом эгоизм делается только тогда, когда каждая отдельная личность будет в состоянии присоединить к своим частным интересам и нуждам еще интересы посторонних, своей страны, целой цивилизации, смотреть на них как на одно и то же дело, посвящать им те самые заботы, которые вызываются у нее потребностью самосохранения, самозащиты и прочее. Такое обобщение эгоизма и есть именно преобразование его в моральный принцип»³⁶.

Белинский понимает, что осознание трудящимися необходимости солидарности в борьбе с угнетателями является мощной движущей силой прогресса. «А что такое солидарность, — говорил в той же беседе Белинский, — как не тот же эгоизм, отшлифованный и освобожденный от всех частиц грубого материала, входившего в его состав»³⁷. Но он понимал так же, что условия для превращения эгоизма в моральный принцип в современном ему обществе не могут быть реализованы. Подтверждением правильности такого понимания рассуждений Белинского является последнее его письмо Анненкову от 15/XII 1848 г. В нем Белинский писал, что Бакунин и славянофилы сильно помогли ему «сбросить мистическое верование в народ». Он называет народ невежественным, суеверным, а мысль о том, что «народ должен все для себя сделать», определяет как наивную, аркадскую. Белинский хвалит Вольтера за симпатию ко всему человеческому, разумному, «к бедствиям простого народа» и «ежеминутно плюет мысленно в рожу дураку, ослу и скоту Лун Блану», отрицательно отзываясь об «Исповеди» Руссо³⁸.

Белинский явно преувеличивает в этом письме роль просветителей типа Вольтера, он возлагает все свои надежды на приход гениальной личности, которая подобно Петру I осуществит

³⁵ П. В. Анненков. Литературные воспоминания. Л., 1928, стр. 559.

³⁶ Там же, стр. 558—563.

³⁷ Там же, стр. 563.

³⁸ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 467—468.

необходимые для России реформы. Преувеличивая значение буржуазии, Белинский непомерно малую роль отводит народу, который, по его мнению, может лишь по временам играть «пассивно-вспомогательную роль». Но Белинский, безусловно, прав в своей критике веры в успех стихийных народных движений. Из идей, изложенных в письме к Анненкову, следует, что Белинский не верит в возможность очищения бытующих в народе эгоистических побуждений. Сбросив с себя «мистическое верование в народ», разделившись с мечтами, что он сделает «все сам для себя», Белинский понял несбыточность надежд на превращение эгоизма в основной принцип освободительного движения, способный объединить революционные силы народа. Только практика революционного движения семидесятых годов прошлого века доказала правильность теоретического предвидения Белинского, выявив утопичность надежд на разумный эгоизм как на основное побуждение, способное поднять народные массы на освободительную борьбу. Буржуазный либерал Анненков не расшифровал классовой сущности рассуждений своего собеседника. Но даже из сохранившейся, вероятно не во всем точной, записи очевидно, что в понимании побудительных мотивов Белинский преодолевал узкий горизонт современных ему эгоистических и альтруистических учений и опередил русскую этическую мысль на целые десятилетия.

О закономерностях развития и критерии нравственности

Детерминистическое и диалектическое решение Белинским вопроса о нравственной свободе, признание решающего значения условий жизни для нравственного развития общества определили его толкование закономерностей развития и критерия нравственности. Белинский отстаивал идею о том, что нравственность исторически развивается в зависимости от перемен, происходящих в общественной жизни. В моральной области проявляются социальные законы, открытие которых необходимо, чтобы определить пути воспитания людей в духе прогрессивной морали.

Обосновывая закономерности развития нравственности, Белинский считал, что путь к решению вопроса о развитии нравственности может дать только анализ действительных отношений, складывающихся между людьми. Лишь в этих отношениях, а не в божественных заповедях, не в велениях абсолютного духа или категорического императива можно открыть критерий, позволяющий отличить нравственное от безнравственного, доброе

от злого, честное от бесчестного. «Истинная нравственность, — писал Белинский, — прозябает и растет из сердца при плодотворном содействии светлых лучей разума. Ее мерило — не слова, а практическая деятельность. В сфере теорий и созерцаний быть героем добродетели в тысячу раз легче, нежели в действительности выслужить чин коллежского регистратора или, пообедав, почувствовать себя сытым. Так как сфера нравственности есть по преимуществу сфера практическая, а практическая сфера образуется преимущественно из взаимных отношений людей друг к другу, то здесь-то, в этих отношениях, — и больше нигде, должно искать примет нравственного или безнравственного человека, а не в том, как человек рассуждает о нравственности или какой системы, какого учения и какой категории нравственности он держится»³⁹.

Отказываясь от отвлеченных принципов, требуя изучать действительные отношения, складывающиеся между людьми, Белинский выводил учение о нравственности на путь связи с жизнью, с практикой. Тогда как буржуазные теоретики десятилетиями спорили о принципах, противопоставляли автономию гетерономии, ригоризм — эвдемонизму, эгоизм — альтруизму, Белинский предлагал все эти принципы подвергнуть практическому испытанию и признать в них то, что выдержит проверку, как соответствующее действительным отношениям в обществе.

Исследуя моральную практику общества, Белинский исходил из того, что нравственность — результат взаимодействия индивидуальных особенностей личности, национальных качеств народа и общечеловеческих черт. Только учитывая эти моменты, можно понять сущность морали, объяснить ее законы. Общее, не учитывающее особого и индивидуального, замечал Белинский в одном из писем. действительно только в чистом мышлении, а в живой, видимой действительности оно — «онанистическая мертвая мечта». Развивая эти мысли, критик неоднократно подчеркивал, что нравственность в своих проявлениях всегда индивидуальна. «Человеческое присуще человеку потому, что он — человек, но оно проявляется в нем не иначе, как, во-первых, на основании его собственной личности и в той мере, в какой она может его вместить в себе, а во-вторых, на основании его национальности»⁴⁰.

Решительно возражая против сведения нравственности к одному общему, Белинский расценивал такой подход как односторонний, обедняющий моральное богатство общества. Общее,

³⁹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 392.

⁴⁰ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 29.

рассуждал он, никогда не является в одном человеке, и в личности выражается лишь одна сторона бесконечно разнообразного человечества. «Личность одна не может всего объять, и потому, будучи *этим*, она... уже есть исключение из *всего*»⁴¹.

Не существует ни отвлеченных героев добра, ни исчадий зла. Обосновывая эту идею в разборе романа О. П. Шишкиной «Прокопий Ляпунов, или Междоуцарствие в России», Белинский писал, что автор оправдывает недоверие к мотивам поведения Ляпунова тем, что он был дурным мужем. «...Как будто нельзя быть в одно и то же время и дурным мужем и ревностным патриотом! Без всякого сомнения, быть дурным мужем — не достоинство, а порок; но неужели патриот непременно должен быть ангелом и иметь все добродетели? Если можно быть превосходнейшим мужем и отцом и в то же время вовсе не быть патриотом, почему же нельзя быть дурным мужем и патриотом? Конечно, гораздо лучше быть и хорошим мужем и патриотом вместе; но люди — прежде всего люди, что бы ни говорили на этот счет дамы...»⁴².

Выдвигая тезис о нравственном своеобразии каждой личности, Белинский противопоставлял свой подход к нормам морали подходу идеологов эксплуататорских классов. Логическим следствием этого тезиса, глубоко гуманного по содержанию, является мысль о том, что следует добиваться таких условий жизни, при которых каждый человек получил бы возможность свободно развивать присущие ему благородные нравственные задатки. Только при наличии этих условий личность может быть по настоящему счастлива, потому что «всякий человек может быть счастливым только сообразно с собственной натурой»⁴³. Реальное, конкретное содержание этих идей в сороковых годах прошлого века заключалось в требовании нравственного освобождения личности от давящих оков крепостнически-полицейских порядков. Но они имеют и более общее значение. Требуя учета индивидуальных особенностей, Белинский с революционно-демократических позиций обосновал одну из тех закономерностей развития нравственности, с которой всегда должна считаться научная этика, что нравственный расцвет общества возможен только при создании условия для свободного развития бесконечно разнообразных в моральном отношении личностей.

Рассуждая о национальных особенностях нравственности, Белинский сравнивал народы со струнами одного из того же

⁴¹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 307—308.

⁴² В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 10—11.

⁴³ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 342.

инструмента — духа человеческого. Но струнами разного объема, со своим особенным звуком. Подобно тому, как каждая личность выражает собою преимущественно одну какую-нибудь сторону человеческой натуры, так и народ выражает собою преимущественно одну какую-нибудь сторону человечества. Без национальностей человечество было бы «мертвым логическим абстрактом, словом без содержания, звуком без значения». «...Основная идея национально-исторического значения народа, как воздух — основной элемент всякого существования, — проникает насквозь и внутреннюю и внешнюю жизнь народа, давая себя чувствовать и как сумма нравственных убеждений и принципов общества, и как образ и форма жизни, — то есть как нравы и обычаи народа»⁴⁴.

С нравственными характеристиками отдельных народов, данными Белинским, согласиться нельзя. Неправоммерно, как это делал он, приписывать всему народу идеи господствующего в стране в определенную эпоху этического учения и на этом основании объявлять всех англичан утилитаристами, немцев — ригористами и т. д. Но тем не менее постановка вопроса о народной нравственности заслуживает внимания. В толковании понятия народной нравственности, данным Белинским, особенно ценным является отличающий его интернационализм. Каждый из народов, по идеям великого революционного демократа, имеет и положительные, и отрицательные черты, а поэтому нельзя превозносить один народ за счет другого. «...Где люди, там зло; но где люди, там же и добро: вольно же, видя одно, не указывать на другое?... Немного странна и, признаться, немного смела мысль — изрекать анафему на целый народ и объявлять его никуда не годным... Пора бы оставить нам выходки на целые нации, вместе с оставленными выходками против модного платья, французского языка, балов и танцев: все это не худо бы предоставить моральным и бездарным романистам...»⁴⁵

При таком подходе к вопросу требовались не только глубокое уважение к обычаям и нравам отдельных наций, но и трезвый учет того, что является в них прогрессивным, способствующим поступательному движению, и что, напротив, мешает этому движению.

Выяснению этой стороны дела служило учение Белинского об общечеловеческой нравственности. Общечеловеческим он называл «общее всем людям без различия национальностей и времени». К числу таких нравственных идей критик относил идеи

⁴⁴ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 618.

⁴⁵ Там же, стр. 113.

мужества, доблести, правды, любви и всего, «чем гордится человечество, в чем люди сознают свое братство...»⁴⁶. Белинский не противопоставлял национальное общечеловеческому. Общечеловеческое, рассуждал он, складывается из национального, проявляется в национальных особенностях морали. Оно безгранично по идее, но, осуществляясь, всегда принимает известный характер, известный колорит. Народ относится к человечеству как часть к целому; живя для себя, он одновременно живет для человечества. «Как из разнообразия характеров, способностей и воли множества людей, разнообразия, впрочем, запечатленного чем-то общим, образуется органическое единство политического тела — народ или государство, так из разнообразия характеров народов образуется единство человечества»⁴⁷.

Конкретизируя в работах последних лет идею о неразрывной связи общечеловеческого и национального моментов нравственности, Белинский высказал замечательную мысль о том, что общечеловеческое — это в своей сущности лишь новые моменты национальной нравственности, способствующие движению народов по пути прогресса. «То, что называют резонеры *человеческим*, противоположая его *национальному*, есть, в сущности, новое, непосредственно и логически следующее из *старого*, хотя бы оно и было чистым его отрицанием»⁴⁸.

В таком толковании отношения между общечеловеческим и национальным мораль народа понимается как единство противоположностей — нового и старого, отмирающего и нарождающегося. Если учесть, что новое и старое насыщались у Белинского содержанием, определяющим революционно-демократическим мировоззрением, то станет ясной прогрессивность его мыслей. Новое, общечеловеческое, с точки зрения Белинского, все то, что способствует освобождению народных масс, старое же — все, препятствующее освободительному движению. Поэтому на сторону нового должны встать все благородные, честные, нравственно чистые люди, тогда как защита старого неизбежно ведет к низости, бесчестности, моральному падению.

Истолковывая общечеловеческое как прогрессивное, новое, Белинский вплотную подошел к пониманию классовой природы морали. В рецензии на роман Е. Сю «Парижские тайны» критик отмечал относительный характер понятий нравственного и безнравственного в буржуазном обществе. В этой связи он критиковал нравственные устои эксплуататорских классов

⁴⁶ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 286.

⁴⁷ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 282.

⁴⁸ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 32.

общества. «Посмотрите, например, на этого господина, который с таким достоинством носит свое толстое чрево, поглотившее в себя столько слез и крови беззащитной невинности. ...Он, этот господин с головою осла на туловище быка, чаще всего и с особенным удовольствием говорит о *нравственности* и с особенною строгостию судит молодежь за ее *безнравственность*, состоящую в неуважении к заслуженным (т. е. разбогатевающим) людям, и за ее вольнодумство, заключающееся в том, что она не хочет верить словам, не подтвержденным делами»⁴⁹.

Было бы, конечно, неправильно на основании приведенного и ряда подобных ему высказываний сделать вывод, что Белинский научно понимал классовый характер моральных норм. Идеи Белинского по сравнению со строго обоснованными тезисами марксистско-ленинской этики о классовой сущности морали, являлись лишь поиском, значение которого состояло в том, что он шел в направлении научного обоснования морали.

В противовес субъективистам и релятивистам Белинский стремился отыскать критерий, который позволил бы подойти к различению нравственного и безнравственного с объективных позиций. Поэтому он отклонял все попытки опереться в решении этого вопроса на мнения личности о том, что ей «нравится» или «не нравится».

В обосновании критерия нравственности Белинский опирался на диалектическое понимание истины, доказывая, что абсолютное и относительное в морали между собой взаимосвязаны. По его мнению, нельзя к оценке нравственных явлений подходить с абсолютными критериями, так как мораль изменяется из эпохи в эпоху, нормы ее имеют относительный характер. Поэтому безусловный способ суждения, без всяких доказательств, догматически объявляющий истины морали абсолютными, не позволяет правильно понять сложную взаимосвязь, существующую между жизнью общества и его нравственными нормами: «Ничего нет легче, как определить, чем должен быть человек в нравственном отношении, но ничего нет труднее, как показать, почему вот этот человек сделался тем, что он есть, а не сделался тем, чем бы ему, по теории нравственной философии, следовало быть»⁵⁰.

Добро и зло, в согласии с воззрениями критика, находятся в диалектическом взаимодействии. То, что вчера было добром, в новых условиях оказывается злом, и, наоборот, то, что представителям прежних общественных порядков казалось злом,

⁴⁹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 170—171.

⁵⁰ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 23.

когда общественные условия изменяются, оказывается добром. «...Ходячая мораль так же изменчива, как и курс голландского червонца: в прошлом веке мораль предписывала бедному и незначительному человеку иметь патрона-благотетеля, низко ему кланяться, почитать за честь быть допущенным к его столу или к его ручке: теперь все это считается унижением человеческого достоинства»⁵¹.

Но относительность норм нельзя понимать в том смысле, что в нравственности нет ничего абсолютного, бесспорно-истинного. В истории действует, выражаясь словами великого критика, «демон вечного обновления, возрождения». «...Он отрицает для утверждения, разрушает для созидания; он наводит на человека сомнение не в действительности истины, как истины, красоты, как красоты, блага, как блага, но как *этой* истины, *этой* красоты, *этого* блага»⁵². Поэтому отрицание старого не есть уничтожение его положительного содержания, а, напротив, предполагает сохранение всех ценностей, добытых нравственным прогрессом человечества.

Изменчивой фактической морали общества Белинский противопоставлял абсолютную, безусловную мысль о добре. «...Все на свете только относительно важно или неважно, велико или мало, старо или ново. «Как, — скажут нам, — и истина и добродетель — понятия относительные?» — Нет, как *понятие*, как *мысль*, они безусловны и вечны; но как *осуществление*, как *факт*, они относительны. Идея истины и добра признавалась всеми народами, во все века; но что непреложная истина, что добро для одного народа или века, то часто бывает ложью и злом для другого народа, в другой век»⁵³.

Белинский неправ, когда объявляет абсолютной только мысль о добре. Но за идеалистической оболочкой его рассуждения скрывается рациональное содержание. По мнению Белинского, каждая эпоха, каждый человек в нравственном отношении ограничены. Однако из ограниченных, относительных нравственных норм и действий складывается абсолютная, бесспорная истина. В процессе исторического развития ложное, относительное отбрасывается, а истинное, абсолютное сохраняется. «Самая ограниченность нравственная отдельных личностей делается источником и причиною безграничности разума человеческого и торжества истины»⁵⁴. Таким образом, Белинский сосредоточил внимание на выяснении исторических причин, определяющих

⁵¹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 32—33.

⁵² В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 555.

⁵³ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 23.

⁵⁴ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 275.

нравственные изменения в обществе, на различиях в нравственных нормах, которыми руководствуются отдельные народы, разные социальные группы.

Будучи идеалистом в объяснении истории, Белинский не мог дать последовательно материалистического объяснения причин изменения морали. Пытаясь вскрыть эти причины, критик обычно ссыался на природу человека, которой органически присуща «самодеятельная сила развития»⁵⁵. Особенности природы человека Белинский объяснял нравственные различия между поколениями, борьбу новых идей против старых. Подобные ссылки, конечно, не в состоянии объяснить процесса нравственного совершенствования человечества.

Диалектическое понимание отношения между абсолютной и относительной истиной позволило Белинскому подойти к критерию нравственности исторически. Критерием нравственности, по его учению, являются не вечные догматические моральные принципы и не мораль сегодняшнего дня, а участие в борьбе против феодально-крепостнического строя, за создание общества, в котором не будет эксплуатации, угнетения. Критерий Белинского не абстрактен. Это идеал, скрывающийся в действительности, неизбежно, закономерно развивающийся из нее. «Мы нисколько не принадлежим к безусловным почитателям современных нравов русского общества, — писал Белинский, — не менее всякого другого видим их странности и недостатки и желаем их исправления. Как и у славянофилов, у нас есть свой идеал нравов, во имя которого мы желали бы их исправления, но наш идеал не в прошедшем, а в будущем, на основании настоящего. Вперед идти можно, назад — нельзя, и, что бы ни привлекало нас в прошедшем, оно прошло безвозвратно»⁵⁶. В соответствии с данным критерием морально только то, что содействует развитию общества, борьбе против всего отсталого, препятствующего прогрессу.

Эта мысль находит обоснование во «Взгляде на русскую литературу 1847 года», где дается отповедь реакционерам, стремящимся «заморозить» Россию, отыскать нравственный идеал в прошлом. «Им, этим людям, хотелось бы уверить и себя и других, что застой лучше движения, старое всегда лучше нового и жизнь задним числом есть настоящая, истинная жизнь, исполненная счастья и нравственности. Они соглашались, хотя и с болью в сердце, что мир всегда изменялся и никогда не стоял долго на точке нравственного замерзания, но в этом-то

⁵⁵ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 13.

⁵⁶ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 43—44.

они и видят причину всех зол на свете»⁵⁷. Для Белинского нравственный прогресс — залог неизбежности победы добра над злом.

Белинский не претендовал на создание всеобщего и отвлеченного мерила нравственности. Его критерий конкретен и определен в классовом отношении. Благо родины, прогрессивное ее развитие требуют уничтожения крепостного права, демократизации страны. Идеалом объявлялась Россия, освобожденная от оков крепостничества, идущая к социализму. Взгляды Белинского о закономерностях развития нравственности и ее критерии выразили основное направление формирования морали русской революционной демократии. Критерий, выдвинутый им, был достаточно точным, чтобы правильно подходить к оценке нравственных устоев различных классов русского общества, отделять жизнеспособное, растущее в народной нравственности от отживающих ее элементов.

К вопросу о влиянии марксизма на этические воззрения Белинского

Этические идеи Белинского не являлись застывшей системой. «Великий искатель» всегда был в поисках истины. Имеется достаточно оснований полагать, что эволюция мировоззрения Белинского происходила под влиянием основоположника научного социализма, К. Маркса. Он читал статьи молодого Маркса «К еврейскому вопросу» и «К критике гегелевской философии права», помещенные в вышедших в 1844 г. «Немецко-французских ежегодниках». О своем отношении к идеям, выраженным там, Белинский сообщал в письме к Герцену от 26/I 1845 г.: «Кетчер писал тебе о парижском «Ярбюхере», и что будто я от него воскрес и переродился. Вздор! Я не такой человек, которого тетрадка может удовлетворить. Два дня я от нее был бодр и весел, — и все тут. Истину я взял себе — и в словах *бог* и *религия* вижу тьму, мрак, цепи и кнут, и люблю теперь эти два слова, как следующие за ними четыре. Все это так, но ведь я по-прежнему не могу печатно сказать все, что я думаю и как я думаю. А чорт (ли) в истине, если ее нельзя популяризировать и обнародовать? — мертвый капитал»⁵⁸.

Белинский, как ясно из приведенных строк, не сомневается в истинности идей, изложенных в статьях «Немецко-французского ежегодника». Он солидаризуется с критикой социальной

⁵⁷ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 281.

⁵⁸ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 250.

сущности религии, данной там. Возмущает его то, что эти истинные идеи в России являются «мертвым капиталом», так как их нельзя популяризировать.

В последующие годы Белинский глубже знакомится с идеями марксизма: он узнает о них через друзей — Боткина, Анненкова, Бакунина, которые были лично знакомы с Марксом⁵⁹. Как показывает анализ произведений и писем Белинского, знакомство с идеями Маркса имело большое значение для его идейного развития. Убедительные аргументы в доказательство этого тезиса дает критика Белинским гоголевских «Выбранных мест из переписки с друзьями», а также статьи и переписка последнего года жизни. Белинский дважды подвергает развернутой критике «Выбранные места...». Первый раз в статье, опубликованной в № 1 «Современника» за 1847 г., второй раз в письме к Гоголю.

Обращают на себя внимание существенные различия, отличающие эти произведения Белинского. Обычно их объясняют тем, что статья появилась в подцензурном журнале, где Белинский не мог откровенно высказывать свои мысли о крепостном праве, самодержавии и православии, в то время как в письме к Гоголю такая возможность представлялась. Данное объяснение имеет основания. Сам Белинский писал Боткину 28 февраля 1846 г., что его статья о «гнусной книге» Гоголя могла бы выйти замечательно хорошо, если бы можно было отдаться «негодованию и бешенству». Он жаловался на то, что цензура вычеркнула целую треть рецензии.

Но внимательное сличение текстов двух работ Белинского показывает, что это объяснение неполно. Между статьей о «Выбранных местах...» и письмом к Гоголю существуют такие различия мировоззренческого характера, которые нельзя объяснить одними условиями их публикации. В первой работе Белинский предстает перед нами как материалист фейербаховского толка. Объясняя причины лихоемства, развращавшего русское чиновничество, он ссылается на слабости человеческой природы. Противопоставляя Гоголю «практических людей», черпающих свои знания «в мирских, светских, греховных» источниках, «разуме, рассудке, опыте и знании», Белинский пишет: «...Хорошо зная человеческую природу и ее слабости, они считают решительно невозможным, чтобы у одних уничтожить желание блистать, когда другие, по своим средствам, согласятся скорей умереть,

⁵⁹ О знакомстве Белинского с идеями К. Маркса и Ф. Энгельса см.: Н. Л. Бродский. В. Г. Белинский. М., 1946, стр. 74—75; Д. Заславский. К вопросу о политическом завещании Белинского. — «Литературное наследство», т. 55. М., 1948.

нежели перестать блистать»⁶⁰. Развивая эти мысли, Белинский ставит ликвидацию несправедливости в зависимость от уничтожения неравенства в средствах, которое способствует превращению недостатков, заложенных в природе человека, в пороки.

«...Если равенство в средствах есть неосуществимая мечта, то никакие «Переписки» в мире не убедят никакого Ира не желать быть Крезом или не завидовать ему, ибо это вне природы человеческой, а немногие и редкие исключения тут ровно ничего не значат»⁶¹. Критикуя гоголевскую проповедь о пользе для человека недугов, Белинский использует довод, типичный для приверженца антропологического материализма. «Эти люди, пожалуй, скажут вам, что только в здоровом теле может обитать здоровая душа, что только не страждущий никаким расстройством мозг может правильно мыслить»⁶². Говоря о нравственных качествах русского народа, Белинский ограничивается рассуждениями о любви народа к свету, грамоте.

В отличие от статьи, посвященной «Выбранным местам...», воззрения, выраженные в письме к Гоголю, не умещаются в рамки антропологического материализма. В них нет ни одной ссылки на природу человека. Характерно, что, отстаивая необходимость изменения экономического и политического строя России (об этом, конечно, нельзя было писать в подцензурной печати), автор ссылается не на требования человеческой натуры, а на положение русского общества, «в котором кипят и рвутся наружу свежие силы, но, сдавленные тяжелым гнетом, не находя исхода, производят только уныние, тоску, апатию»⁶³. На эти силы Белинский возлагает все свои надежды. Долг русского писателя он видит в защите и спасении общества от «мрака самодержавия, православия и народности», в распространении передовых идей, а основной вред, наносимый проповедью смирения, в том, что оно ведет к самому позорному унижению человеческого достоинства. Что же касается просвещения народа, то, отстаивая его необходимость, автор письма к Гоголю ставит его в зависимость от изменения социального строя России, прежде всего уничтожения крепостного права. Чем объясняются эти изменения в мировоззрении мыслителя? Большую, если не решающую, роль в этом сыграло знакомство Белинского с идеями Маркса, изложенными в знаменитом письме к П. В. Анненкову от 28/XII 1846 г.

⁶⁰ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 63.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же.

⁶³ Там же, стр. 217.

Сопоставим некоторые факты, связанные с этим письмом, оказавшим огромное влияние на развитие русской революционной мысли. 1 ноября 1846 г. П. В. Анненков, близкий в то время с Марксом, обращается к нему с просьбой разъяснить некоторые вопросы, возникшие при чтении книги Прудона «Система экономических противоречий или философия нищеты», с целью «узнать скрытый порок его системы, если таковой имеется... узнать, одним словом, что Вы думаете о ней»⁶⁴. На эту просьбу К. Маркс 28 декабря 1846 г. отвечает большим письмом, в котором, критикуя систему Прудона, излагает основы своего учения.

Анненков, сообщая Марксу 6 января 1847 г., что не перестает «перечитывать его», обращается вновь к нему: «Я все чаще задаю себе вопрос, не предполагает ли коммунизм отказа от некоторых преимуществ цивилизации, отречения от некоторых привилегий личности, завоеванных с таким трудом, и, наконец, не предполагает ли он весьма трудно достижимого высокого уровня всеобщей нравственности»⁶⁵.

Вопросы Анненкова характерны. В них слышатся тревога либерала, для которого коммунизм тождествен с уравнительностью, боязнь насильственной революции угнетенных масс. 13 марта 1847 г. Анненков в письме Белинскому сообщает, что у него есть новости, которые его «очень удивят»⁶⁶. Учитывая значение, которое Анненков придавал письму Маркса, среди этих «новостей» на первом месте должно было быть оно. В мае-июне Тургенев, Анненков и Белинский жили в Зальцбрунне, где вели, по свидетельству Анненкова, оживленные беседы. Получив 30 июня известное письмо Гоголя, пересланное ему Н. Н. Тютчевым, Белинский написал свой ответ. Приведенные факты являются достаточным основанием для предположения, что Белинский ознакомился с письмом Маркса к Анненкову непосредственно перед написанием письма к Гоголю.

Письмо Маркса наносило сокрушающий удар по утопическому социализму. Критика Прудона в нем сопровождалась изложением основ теории исторического материализма. Белинский там, например, мог прочитать: «Возьмите определенную ступень развития производительных сил людей, и вы получите определенную форму обмена... и потребления. Возьмите определенную ступень развития производства, обмена и потребления, и вы получите определенный общественный строй, определенную ор-

⁶⁴ «К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия». М., 1967, стр. 130.

⁶⁵ Там же, стр. 143.

⁶⁶ В. Г. Белинский. Письма, т. III. Под ред. Е. А. Ляцкого. СПб., 1914, стр. 368

ганизацию семьи, сословий или классов, — словом, определенное гражданское общество. Возьмите определенное гражданское общество, и вы получите определенный политический строй, который является лишь официальным выражением гражданского общества»⁶⁷. Исходить, следовательно, надо не из распределения материальных благ, как это делал Белинский в статье, посвященной «Выбранным местам...», а из производства.

Материальные отношения, писал далее Маркс, составляют основу всех отношений между людьми. Но эти материальные отношения не неизменны. «Для того чтобы не лишиться достигнутого результата, для того чтобы не потерять плодов цивилизации, люди вынуждены изменять все унаследованные общественные формы в тот момент, когда способ их сношений более уже не соответствует приобретенным производительным силам»⁶⁸. Эти строки давали научно обоснованный ответ на насущные вопросы социального развития России; причины непримиримых противоречий русской жизни надо искать не в нарушении справедливости, не в произволе помещиков, которые являлись лишь следствиями крепостного права, а в противоречиях, которые возникли между этой устаревшей экономической формой и развившимися в недрах старого общества производительными силами.

Очень важное значение для деятеля русского освободительного движения, каким был Белинский, имела данная Марксом оценка буржуазного способа производства как исторической и преходящей формы, «подобно тому как исторической и преходящей формой была форма феодальная»⁶⁹. Согласно этой оценке, буржуазные общественные отношения не могут быть идеалом, пределом развития и для России.

Сопоставление всех этих положений письма, адресованного Анненкову, с письмом Белинского к Гоголю показывает, что автор последнего сделал ряд выводов, идущих в том же направлении, что и критика Марксом Прудона. В письме к Гоголю уже не встречается отдающих антропологизмом рассуждений о соотношении физической и духовной природы человека, там не высказывается также утопических идей об изменениях в распределении как основе изменения социальной жизни, по-иному, чем в статье о «Выбранных местах...», ставится вопрос о просвещении.

Подчеркивая, что Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пиэтизме, а в успехах цивилизации,

⁶⁷ «К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия», стр. 132.

⁶⁸ Там же, стр. 133.

⁶⁹ Там же, стр. 139.

просвещения и гуманности, Белинский четко ставил вопрос о направлении решения коренных этических проблем в России. «Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, столько веков потерянного в грязи и навозе, права и законы, сообразные не с учением церкви, а с здравым смыслом и справедливостью, и строгое, по возможности, их выполнение»⁷⁰. Осуществление этих задач не могло быть достигнуто половинчатыми реформами.

Содержание письма к Гоголю показывает, что Белинский рассматривал коренное политическое переустройство общества как необходимую предпосылку его нравственного подъема. Уничтожающей оценке подвергается идеологическая опора крепостничества и самодержавия — православная церковь, которая, по его выражению, «всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма».

Эти мысли родственны тем, которые высказывал Маркс в письме к Анненкову. Белинский, так же как Маркс, уделяет политическим вопросам первостепенное внимание. Он пытается понять общественный строй России, если употребить выражение, приведенное Марксом, «в его сцеплении», т. е. во взаимосвязи основных его элементов, начиная с экономического основания и кончая политической, идеологической надстройкой, нравственным сознанием общества.

Посетив Париж в 1847 г. (с 12 августа по 11 сентября), Белинский познакомился с более подробным изложением теории Маркса, работа которого «Нищета философии» вышла в свет около 15 августа 1847 г. «Об этой книге, — пишет Ю. Г. Оксман, — Белинский должен был узнать в Париже от Анненкова, очень внимательно следившего за полемикой Маркса с Прудоном»⁷¹.

Было бы, конечно, неправильно на основании приведенных данных сделать вывод, что единственной причиной, определившей новые черты в мировоззрении Белинского последних лет его жизни, которые нашли замечательное воплощение в письме к Гоголю, было ознакомление с письмом К. Маркса к П. В. Анненкову, а затем с «Нищетой философии». Произведения К. Маркса не оказали бы такого влияния на Белинского, если бы он не был подготовлен к восприятию их содержания всей своей философской и социально-политической эволюцией. Достаточно напомнить о понимании Белинским значения матери-

⁷⁰ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 213.

⁷¹ Ю. Оксман. Летопись жизни и творчества В. Г. Белинского. М., 1958, стр. 514.

альной нужды в формировании нравственного сознания, о трактовке им понятия убеждения и критерия их истинности, его рассуждения об эгоизме и альтруизме, о закономерностях развития нравственности, общечеловеческом как прогрессивном в морали народа и др.

В произведениях Маркса Белинский находил ответы на мучившие его вопросы теории. Примечательно, что особое внимание критика привлекала этическая сторона теории научного коммунизма. Об этом говорит как его реакция на «Немецко-французские ежегодники», так и содержание письма к Гоголю, в котором изменения нравственности ставятся в зависимость от коренных политических и экономических перемен в стране.

Белинский не поднялся до научного диалектико-материалистического объяснения нравственности. Убедительное свидетельство этого — предсмертное письмо П. В. Анненкову. В этом письме, которое уже разбиралось, верная мысль о необходимости для России буржуазных преобразований, вполне возможно, возникающая под влиянием знакомства с произведениями Маркса, сочетается с субъективистскими рассуждениями о великой исторической личности, которая «сверху» произведет назревшие реформы. Но мысль Белинского развивалась в направлении единственно верного, научного, марксистского мировоззрения.

Исключительную ценность для понимания направления, в котором изменялись этические воззрения Белинского в последние годы его жизни, имеет свидетельство Анненкова, который непрерывно общался с ним. Мысль Белинского, писал Анненков, была занята «новыми нарождающимися определениями прав и обязанностей человека, новой правдой, провозглашаемой экономическими учениями, которая упраздняла все представления старой, отменяемой правды о нравственном, добром и благородном на земле и ставила на их место формулы и тезисы рассудочного характера»⁷².

Оставляя на совести Анненкова оценку «новой правды» как «рассудочной», следует, однако, согласиться с ним, в этом убеждает все написанное Белинским в последние годы, что в поисках правды Белинский вплотную подошел к мысли о том, что истоки ее следует искать в экономике общества. Его поиски, наметив магистральный путь развития революционно-демократической этической мысли, подготовили впоследствии восприятие научной теории нравственности деятелями марксистской партии в России.

⁷² «В. Г. Белинский в воспоминаниях современников», стр. 307.

Проблема единства личного и общественного в творчестве А. И. Герцена

К вопросу об отношении русской социалистической мысли
XIX века
к этической концепции Гегеля

А. И. Володин

О нравственности Герцен писал много и постоянно. Можно назвать его произведения, как бы специально посвященные этическим проблемам. Это прежде всего цикл написанных еще на родине статей «Капризы и раздумья», а также примыкающая к нему незаконченная статья «Несколько замечаний об историческом развитии чести». Далее назовем знаменитую, наиболее любимую Герценом книгу — «С того берега». Наконец, сюда относятся включенные в «Былое и думы», но относительно самостоятельные философско-публицистические очерки «Западные арабески», «Раздумья по поводу затронутых вопросов», «Джон Стюарт Милль и его книга «On Liberty», «Роберт Оуэн». Да и во многих других произведениях Герцен по самым различным поводам часто обращался к вопросам о смысле бытия и содержании нравственного развития человечества, о взаимоотношении науки и нравственности, об этике человеческих отношений в семье и революционной деятельности и т. п.

Различные стороны этической концепции Герцена не раз рассматривались в работах советских философов и педагогов¹. В настоящей статье мы хотим охарактеризовать главным образом герценовскую интерпретацию одной из центральных проблем нравственности — проблемы единства личного и обществен-

¹ См., в частности: Д. И. Чесноков. Этические и эстетические воззрения А. И. Герцена. — «Ученые записки АОН при ЦК ВКП(б)», вып. 5. М., 1949; Е. И. Зейлигер-Рубинштейн. Вопросы воспитания в жизни и творчестве Герцена. — «Ученые записки Ленинградского пед. ин-та им. А. И. Герцена». Л., 1962; Э. М. Панибратцева. Взгляды Герцена на личность и ее развитие. — «Ученые записки Ленинградского пед. ин-та им. А. И. Герцена». Л., 1964; А. А. Азнауров. Очерки по этике великих русских революционных демократов. Баку, 1964; Т. Джафарли. Из истории домарксистской этической мысли. Тбилиси, 1970.

ного. Свою особую задачу мы видим также в освещении вопроса об отношении Герцена к этической теории Гегеля. Иде́йное наследие последнего явилось, как известно, важнейшим исходным пунктом в ходе формирования мировоззрения Герцена, в том числе и его этических представлений. Между тем роль Гегеля в становлении взглядов Герцена на проблемы нравственности еще никогда, насколько нам известно, в научной литературе не исследовалась.

«Индивидуалист» или «коллективист»?

В произведениях Герцена обращает на себя внимание тот факт, что само понятие «нравственное» сплошь и рядом выступает чуть ли не синонимом «социального». Не рассматривая всю совокупность причин этого сближения мыслителем далеко не совпадающих понятий, отметим, что отношения в обществе рассматривались Герценом, как правило, в двух аспектах. Во-первых, в плане развития материального благосостояния, «экономического вопроса» и тесно связанной с ним политики. Во-вторых, в плане изменения в сфере внеэкономических, но и, с точки зрения мыслителя, более важных, чем экономические и политические связи, более существенных для характеристики общечеловеческого прогресса отношений людей — в сфере собственно нравственной. Не раз и очень убежденно писал Герцен о важности решения «экономического вопроса» как необходимой предпосылки освобождения масс от уз материального угнетения и социального рабства². Однако в конечном счете подлинное освобождение человечества неразрывно было связано у него с изменениями в области нравственных отношений. Именно здесь, по его мнению, лежит главный критерий исторического прогресса.

Герцен так много писал о нравственности как о главном в человеческой жизни, гуманистический подход его к социальным проблемам настолько очевиден, что это послужило основанием для некоторых авторов увидеть в нем преимущественно моралиста в истории, изобразить его надклассовым, абстрактным гуманистом. Такого рода или близкие к ним оценки Герцена мы найдем и в старой работе В. Е. Чешихина-Ветринского³, и в одном из последних произведений буржуазного герценоведения — книге профессора М. Малиа «Александр Герцен и рождение русского социализма»⁴.

² См., например: А. И. Герцен. Собрание сочинений в 30 томах. М., 1954—1964, т. V, стр. 58, 64.

³ См.: Ч. Ветринский. Герцен. СПб., 1908, стр. 134—138 и др.

⁴ М. Malla. Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism. N. Y., 1965.

Вопрос о социально-политической, а именно революционно-демократической направленности деятельности Герцена и всего его творчества (в том числе и в области этики) хорошо выяснен в марксистской литературе. Нет поэтому никакой нужды вступать здесь в полемику с такого рода подходом. Отметим только глубоко историческое и совсем не абстрактное понимание Герценом нравственности, выразившееся, в частности, в его многочисленных резких суждениях по поводу безнравственности современной ему буржуазии.

А о том, что этические проблемы действительно занимают одно из центральных мест в творчестве Герцена, в советской литературе говорилось не однажды: «О чем бы ни писал Герцен: о природе, естествознании, философии, искусстве, мысль его постоянно обращена к человеку. Человек в его отношении к обществу и государству, семье, окружающим и общественной деятельности, в конечном счете,— основной предмет рассуждений Герцена. Это фокус, в котором сходятся все стороны многогранного творчества, сосредоточиваются все его духовные интересы... Герцен создал этику, поражающую своей глубиной и многосторонностью»⁵.

Пристальное внимание Герцена к вопросам нравственности объяснить нетрудно. Надо только принять во внимание, что важнейшей проблемой этики Герцен считал ту, которая является одной из главных и в социальной науке вообще: проблему взаимоотношения личности и общества. Эта проблема ставилась им в общих чертах таким образом: как слить воедино, в одном процессе эти две стихии, два неотъемлемых начала исторической жизни; иначе говоря, как, освобождая трудовые массы от угнетения, создать условия для полного развития личности и, наоборот, как, освобождая личность от всех социальных пут, «не разрушить, не раздробить на атомы общество»⁶.

В ходе неустанных поисков ключей к решению данной проблемы, поставленной еще предшествовавшими ему социалистами, Герцен проделал довольно сложную эволюцию. Да и конечный его ответ на эти вопросы был внутренне противоречив и не однозначен. Не приходится поэтому удивляться, что в литературе мы столкнемся с самыми различными оценками этики Герцена: отдельные моменты, стороны его концепции иногда возводились в ранг теорий, абсолютизировались. Р. В. Иванов-Разумник, предвзятость которого к Герцену была еще в начале века под-

⁵ Д. И. Чесноков. Мировоззрение Герцена. М., 1948, стр. 297—298.

⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. V, стр. 62.

вергнута критике Г. В. Плехановым и А. В. Луначарским, писал, например, что Герцен считал человеческую личность вершиной исторического мира, «стоящей выше общества, выше человечества, выше всех сухих отвлечений и абстракций». Он определял Герцена как типичного «субъективного индивидуалиста», синтезирующего «социалистический» и «этический индивидуализм» посредством «индивидуализма философско-исторического»⁷. Представление о Герцене как об индивидуалисте, проповеднике асоциального начала пустило довольно глубокие корни в буржуазной литературе⁸.

В полемике с этим подходом в советской литературе была разработана качественно иная точка зрения, при которой, однако, не всегда в полной мере учитывалась значительная сложность действительной позиции Герцена. Так, справедливо подчеркивая, что Герцен всегда отрицательно относился «к растворению личности в массе», Д. И. Чесноков писал вместе с тем, что русский мыслитель «прежде всего признает примат коллектива над личностью, «эгоизма «рода» над «эгоизмом» «я», мысли над чувством...»⁹

Эта характеристика представляется нам некоторым упрощением: указанного «примата» Герцен (если брать его этическую концепцию в целом) никогда не проповедовал¹⁰. Гораздо ближе к истине Д. И. Чесноков был тогда, когда утверждал: «центральным пунктом» этического учения Герцена был тезис о том, что «правильно понятые личные интересы совпадают с общественными интересами, их сочетание является залогом истинного счастья»¹¹. При этом Д. И. Чесноков цитировал такие замечательные слова из письма Герцена к Ж. Мишле от 12 ноября 1857 г., направленные против Луи Блана: «Я не могу постичь это неумолимое противоположение: налево — братство, направо — индивидуализм. Ведь была же «смерть» в братстве и милосердие в эгоизме некоего Гельвеция»¹².

⁷ Р. В. Иванов-Разумник. История русской общественной мысли, т. I. СПб., 1914, стр. 341—365.

⁸ См., например: «Личность — огненный центр философского, — как и практического, — мировоззрения Герцена» (Г. Шпет. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921, стр. 24).

⁹ Д. И. Чесноков. Мировоззрение Герцена, стр. 309—310.

¹⁰ В этом отношении более верными являются слова А. А. Азнаурова: «...Требуя сочетания интересов личности с интересами народа, Герцен был совершенно далек от мысли, что личность должна раствориться в народе или что она должна быть принесена в жертву коллективу» (А. А. Азнауров. Указ. соч., стр. 50).

¹¹ Д. И. Чесноков. Мировоззрение Герцена, стр. 318.

¹² А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. XXVI, стр. 136.

Предваряя последующее изложение, мы уже здесь можем сказать, что научным образом решить проблему единства личности и общества во всех аспектах Герцену так и не удалось. Это, конечно, совсем не означало ни «тупикового» характера его мышления, ни того, что проблему эту вообще надо было решать не на путях рационализма (как у Герцена), а посредством обращения к религии, как это пыталась утверждать некая В. Пирожкова¹³. Просто научный поиск русского мыслителя не получил (да в тех условиях и не мог получить) своего подлинного завершения. Герцен и сам сознавал это. Считая проблему личного и общественного «самой трудной социальной задачей», не имеющей пока своего решения, он писал: «Ее разрешит, вероятно, сама история для будущего...»¹⁴.

Герцен имел право так сказать: сам он внимательнейшим образом рассмотрел многие из предлагавшихся решений этой задачи, провёл их сквозь горнило своего сознания в процессе острой, даже ожесточенной борьбы с теми или иными истолкованиями данной проблемы.

Но, как часто бывает в истории мысли, здесь важным оказывается не столько какой-то результат, итог идейно-теоретических исканий, сколько их процесс. В ходе этого процесса Герцену удалось довольно ясно выявить само существо рассматриваемой проблемы, осознать ошибочность многих ее псевдорешений и вместе с тем удачно обрисовать контуры, абрисы решения данной задачи. «Герцен, в сущности, не решил вопроса о том, как слить гармонически интересы общества и личности, резко враждебные в современном государстве, основанном на борьбе всех со всеми, а лишь поставил его, и поставил совершенно правильно»¹⁵. А ведь из истории науки известно (и классики марксизма не раз указывали на это), что верная постановка проблемы является необходимым моментом ее решения. «Правильно понятый вопрос — пол-ответа»¹⁶, — это понимал и Герцен.

Некоторые стороны сложного процесса размышлений Герцена над основополагающей этической проблемой, ряд аспектов его подхода к ней на различных этапах духовного развития мы и попытаемся рассмотреть.

¹³ См.: В. Piroshkova. Alexander Herzen. Der Zusammenbruch einer Utopie. München, 1961. Критику взглядов Пирожковой см.: «История СССР», 1962, № 5, стр. 193—224.

¹⁴ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. V, стр. 62.

¹⁵ А. М. Горький. История русской литературы. М., 1939, стр. 209.

¹⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 156.

Начало

Проблема единства и противоречия личного и общественного интересовала Герцена уже в 30-е годы. В самых первых своих статьях он намечает и пытается разрабатывать тему о месте отдельного человека в «океане» общечеловеческого развития. Твердо держась принципов детерминизма в истории, признавая подчиненность общества объективным законам, Герцен, однако, совсем не хочет принять идею, согласно которой индивидуальная воля совершенно поглощалась бы «общей волею». Он бьется над проблемой сочетания объективного и субъективного в истории, детерминистски-обусловленного хода общества в целом и активного индивидуального действия человека, «закона» и «воли».

Просветительский идеализм, который пронизывает в это время мировоззрение Герцена, давал возможность определенного (хотя и мнимого) решения проблемы: мировой дух воплощается первоначально в отдельной личности, которая и выступает своего рода ударной силой прогресса. С этой точки зрения Герцен пытается осмыслить историческую роль Христа, Лютера, Наполеона, Петра I. Оценке Петра был посвящен набросок Герцена «Двадцать осьмое января» (1833). Допуская, что та или иная эпоха, то или иное событие могут воплотиться в деятельности отдельной личности, Герцен в качестве эпиграфа к произведению помещает фразу Кузена: «И революция воплотилась в человеке». Лишь кажется, пишет Герцен, что деятельность личности целиком поглощается общей деятельностью. Петр, поставивший задачу «перенести» европеизм в Россию, «силою своего гения, вопреки народу... выдвинул отсталую часть Европы, и она, быстро развиваясь, устремилась за старшими братьями... Развитие человечества требует — скажем более: обрекает — некоторых людей на высокую должность *развивателей*»¹⁷.

Окрашенность общего мировоззрения Герцена 1835—1838 гг. в религиозные тона обуславливает в конечном счете тот факт, что таким образом намеченная им тема выступает теперь в ином виде — как вопрос о соотношении индивидуальной человеческой судьбы и божественного промысла. Характерно, однако, что, несмотря на все заклинания о вере в бога и его премудрость, об уповании на провидение, Герцен все же не может принять унижающую человека христианскую идею покорности. Это находит выражение в подчас горьких размышлениях о собственной до-

¹⁷ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. I, стр. 29—30.

лѣ, в сравнении себя с последователями Христа, с сенсимонистами, отвергнутыми официальным обществом.

Еще одна важная сторона проблемы обнаруживается в рассуждениях Герцена этих лет о толпе. Само это слово без конца повторяется в его письмах периода первой ссылки. «Толпа» представляет собой и действующее лицо некоторых его произведений. В наброске «День был душный...» яркими красками рисуется развратная, бесчувственная толпа, для которой нет ничего святого, для которой все продается: священник продает рай, не веря в Христа; судья продает совесть и законы; солдат продает свою кровь за палочные удары; кругом обман; все искажено; даже любовь продается... «Люди, люди, где вы побываете, все испорчено: и сердце ваше, и воздух, вас окружающий, и вода текущая, и земля, по которой ходите»¹⁸.

Отрицательные суждения молодого мыслителя о толпе, проклятия по ее адресу вовсе не случайны. Понятие толпы выступает как важнейшее в системе его воззрений на общество вообще и на русскую действительность в частности. «Толпа» — это обозначение людей, лишенных больших целей в жизни, чуждых поэзии, высоких принципов нравственности, поглощенных суетными заботами, занятых своими корыстолюбивыми расчетами, нападающими на все, что мешает им жить в их затхлом мире. Толпа — это воплощение эгоизма, бездуховности, бесчеловечности, посредственности. Кроме Герцена такое (или подобное) понятие «толпы» мы встретим не только у Огарева и их друзей, но и у других русских мыслителей и поэтов той эпохи. Впоследствии, в «Былом и думах», Герцен, рассказывая о том, что критиковали сенсимонисты, писал о «старом порядке вещей», перешитом и упроченном мещанством. В 30-е годы это понятие, столь характерное для его творчества конца 40—60-х годов, еще не вошло в ткань мышления Герцена. Но в сущности в мещанство целили его филиппики по адресу толпы.

Вера в социалистический идеал позволяла Герцену, однако, видеть в «толпе» преходящий момент исторического развития, давала возможность «примирения» с нею как с действительностью, которая может и должна быть проникнута светом разума и таким образом преобразована. В этом и состоял, по его мнению, смысл деятельности тех, кого он называл «развивателями» человечества. «Примирение» с «толпою» означало в системе философских взглядов Герцена оправдание, так сказать, недуховных, материальных сторон жизни общества. В тесной связи с

¹⁸ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. I, стр. 54—55.

этим находилась и идея реабилитации плоти, воспринятая из сенсимонизма.

Принцип универсального, гармоничного будущего не мог не проецироваться на философские основы мировоззрения, на представление об идеальной человеческой личности. По-своему перетолковав сенсимонистскую идею оправдания плоти, Герцен видел в это время решение проблемы в том, чтобы понять любовь как наиболее адекватное проявление истинно человеческих чувств, как зародыш и прообраз отношений будущего человеческого общества. Понятия «нравственность», «религия» и «любовь» в это время у Герцена — почти синонимы.

О «фейербахианстве» герценовской этики

В 40-е годы, окончательно разрывая с христианством, Герцен навсегда разводит понятия «нравственное» и «религиозное»¹⁹. Переход Герцена к атеизму не означал, однако, отрицания им какой бы то ни было положительной исторической роли религии. В христианстве он видит учение, внесшее большую лепту в процесс нравственного воспитания человечества; оно, по его мнению, внедрило в общественное сознание, а потому и в историческую жизнь идею беспредельного достоинства личности. Но в настоящее время, считает Герцен, христианская религия (как и всякая другая) сковывает людей. Настала пора сокрушения веры в божественный авторитет, разрыва тех помочей, при помощи которых сильные мира сего и «поднесь водят людей».

В критике религии как духовной узды, препятствующей развитию человеческой свободы, в прославлении человека, его чувств и страстей, в утверждении единственности «посюсторонней», земной сферы его бытия Герцен сходится в это время с Л. Фейербахом. Многие исследователи справедливо отмечали следы фейербаховской этики на ряде произведений Герцена 40-х годов. Особенно явны они в статье «По поводу одной драмы». «Существовать, — пишет Герцен, — величайшее благо; любовь раздвигает пределы индивидуального существования и приводит в сознание все блаженство бытия; любовью жизнь восхищается

¹⁹ Правда, и тогда, и в последующем он иногда называл нравственность, социальные верования того или иного класса, человека религией. Например: «Пора же, наконец, опомниться людям, пора явиться религии, которая на хоругви своей поставит уничтожение незаконных привилегий меньшинства». «Социальная религия народа русского состоит в признании неотъемлемых прав каждого члена общины владеть известным паем земли» (А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 370; т. XVIII, стр. 23).

собою; любовь — апофеоза жизни. Лукреций всю природу называет торжественным празднеством любви... Любовь человеческая — еще более апофеоза самой любви, так как вообще человеческое есть апофеоза естественного. Природа оканчивается взором юноши и девы, любящих друг друга... Личности, в немом восторге друг от друга, в торжественном упоении взаимного созерцания, отрешились от себя. Они сняли противоположность свою любовью и между тем не совпадают, для того, чтоб наслаждаться друг другом, для того, чтоб жить друг в друге. И с этим мгновением восторга и поклонения бытию соединена великая тайна возникновения, обновления юным отжившего. Любовь — пышный, изящный цветок, венчающий и оканчивающий индивидуальную жизнь...»²⁰

В работах Н. Страхова, А. Скабичевского, Т. Масарика и ряда других авторов немало было сказано о том, что только что процитированные и аналогичные им суждения Герцена являются свидетельствами его фейербахианства, следования фейербаховской морали, «религии любви».

Да, Герцен многое говорил в 40-е годы, подобно Фейербаху, а иногда и вслед за ним. Он принимал из его философии идею человеческой личности как единственной исторической реальности, противопоставленной потустороннему, богу. «...В высшем мире религии личность признана, всеобщее исходит к лицу, лицо поднимается во всеобщее, не переставая быть лицом; религия имеет... две категории; всемирная личность божественная и единичная личность человеческая». «Но, — продолжал Герцен, — религия есть по-преимуществу выход в иной мир»²¹. А Герцен признает реальность только настоящего, земного мира. Вслед за Фейербахом он выступает против отчуждения человеческой личности в личность бога. Таков конечный смысл его дифирамбов по адресу человека. Но на этом, собственно говоря, герценовское «фейербахианство» кончается. И сразу же ясно выступает критика им фейербаховского культа любви.

По Герцену, «первый признак, отличающий человека от животного, — общественность»²². Нельзя человеку ограничиться миром частной жизни, ибо здесь он целиком находится в сфере случайности. «Не отвергнуться влечений сердца, не отречься от своей индивидуальности и всего частного, не предать семейство всеобщему, но раскрыть свою душу всему человеческому, страдать и наслаждаться страданиями и наслаждениями современно-

²⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 67.

²¹ Там же, стр. 61, 65.

²² А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. III, стр. 54.

сти, работать столько же для рода, сколько для себя, словом развить эгоистическое сердце во всех скорбящее, обобщить его разумом и в свою очередь оживить им разум... Поднимаясь в сферу всеобщего, страстность не утрачивается, но преобразается, теряя свою дикую, судорожную сторону; предмет ее выше, святее; по мере расширения интересов уменьшается сосредоточенность около своей личности, а с нею и ядовитая жгучесть страстей»²³.

И далее — позиция, характеризующаяся своеобразной диалектикой: «В самом колебании между двумя мирами — личности и всеобщего — есть непреодолимая прелесть; человек чувствует себя живою, сознательною связью этих миров, и, теряясь в светлом эфире одного, он хранит себя и слезами, и восторгами, и всею страстностью другого»²⁴. Герцен требует от человека, чтобы помимо своих личных привязанностей он имел «симпатию к современности, любовь к родине, к искусству, к науке»²⁵. «Любовь,— пишет он в явной полемике с Фейербахом,— один момент, а не вся жизнь человека; любовь венчает личную жизнь в ее индивидуальном значении; но за исключительную личность есть великие области, также принадлежащие человеку, или, лучше, которым принадлежит человек и в которых его личность, не переставая быть личностью, теряет свою исключительность. Монополию любви надобно подорвать вместе с прочими монополиями. Мы отдали ей принадлежащее, теперь скажем прямо: человек не для того только существует, чтоб *любить*ся...»²⁶

Жизнь «общественную, художественную, сциентифическую», «всеобщие интересы гражданственности, искусства, науки» — вот что предлагает своему современнику Герцен: «Человек должен развиваться в мир всеобщего; оставаясь в маленьком, частном мире, он надевает китайские башмаки, — чему дивиться, что ступать больно, что трудно держаться на ногах, что органы уродуются? чему дивиться, что жизнь, не сообразная цели, ведет к страданиям?...»²⁷

О социальной, общественной природе человека Герцен прямо говорит в статье «Несколько замечаний об историческом развитии чести»: «Жизнь общественная — такое же естественное определение человека, как достоинство его личности. Без сомнения, личность — действительная вершина исторического мира: к ней

²³ А. Н. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 63—64.

²⁴ Там же, стр. 64.

²⁵ Там же, стр. 66.

²⁶ Там же, стр. 67.

²⁷ Там же, стр. 68—69.

все примыкает, ею все живет; всеобщее без личности — пустое отвлечение; но личность только и имеет полную действительность по той мере, по которой она в обществе. Аристотель превосходно назвал человека *«зоон политикон»*²⁸. Это обращение к Аристотелю весьма симптоматично. Хотя, как показал Маркс, «Аристотелевское определение утверждает, строго говоря, что человек по самой своей природе есть гражданин городской республики»²⁹, в нем содержалось и явное указание на социальную природу человека. Это именно и привлекает Герцена в данном определении.

Но вот что важно — «школа» Фейербаха не прошла для Герцена даром: признавая социальную природу человека, он вовсе не желает подчинить личность «всеобщему»; без личности оно — «пустое отвлечение». «Истинное понятие о личности, — по Герцену, — равно не может определиться ни в том случае, когда личность будет пожертвована государству, как в Риме, ни когда государство будет пожертвовано личности, как в средние века. Одно разумное, сознательное сочетание личности и государства приведет к истинному понятию о лице вообще... Сочетание это — труднейшая задача, поставленная современным мышлением; перед нею остановились, пораженные несостоятельностью разрешений, самые смелые умы, самые отважные пересоздатели общественного порядка, грустно задумались и почти ничего не сказали»³⁰.

Уже здесь Герцен констатирует нерешенность проблемы всей предшествовавшей и современной ему мысли. Признаваясь в отсутствии у него собственного решения ее («Мы не беремся дотрогиваться до нее...»), он определенно отклоняет одно из модных в его время, опирающееся на некоторые положения Гегеля, псевдорешений: «... Думаем, однако, что она не разрешена механическими опытами сочетать феодальную личность с римским понятием государства; это — одно перемирие, т. е. такое соединение враждебных начал, при котором каждый остается при своей неприязни, но, уступая внешним обстоятельствам, не дерется, а протягивает руку врагу»³¹. Как в этой выписке, так и во всей цитируемой статье совершенно очевидно просвечивает главное стремление Герцена — не только ясно прокламировать идею несводимости человека к его антропологическим характеристикам, понять его как «общественное животное», но и, критикуя правогегельянское подчинение личности абсолютной идее,

²⁸ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 155

²⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 338. Примечание 13.

³⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 155.

³¹ Там же.

воплощающейся в государстве, попытаться уяснить подлинную диалектику личного и социального начал в истории. Так Герценом формулируется та исходная платформа, на которой он будет пытаться решать данную проблему в последующие годы.

Освоение Гегеля

Нет, очевидно, необходимости подробно говорить здесь о том влиянии, которое оказала на формирование этических представлений Герцена литература школы французского материализма XVIII в. (с нею его роднит прежде всего идея обусловленности поведения человека окружающими его обстоятельствами), как и о несомненном воздействии на русского мыслителя теорий некоторых социалистов XIX в., особенно тех, произведения которых отличала глубокая постановка вопроса о гармонии личного и общественного в будущем обществе. Эти вопросы нашли достаточное освещение в нашей литературе. Зато почти совершенно обойдена вниманием исследователей проблема отношения Герцена к гегелевскому учению о морали и нравственности, к этическому аспекту разработанной немецким философом диалектики единичного и всеобщего в истории.

Обращаясь к этой проблеме, мы должны прежде всего констатировать, что, подобно Белинскому начала 40-х годов, ополчившемуся против гегелевского «всеобщего» — всепожирающего Молоха, для которого личность — лишь средство своего существования, Герцен резко отмежевывался от тех антигуманных тенденций, которые содержались в учении Гегеля³² и получили особенно сильное развитие у его «правых» последователей. Вместе с тем Герцен воспринял из гегелевского учения о нравственности многие рациональные идеи, послужившие важным источником его этики. Ибо в философии Гегеля этические проблемы решались далеко не так примитивно и однолинейно, как это иногда представляется. Диалектика имела место и здесь, причем в очень значительном проявлении³³. «Этика Гегеля была крупным шагом вперед, сделанным философией в области научного объяснения нравственного развития человечества»³⁴. Самое

³² Личность у Гегеля как бы состоит «на службе идеи». И поэтому: «Единичная личность есть во всяком случае нечто подчиненное, которое должно посвятить себя нравственному целому. Поэтому, если государство требует жизни, то индивидуум должен отдать ее...». «Существует ли индивидуум, это безразлично для объективной нравственности, которая одна только и есть пребывающее и сила, управляющая жизнью индивидуумов» (Гегель. Сочинения, т. I—XIV. М., 1929—1958. См.: т. VII, стр. 95, 182).

³³ См.: М. А. Киссель и М. В. Эмдин. Этика Гегеля и кризис современной буржуазной этики. Л., 1966.

³⁴ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. III. М., 1957, стр. 650.

политически-консервативное произведение Гегеля — «Философия права» — содержало, однако, положения, которые могли питать и действительно питали революционный демократизм Герцена и других передовых русских мыслителей 40-х годов при трактовке ими этических проблем.

Известно, что Гегеля отличал глубоко рационалистический подход к проблемам нравственности. С его точки зрения, нравственность не нуждается в религиозной санкции. Человек «ищет своей свободы и основания нравственности» исключительно в мышлении³⁵. Это гегелевское (в хорошем смысле слова) рационалистическое начало можно видеть, к примеру, в проповеди Герцена о необходимости внести свет разума в самые глубокие тайники человеческих отношений, чтобы «рассмотреть нить за нитью паутину ежедневных отношений, которая опутывает самые сильные характеры, самые огненные энергии»³⁶. Призывая к расчистке человеческого сознания «от всего наследственного хлама, от всего осевшего ила, от припримания неестественного за естественное, непонятного за понятное»³⁷, бичуя «романтические выходы против разума, основанные на неопределенном чувстве, на темном голосе...»³⁸, Герцен с этой точки зрения критиковал мораль современного ему российского общества как «мертвую», «существующую только на словах, а в самом деле недостойную управлять поступками; современная мораль не имеет никакого влияния на наши действия: это милый обман, нравственная благопристойность, одежда — не более»³⁹.

Разумность, автономность нравственности, ее независимость от официальной религии и политической власти — вот за что ратует Герцен, и здесь Гегель был его союзником, ибо, несмотря на консервативный характер общеполитических взглядов, он выступал с критикой отживших, средневековых порядков и их духовных атрибутов. Рассуждая в «Философии права» об имевшем место в истории *«отчуждении личности и ее субстанциального бытия»*, Гегель писал: «Примерами отчуждения личности служат рабство, крепостничество, неспособность обладать собственностью, несвобода в овладении этой собственностью и т. д.; отчуждение разумности интеллекта, морали, нравственности, религии происходит в суеверии, в признании за другими авторитета и правомочия определять за меня и предписывать мне, какие поступки я должен совершать (когда кто-нибудь оп-

³⁵ Гегель. Сочинения, т. VII, стр. 8.

³⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 77.

³⁷ Там же, стр. 74.

³⁸ Там же, стр. 87—88.

³⁹ Там же, стр. 76.

ределенно нанимается на грабеж, убийство и т. д. и на возможность преступления), что я должен считать долгом совести, религиозной истиной и т. д.». Такое состояние Гегель рассматривал как исторически преходящее. В конечном счете происходит ликвидация этого отчуждения и возвращение человека «в себя»⁴⁰.

Отсюда следовал и радикально звучащий вывод: «В природе вещей заключается абсолютное право раба добывать себе свободу; в природе же вещей лежит, что если кто-нибудь запродаст свою нравственность, нанявшись на грабеж и убийство, то этот договор сам по себе не имеет никакой силы, и каждый обладает правом расторгнуть его. Точно так же обстоит дело с передачей моей религиозности священнику, являющемуся моим духовником, ибо такие интимные вопросы человек должен решать лишь сам с собою»⁴¹.

Нет сомнения, что эти положения Гегеля сочувственно воспринимались Герценом и его единомышленниками: нашедший в них выражение принцип нравственного самоопределения человека был у них одним из важнейших. Ратуя за разумность нравственных отношений, Герцен вместе с тем видел исторический характер нравственных норм и обычаев. Так, он полагал, что «совесть и общественное мнение в неразвитом народе сливаются в религиозной нравственности, в велениях свыше; критериум, внешний закон заменяет недостаток сознания о добре и зле, о человеческом и нечеловеческом». Герцен писал, что «есть переходные полосы государственной жизни, где религиозная и всякая идея нравственности теряется, как, например, в современной России...»⁴². С тем большей силой настаивал он на том, что «истинное, непогрешающее мерило того, что хорошо, и того, что дурно для человека», заключается «в самом понятии человека, развивающегося в истории, в историческом моменте, в среде, в которой он вырос; хорошо все то, что развивает слитно родовое и индивидуальное значение человека... Критериум добра и зла всегда есть в человеке, как бы он ни выражался под влиянием исторической эпохи...»⁴³. Исходя из этого, вслед за Гегелем, полагавшим, что правительственные, государственные законы не могут «простираются также и на умонастроение, ибо в области морали я существую для себя самого, и насилие не имеет здесь смысла»⁴⁴ (здесь явно выявились гуманистические тенденции в этике Гегеля), Герцен резко разводил понятия

⁴⁰ Гегель. Сочинения, т. VII, стр. 90.

⁴¹ Там же, стр. 91.

⁴² А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 401.

⁴³ Там же, стр. 401—402.

⁴⁴ Гегель. Сочинения, т. VII, стр. 113.

нравственности и права, полагая, что «два наказания только могут остановить человека — это угрызение совести и общественное мнение...»⁴⁵.

В этом контексте очень большое значение получала у обоих мыслителей категория совести — одна из тех, посредством которых оба они — каждый по-своему — оправдывали выступления человека против несправедливости действительности. Полагая, что «жизнь как совокупность целей имеет право пойти наперекор абстрактному праву»⁴⁶, Гегель утверждал: «Как более всеобщая историческая формация, направление, *ищущее внутри* себя и знающее и определяющее из себя, что есть право и добро, появляется в те исторические эпохи (у Сократа, у стоиков и т. д.), когда то, что считается правым и добрым, в действительности и нравах не может удовлетворять волю лучших людей. Когда наличный мир свободы изменил этой воле, она уже не находит себя в пользующихся признанием обязанностях и вынуждена стараться найти гармонию, утерянную в мире действительности, лишь в идеальной глубине внутреннего голоса... Лишь в эпохи, в которые действительность представляет собою пустое, бездуховное и лишенное устоев существование, индивидууму может быть дозволено бежать от действительности и отступить в область внутренней душевной жизни. Сократ выступил в период разложения афинской демократии; он заставлял улетучиваться существующее и ушел в себя, чтобы искать там правое и доброе. И в наше время также более или менее имеет место исчезновение благоговения перед существующим...»⁴⁷.

Герцен, которому гегелевская трактовка Сократа нравилась⁴⁸, рассуждал примерно в том же духе. Он вообще уделял много внимания Сократу (а также стоикам и софистам): его фигура выступает у него как своеобразный символ распадаения правого человека с несправедливой действительностью, которая, однако, материально сильнее его и потому необходимо губит его. «...Мы глубоко, непримиримо распались с существующим...»⁴⁹ — это Герцен писал ведь о себе самом, о своем поколении — и потому его так сильно волновал Сократ.

⁴⁵ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 401.

⁴⁶ Гегель. Сочинения, т. VII, стр. 146.

⁴⁷ Там же, стр. 157—158.

⁴⁸ В сентябре 1844 г. Герцен записывает в дневнике: «Я читаю теперь его (Гегеля. — А. В.) историю философии, — что за изложение! Софисты, Сократ, Аристотель, — да это такие, высоко художественные, окисленные восстановления, перед которыми долго останавливаешься, пораженный светом. И все это сухой логик!» (А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 382)

⁴⁹ Там же, стр. 383.

«Вся вина софистов и впоследствии Сократа состояла в том, — говорилось в «Письмах об изучении природы», — что они поднимали в сферу всеобщего сознания то, что каждый представлял себе как частный случай и отступление, что они мыслью подтвердили факт нравственной свободы, что они трусость перед гомерическим преданием называли трусостью; они смело направили свою мысль против всего существовавшего... Сократ нанес существующему порядку в Греции тяжелейший удар, нежели все софисты... Софисты — блестящая жиронда, а Сократ — монтаньяр, но монтаньяр нравственный и чистый... Сократ застал логическое развитие на сознании несостоятельности внешнего против мысли и признании человека (как мыслящей личности) истиною. Но человек как частная индивидуальность гибнет, увлекая с собою мысль; Сократ спас мысль и ее объективное значение от личного и, следственно, случайного элемента... Это чиноположение бесконечной субъективности человека и совершенной свободы самопознания — тот великий камень, который Сократ положил при закладе великого здания, доселе не достроенного; камень этот — вместе с тем — пограничный столб: одна половина его уже лежит не на эллинской почве, принадлежит уже не древнему миру... Все его разговоры — беспрерывная борьба с существующим; он восстал против свято хранимых афинских преданий во имя другого святого права — права вечной нравственности... он осмелился поставить истину выше Афин, разум — выше узкой национальности; он относительно Афин стал так, как Петр I относительно Руси»⁵⁰.

Сравнение Сократа с якобинцами и Петром I принадлежит, конечно, самому Герцену. С Гегелем же его роднит прежде всего идея о праве личности, человека выступать против общества, государства, если оно уже отжило свой век. Также связывает Герцена с Гегелем принцип активности, действительности человеческой деятельности. Гегель считал настроения апатии и прекраснодушия чуждыми подлинной природе человека. Он писал, что «воля, которая ничего не решает, не есть действительная воля... Кто хочет совершить великое, говорит Гете, должен уметь ограничивать себя. — Лишь благодаря решению человек вступает в действительность, как бы тяжело это ему ни приходилось. Косность не хочет выходить из углубленного внутрь себя раздумья, в котором она сохраняет за собою всеобщую возможность. Но возможность не есть еще действительность. Воля, уверенная в себе, поэтому еще не теряет себя в определенном»⁵¹.

⁵⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. III, стр. 165—167.

⁵¹ Гегель. Сочинения, т. VII, стр. 43.

Полагая, что «право не признавать ничего такого, разумности чего я не усматриваю... величайшее право субъекта...»⁵², Гегель, исходящий из идеи совпадения нравственного и разумного, т. е. закономерного, тут же говорил: «Кто хочет что-нибудь делать в этой действительности, тот именно *этим* подчинился ее законам и признал право объективности»⁵³. Но разумное, нравственное — не то же самое, что вообще существует. И потому, по Гегелю, возможен разрыв между внутренним миром, убеждениями человека и окружающей его средой. «Когда человек желает, чтобы о нем судили по его самоопределению, он в этом отношении свободен, как бы ни сложились внешние определения. В это внутреннее убеждение человека невозможно вторгнуться; над ним нельзя совершить насилие, и моральная воля поэтому недоступна. Ценность человека определяется его внутренним поведением, и точка зрения морали есть, таким образом, для себя сущая свобода»⁵⁴. Мало того. Хотя и существуют эпохи, когда на первое место выступает именно задача познания, самопознания, все же человек не должен останавливаться только на сознании своей правоты. Следует «находить удовлетворение в поступке, а не в том, чтобы застревать в разрыве между самосознанием человека и объективностью деяния...» *«Ряд поступков субъекта, это и есть он»*⁵⁵. «...Мы должны хотеть чего-то великого, но нужно также уметь совершать великое; в противном случае — это ничтожное хотение. Лавры одного лишь хотения суть сухие листья, которые никогда не зеленели»⁵⁶.

Герценовские представления о деянии, деле, действовании как подлинном бытии человека, развитие им особенно в цикле статей «Дилетантизм в науке», несомненно опираются на приведенные выше положения Гегеля. Герцен считал, правда, что «Гегель более намекнул, нежели развил мысль о деянии. Это дело не его эпохи,— дело эпохи, им порожденной. Гегель, раскрывая области духа, говорит о искусстве, науке и забывает практическую деятельность, вплетенную во все события истории»⁵⁷.

И поэтому с тем большей силой русский революционный мыслитель настаивает на том, что «полный мир в деянии». Неудовлетворенный фейербаховским культом любви, он в равной мере отвергает гегелевскую абсолютизацию мышления. «Деяние отвлеченного разума—мышление, уничтожающее личность; человек

⁵² Гегель. Сочинения, т. VII, стр. 150.

⁵³ Там же, стр. 151.

⁵⁴ Там же, стр. 128.

⁵⁵ Там же, стр. 141, 143.

⁵⁶ Там же, стр. 144.

⁵⁷ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. III, стр. 73.

бесконечен в нем, но теряет себя; он вечен в мысли, *но он — не он*; деяние отвлеченного сердца — частный поступок, не имеющий возможности раскрыться во всеобщее; в сердце человек у себя — но преходящ. В разумном, нравственно свободном и страстно энергическом деянии человек достигает действительности своей личности и увековечивает себя в мире событий. В таком деянии человек вечен во временности, бесконечен в конечности, представитель рода и самого себя, живой и сознательный орган своей эпохи»⁵⁸.

«Истина, высказанная нами, далека от того, чтоб быть сознанию»⁵⁹, — подчеркивает тут же Герцен. Он понимает, следовательно, что полностью проблема «деяния» еще не решена. Но потому, быть может, он все же продолжает так сильно настаивать на принципе активности, самобытности человеческой личности, что это имело смысл не только теоретический, но и собственно нравственный. Выступая против «чисто платонической, идеальной» любви к нравственной свободе, Герцен писал в статье «Новые вариации на старые темы»: «Людям страшна ответственность самобытности; любовь их к нравственной независимости удовлетворяется вечным ожиданием, вечным стремлением; они скромно рвутся, воздержанно стремятся к предмету желаний и чувствительно верят, что их желания осуществляются, если не в настоящем, то в будущем; такая вера утешает и мирит их с настоящим — чего же лучше?»⁶⁰.

Герцен бичует «лень и привычку» как «два несокрушимые столба, на которых покоится авторитет», унижающий человека; он настаивает на необходимости развития в человеке сознания своего собственного достоинства, возмущается эпидемией любви к подвластности: «Человек стоит беспрестанно на коленях... перед золотым тельцом или перед внешним долгом...»⁶¹.

Существует и еще один аспект в генетических связях этических концепций Герцена и Гегеля. Как известно, раскрывая в философском плане свои представления об идеальном обществе, Гегель полагал, что «индивидуум должен при исполнении им своей обязанности каким-то образом находить свой собственный интерес, свое удовлетворение или пользу, и из его положения в государстве должно возникнуть для него некое право, благодаря которому всеобщее дело становится *его собственным, особенным* делом. Поистине, особый интерес не должен быть от-

⁵⁸ Там же, стр. 71.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 90.

⁶¹ Там же, стр. 90, 93.

странен и тем паче не должен быть подавлен, а должен быть приведен в согласие со всеобщим, благодаря чему сохраняется и он сам, и всеобщее... Все дело — в единстве всеобщности и особенности в государстве.

В древних государствах субъективная цель была целиком тождественна с волей государства; в новейшее время мы требуем, напротив, собственного взгляда, собственного воления и собственной совести. У древних не было совести в этом смысле; последним словом для них была воля государства. В то время как в азиатских деспотиях у индивидуума не было интимной стороны, никакого внутреннего оправдания, в новейшее время человек хочет, чтобы его уважали со стороны его внутреннего существа... Государство именно и есть не что иное, как организация понятия свободы... Государство есть единственное условие достижения особенной цели и особенного блага...» «Государство действительно, и его действительность состоит в том, что интерес целого реализуется, распадаясь на особенные цели. Действительность есть всегда единство всеобщности и особенности, разложенность всеобщности на особенности, которые представляются самостоятельными, хотя они носимы и хранимы лишь внутри целого. Поскольку не имеется этого единства, ничто не действительно, хотя можно принять, что оно *существует*»⁶².

Гегелю не удалось найти правильного решения обсуждаемой им здесь проблемы единства всеобщности и особенности в идеальном обществе. Предложенный им вариант разумного государства был отмечен чертами консервативной утопии. Вспомним, что и Герцен усмотрел в его позиции лишь «соединение враждебных начал», т. е. личности и государства, а не подлинное «сочетание» их⁶³. Тем не менее провозглашение принципа единства личного и общественного было определенной заслугой немецкого философа, ибо способствовало более ясной постановке важнейшей задачи социальной науки вообще и учения о нравственности, в частности,— той задачи, над решением которой бился в 40-е годы и Герцен.

Кроме того, этот принцип позволял Гегелю — при всех слабостях и ретроградных чертах его позиции в целом — выступать как против крайнего буржуазного индивидуализма, так и против феодально-деспотического подавления личности. С этих позиций он подвергал критике также и Россию. Он писал: «Го-

⁶² См.: Гегель. Сочинения, т. VII, стр. 272—273, 289.

⁶³ См.: А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 155.

сударство, в котором нет среднего сословия⁶⁴, еще не стоит поэтому на высокой ступени. Такова, например, Россия, в которой есть одна масса — крепостная и другая — правящая»⁶⁵. «В деспотических государствах,— продолжал далее Гегель,— где существуют лишь князья и народ, последний действует, когда он действует, лишь как разрушительная масса, выступающая против организации. Но, выступая органически, масса добивается осуществления своих интересов в соответствии с законом и порядком. Если же, напротив, этого средства не существует, то высказывания (*das sich Aussprechen*) массы всегда превращаются в нечто дикое»⁶⁶.

Антиреволюционный характер этого положения Гегеля не вызывает сомнений. Но следует при этом заметить, что вину за разгул революционной стихии Гегель возлагает на деспотизм, и эта мысль о деспотизме, «готовящем» революцию, вполне могла быть использована Герценом и другими русскими демократами 40-х годов при разработке ими идеи нравственности революционной борьбы. Итак, резко порицая в 40-е годы идеалистический культ всеобщего в философии Гегеля, критикуя формалистические, антигуманные начала его учения, выступая вместе с Фейербахом против принижения гегельянцами материального, природного начала в человеке, Герцен вместе с тем при разработке своей этической концепции вполне мог опереться — и действительно опирался — на ряд идей, содержащихся в гегелевском учении, таких, как: рациональный характер нравственности, ее автономность по отношению к официальной религии, рассмотрение отчуждения нравственности как исторически переходящего состояния, принцип нравственного самоопределения личности, нравственное право человека выступать с радикальным отрицанием отживающих, неразумных общественных порядков, необходимость деятельности, социальной активности человека, наконец, принцип единства общих и индивидуальных интересов как одна из основ идеального «государства». Можно с известным основанием сказать, что критическое использование Герценом этих положений великого немецкого мыслителя представляло собой важнейшую сторону отмеченного В. И. Лениным процесса «усвоения» им диалектики Гегеля и ее истолкования как «алгебры революции» в области этики.

⁶⁴ Здесь под средним сословием имеется в виду «средоточие государственного сознания и выдающейся образованности»; его главной частью Гегель считал чиновничество.

⁶⁵ Гегель. Сочинения, т. VII, стр. 320.

⁶⁶ Там же, стр. 327; см. также стр. 302.

«В мещанине личность прячется...»

С позиций единства личного и общественного как главного принципа подлинной нравственности Герцен еще до революции 1848 г. подверг резкой критике моральные (и тем не менее безнравственные) устои буржуазного общества. В этом мире единственным богом выступает имущество, собственность, что необходимо ведет, так считает Герцен, к расчеловечиванию, опустошению человека.

Еще будучи в России, до непосредственного знакомства с Западной Европой, Герцен писал: «Ревнивая привязанность к имуществу безнравственна; богатство хранимое более развращает человека, нежели богатство расточаемое; оно, как тяжелая гиря, стягивает к земле всякий порыв, всякую благородную мысль; не имущество принадлежит скупому, а скупой имуществу... Деньги и богатство — страшный оселок для людей: кто на нем попробовал себя и выдержал испытание, тот смело может сказать, что он человек. Самоотвержение на поприще гражданственности, мужество на поле битвы, смелая речь, патриотизм, готовность служить другу рукой, головой—все это довольно часто встречается на белом свете; но... но до кармана касаться не советую тому, кто хочет сохранить юношеские верования»⁶⁷.

В произведениях, написанных под впечатлением от знакомства с европейским мещанским миром, эти мотивы усиливаются. Герцен как бы возвращается к теме безнравственной эгоистической толпы, столь волновавшей его в 30-е годы. Но теперь его анализ более целенаправлен и конкретен. Мораль буржуазного общества Герцен прямо определяет как патологическую. Он отмечает снижение нравственного уровня в буржуазном обществе по сравнению даже с суровым феодализмом⁶⁸. Здесь, по его словам, вообще нет «общественной религии»: «Дворянство имело свою общественную религию; правилами политической экономии нельзя заменить догматы патриотизма, предания мужества, святыню чести...». У буржуазии «одна религия — собственность со всеми ее римско-феодальными последствиями. Тут фанатизм и корысть вместе, тут ограниченность и эгоизм, тут алчность и семейная любовь вместе»⁶⁹.

Отмечая лицемерный характер «выдуманной» буржуазной морали, Герцен в этой связи высказывает ряд глубоких сужде-

⁶⁷ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 82.

⁶⁸ См.: А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. V, стр. 143.

⁶⁹ Там же, стр. 34, 65.

ний о сущности нравственности вообще. «Нравственные перевороты тогда совершаются действительно,— пишет он,— когда они делаются истиной около очага, когда они становятся поведением, образцом действия, привычкой, если хотите»⁷⁰. Нравственность — это способность к общежитию. «Свободному человеку никто не дает велений, он самодержавен, так, как и все другие самодержавны. Отсутствие высшего порядка, тяготящего авторитетом сильного, властью,— начало человеческой нравственности, ответственности за дела. Нравственность тут становится естественной формой человеческой воли, физиологическим чувством между человеческим желанием и наружным миром, обществом. Ей не нужно дерзкого пальца, который указывает дорогу, грозит, унижает»⁷¹. Авторитет, внешнее веление убивают независимость разума. «...Повиновение, снимая ответственность, снимает с тем вместе и нравственность; авторитет отрицает человеческое достоинство и самобытность, так, как верование отрицает мышление»⁷².

Понимая объективную обусловленность поведения людей данными отношениями, Герцен вместе с тем пишет и об ответственности за их деятельность: «Отдавая обстоятельствам то, что им принадлежит, мы не покроем однако ими людей,— люди тоже факты и пусть несут ответственность за свои дела...»⁷³.

Во время революции 1848 г. и после нее Герцен с особой силой обрушивается на мещанство, представляющееся ему формой обезчеловечивания, отчуждения человека: «В мещанине личность прячется или не выступает, потому что не она главное: главное — товар, дело, вещь, главное — собственность». «Мещанское рабство пробралось во все тайники семейной и частной жизни»⁷⁴. Острейшая критика Герценом мещанства западного мира⁷⁵ имела своей оборотной стороной его временный

⁷⁰ Там же, стр. 39.

⁷¹ Там же, стр. 181.

⁷² Там же.

⁷³ Там же.

⁷⁴ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. X, стр. 125, 129.

⁷⁵ Впрочем, подобное обезчеловечение Герцен видел и в современной ему России. Рассказывая в «Былом и думам» о «застое после перелома в 1825 году», Герцен отмечал: «Нравственный уровень общества пал, развитие было перервано, все передовое, энергическое вычеркнуто из жизни. Остальные — испуганные, слабые, потерянные — были мелки, пусты; дрянь александровского поколения заняла первое место; они мало-помалу превратились в подобострастных дельцов, утратили дикую поэзию кутежей и барства и всякую тень самобытного достоинства... Под этим большим светом безучастно молчал большой мир народа; для него ничего не переменялось... Человека-то именно и не нужно было ни для иерархической пирамиды, ни для преуспеяния помещичьего быта. Приходилось или снова расчеловечиться — так толпа и

крен в сторону индивидуализма, к апофеозу личного начала (на чем спекулировали — и по сей день спекулируют — многие буржуазные истолкователи его духовной драмы). Герцен не нашел себе места в окружающей его западной действительности и — оттолкнул ее. «Все свое с собой несущий» — это стало на время его девизом. Но это был всего лишь зигзаг в духовном развитии, преодоленный вскоре активным участием в постановке дела вольной русской печати, в революционной пропаганде. Критика же индивидуализма стала одним из ведущих его мотивов.

Прекрасно сознавая всеобщую универсальную зависимость и взаимообусловленность всех явлений в процессе их развития, Герцен и в это время отстаивает концепцию взаимодействия личного и общего начал в истории. История для Герцена — процесс, с одной стороны, детерминированный, стихийный, а с другой, — сознательный, творческий. А потому — история объективна, ни от кого не зависима, однако подчинится любому, кто сможет повести ее за собой. «История делается волей человеческой, а не сама собою»⁷⁶, — подчеркивает мыслитель. «Обстоятельства — многое, но не все. Без личного участия, без *воли*, без труда — ничего не делается вполне. В этом-то и состоит все величие человеческого деяния в истории»⁷⁷. «События столько же создаются людьми, сколько люди событиями; тут не фатализм, а взаимодействие элементов продолжающегося процесса, бессознательную сторону которого может изменять сознание. Историческое дело — только дело живого *пониманья* существующего. Если десять человек понимают ясно, чего тысячи темно хотят, тысячи пойдут за ними. Из этого еще не следует, что эти десять поведут к добру. Тут-то и начинается вопрос совести»⁷⁸.

Сам процесс общественного развития он рассматривает как постоянное столкновение двух основных компонентов: «Своеволие и закон, лицо и общество и их *нескончаемая* борьба с бесчисленными усложнениями и вариациями составляют всю эпопею, всю драму истории. Лицо, которое только и может *разумно* освободиться в обществе, бунтует против него. Общество, не существующее без лиц, умиряет бунтующую личность.

делала, — или приостановиться и спросить себя: «Да нужно ли непременно служить? Хорошо ли действительно быть помещиком?»... Возбужденная мысль требовала выхода» (А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. IX, стр. 38—39).

⁷⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. XII, стр. 92.

⁷⁷ Там же, стр. 269. Это — вообще одна из излюбленных мыслей Герцена. Ср.: «Человек свободнее, нежели обыкновенно думают. Он много зависит от среды, но не настолько, как кабалит себя ей. Большая доля нашей судьбы лежит в наших руках, стоит понять ее и не выпускать из рук» (А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. VI, стр. 118—119).

⁷⁸ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. XIX, стр. 174.

Лицо ставит себя целью. Общество — себя.

Этого рода антиномии (нам часто приходилось говорить об них) составляют полюсы всего живого; они не разрешимы потому, что, собственно, их разрешение — безразличие смерти, равновесие покоя, а жизнь — только *движение*. Полной победой лица или общества история окончилась бы хищными *людьми* или мирно пасущимся стадом...

Руссо, говорящий, что человек родился *быть свободным*, и Гете, говорящий, что человек не может *быть свободным*, оба правы и оба неправы»⁷⁹.

В работе «К старому товарищу» размышления Герцена о взаимозависимости личности и среды вылились в итоговую формулу: «Личность создается средой и событиями, но и события осуществляются личностями и носят на себе их печать — тут взаимодействие»⁸⁰. Герцен против безусловного подчинения человека какой-либо социальной, политической или духовной общности, подчинения, лишаящего его возможности и права самостоятельно мыслить и действовать. «Свобода лица, — пишет он, — величайшее дело; на ней и *только на ней* может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближнем, как в целом народе»⁸¹. Авторитаризм, по Герцену, является необходимым, естественным элементом мещанского мира.

В герценовских размышлениях эмигрантского периода мы встречаемся с критикой гегельянского подхода к этике. Ее можно видеть в таких, например, словах: «Подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее — продолжение человеческих жертвоприношений, заклание агнца для примирения бога, распятие невинного за виновных»⁸². Выступая против гегельянского доктринерства Чичерина, Герцен пишет: «Геометрическая сухость доктрины, алгебраическая безличность ее дают ей обширную возможность обобщений, — она должна бояться впечатлений... Но для деятельного вмешательства надобно больше страсти, нежели доктрины, а алгебраически страстен человек не бывает. Всеобщее он понимает, а частное любит или ненавидит. Спиноза со всею мощью своего откровенного гения проповедовал необходимость считать существенным одно не точимое молью, вечное, неизменное — субстанцию и не полагать своих надежд на случайное, частное, личное. Кто это не поймет в теории? Но только привязывается человек к одному частному,

⁷⁹ Там же, стр. 184.

⁸⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. XX, стр. 588.

⁸¹ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. VI, стр. 14.

⁸² Там же, стр. 125.

личному, современному,— в уравнивании этих крайностей, в их согласном сочетании — высшая мудрость жизни»⁸³.

Герцен понимает, что недостаточно отвергнуть «надзвездную религию». Формой подавления человека является и религия «подлунная», светская, одним из видов которой выступает обожествление государства, «гувернаментализм». В этой религии «поглощение лица в божестве» всего лишь заменено «поглощением его в государстве, бог заменен централизацией и поп — квартальным надзирателем»⁸⁴. В этой связи Герцен и обрушивается на Чичерина, в правовогегельянской доктрине которого он справедливо усматривает подобного рода обожествление государства. «Ваша светская, гражданская и уголовная религия тем страшнее, что она лишена всего поэтического, фантастического, всего детского характера своего, который заменяется у вас канцелярским порядком, идолом государства с царем наверху и палачом внизу. Вы хотите, чтоб человечество, освободившееся от церкви, ждало столетия два в передней присутственного места, пока каста жрецов-чиновников и монахов-доктринеров решит, как ему быть вольным и насколько».

Доктрина Чичерина, по Герцену, не только противоречит запросам прогрессивного развития, но и имеет целью обосновать взгляд на народ как на пассивное стадо, которое нуждается в том, чтобы его пасти. Герцен подчеркивает антигуманистический характер подобных выводов. «Гражданская религия — апофеоза государства, идея чисто романская и в новом мире преимущественно французская. С нею можно быть сильным государством, но нельзя быть свободным народом, можно иметь славных солдат... но нельзя иметь независимых граждан»⁸⁵. Этой апофеозе буржуазного государства Герцен противопоставляет идеал социалистического общества: «Деспотизм или социализм—выбора нет»⁸⁶.

Социализм — не «стройность одинаковости»

Итак, только социализм выступает, согласно Герцену, альтернативой возможному новому рабству, социализм, понятый не как разгул анархистского индивидуализма и не как общество казарменной уравнительности, а как строй, ведущим принципом которого является именно гармония личного и общественного. «Эгоизм и общественность,— писал Герцен,— не добродетели и

⁸³ Л. И. Герцен. Собрание сочинений, т. IX, стр. 252.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же, стр. 252—253.

⁸⁶ Там же, стр. 151.

не пороки; это основные стихии жизни человеческой, без которой не было бы ни истории, ни развития...

Действительный интерес совсем не в том, чтоб убивать на словах эгоизм и подхваливать братство,— оно его не пересилит,— а в том, чтоб сочетать гармонически свободно эти два неотъемлемые начала жизни человеческой»⁸⁷.

Будущее социалистическое общество (и только оно) воплотит подлинное единство личного и общественного, разума и страсти, науки и красоты: только при социализме станет возможен расцвет всех человеческих чувств и способностей. Исходя из этого, Герцен критиковал рецидивы буржуазной морали в некоторых социалистических учениях. Он обрушивался на элементы авторитаризма в теории Бабефа, высмеивал регламентацию всего и вся у Кабе, порицал суровые порядки фурьеристского фаланстера, гневно писал об антигуманизме теории Прудона и т. п. Герцен потому еще так резко нападал на проявления «казарменного», уравнильного, «грубого» коммунизма в социалистических учениях, что слишком хорошо — этому способствовал опыт жизни в николаевской России — знал: «Стройность одинаковости, отсутствие разнообразия, личного, капризного, своеобразного, обязательная форма, внешний порядок — все это в высшей степени развито в самом нечеловеческом состоянии людей — в казармах. Мундир и однообразие — страсть деспотизма»⁸⁸.

С этой точки зрения Герцен особенно гневно писал о Прудоне, подчинявшем личность «холодному богу справедливости». Он показывал, что прудонизм в этом отношении ничем не отличается от правого гегельянства, также изменявшего человеку во имя абстрактного надчеловеческого начала: «Свободная» личность Прудона — «часовой и работник без выслуги, она несет службу и должна стоять на карауле до смены смертью, она должна морить в себе все лично-страстное, все внешнее долгу... Семья, первая ячейка общества, первые ясли справедливости, осуждена на вечную безвыходную работу; она должна служить жертвенником очищения от личного; в ней должны быть вытравлены страсти... Чувство изгнано, все замерло, цвета исчезли, остался утомительный, тупой, безвыходный труд современного пролетария... За свободу личности, за самобытность действия, за независимость можно пожертвовать религиозным убаюкиванием, но пожертвовать всем для воплощения идеи справедливости — что это за вздор!»⁸⁹

⁸⁷ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. VI, стр. 130.

⁸⁸ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. IX, стр. 52.

⁸⁹ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. X, стр. 198—199.

Правда, размышляя о причинах, породивших идеи строгой регламентации личной и общественной жизни в утопически-социалистических теориях, Герцен понимал, что это не просто выдумка доктринеров. Многие здесь должно быть отнесено и на счет неразвитости самой исторической действительности, на счет социальной психологии масс. Так, раздумывая о популярности фурьеризма и учения Кабе, Герцен отмечал: «Готовая организация, обязательный строй и долею казарменный порядок фаланстера, если не находят сочувствия в людях критики, то, без сомнения, сильно привлекают тех усталых людей, которые просят почти со слезами, чтоб истина, как кормилица, взяла их на руки и убаюкала. Фурьеризм имел определенную цель: труд, и труд сообща. Люди вообще готовы очень часто отказаться от собственной воли, чтоб прервать колебание и нерешительность...

На этом основании развилась в Америке кабетовская обитель, коммунистический скит, ставропигиальная, икарыйская лавра. Неугомонные французские работники, воспитанные двумя революциями и двумя реакциями, выбились, наконец, из сил, сомнения начали одолевать ими; испугавшись их, они обрадовались новому делу, отреклись от бесцельной свободы, и покорились в Икарии такому строгому порядку и подчинению, которое конечно не меньше монастырского чина каких-нибудь бенедиктинцев»⁹⁰.

Именно потому, что характер будущего во многом определяется тем, кто стоит во главе исторического движения, у руля социального прогресса, Герцен особое внимание уделял проблемам революционной этики. Он писал о ней в годы революции, сравнивая нравственные качества Бланки и Барбеса. Он размышлял о ней и после революции, близко наблюдая демократическую эмиграцию в Лондоне и горько переживая свой конфликт с молодой русской революционной эмиграцией. Очень доставалось от Герцена фанатикам, «дон-кихотам» и «хористам» революции, ни во что не ставящим массы, не считающимся с уровнем их политической зрелости и действительным характером интересов. Герцен потому так сильно подчеркивал их вред, что видел, как легко можно увлечь массы в процессе развязавшейся борьбы. «Внешнее руководство, которое гуртом пасет в обыкновенные времена стада человеческие, слабее во времена переворотов, люди, оставленные сами на себя, не знают, что им де-

⁹⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. IX, стр. 116; см. также заметки из дневника Герцена 40-х годов о том, что коммунизм ближе к массам (см. А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 345).

лать»⁹¹. И вот в этих-то условиях опасность революционного авантюризма многократно возрастает.

С другой стороны, Герцен выступал и против примитивного, а потому неверного решения проблемы объединения с народом. Он ставил ее всегда и как проблему *воспитания* масс, отставших в своем духовном развитии от передовых слоев общества. С этой точки зрения Герцен подвергал критике самые разные формы вульгарно понятого демократизма: Бакунина, Прудона и др. Вот что, к примеру, писал он о славянофилах: «Возвращение к народу они тоже поняли грубо, в том роде, как большая часть западных демократов: принимая *его совсем готовым*. Они полагали, что делить предрассудки народа значит быть с ним в единстве, что жертвовать своим разумом, вместо того чтоб развивать разум в народе,— великий акт смирения»⁹².

Противник вульгарного демократизма, Герцен ясно и определенно писал о том, что, только руководствуясь научно разработанной теорией, можно привести народ к подлинному счастью. Опускание до предрассудков массы Герцен считал одним из больших нравственных грехов революционных вождей. «Кто уважает истину,— писал Герцен,— пойдет ли тот спрашивать мнение встечного, поперечного? Что, если б Колумб или Коперник пустили Америку и движение земли на голоса?»⁹³.

В особенности строго относился Герцен к личным качествам русских революционеров. Его забота о нравственном уровне отечественного освободительного движения ярко проявилась во время «польской кампании», в публикациях в связи с выстрелом Д. Каракозова, в отношениях с «молодой эмиграцией».

Нравственные принципы, которые Герцен проповедовал, он стремился воплотить в собственной жизни, в отношениях с близкими ему людьми.

После всего сказанного о том, как именно решал Герцен важнейшую для него (и для этики вообще) проблему единства личного и общественного на различных этапах своего развития, можно, думается, констатировать в заключение, что, глубоко сознавая односторонность, ущербность, а иногда даже и порочность известных ему метафизических и идеалистических решений данной проблемы, Герцен все же и сам не сумел дать до конца научного ее решения. И дело здесь не только в так и не преодоленном идеализме в понимании истории, препятствовавшем конкретному выявлению социально-классовых корней тех

⁹¹ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. X, стр. 46.

⁹² А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. IX, стр. 148.

⁹³ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. X, стр. 128.

или иных нравственных отношений и этических систем. Основной методологический прием Герцена — выявление «круговой поруки», взаимодействия противоположностей, социальных «не-разрешимых антиномий»⁹⁴ — существенно ограничивал в ряде случаев глубину его анализа.

Однако мы должны сказать, что, к чести мыслителя, не ограничиваясь простой констатацией объективно обусловленного единства личного и общественного, индивидуального и социального в истории, он стремился всякий раз найти и указать конкретные формы, которые принимает это единство на различных этапах общественного развития, подчеркивал необходимость для человека активного отношения к действительности. «Не в нашей воле, — писал он, — изменять историческое отношение лица к обществу, да, по несчастию, и не в воле самого общества; но от нас зависит быть современными, сообразными нашему развитию, словом, *творить* наше поведение в ответ обстоятельствам. Действительно, свободный человек *создает* свою нравственность. Это-то стоики и хотели сказать, говоря, что «для мудрого нет закона». Превосходное поведение вчера может быть прескверно сегодня. Незыблемой, вечной нравственности так же нет, как вечных наград и наказаний. То, что действительно незыблемо в нравственности, сводится на такие всеобщности, что в них теряется почти все частное...»⁹⁵

Исторической заслугой Герцена было также и то, что, выступая против всякого рода антигуманных и антидемократических социально-этических построений, он хорошо понимал: важнейшая нравственная проблема единства и противоречия индивидуального и общественного является отражением реального процесса острой — и не только идейной — борьбы: «Государство и личность, власть и свобода, коммунизм и эгоизм (в широком смысле слова) — вот геркулесовы столбы великой борьбы, великой революционной эпопеи»⁹⁶.

Неумение (а точнее даже — невозможность) найти новое решение рассматриваемой проблемы, когда ошибочность прежних уже осознана, а предпосылок для иного, более истинного вывода еще крайне недостаточно, в значительной мере определило глубоко драматический характер теоретических исканий Герцена в области этики. Но постоянным компасом в этом его научном поиске была верность социалистическому идеалу, принципу гармоничного сочетания личного и общественного.

⁹⁴ См.: А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. XI, стр. 226.

⁹⁵ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. VI, стр. 130—131.

⁹⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. XII, стр. 190.

Проблема революционного долга в этической концепции Н. П. Огарева

В. А. Каримов

В творчестве Николая Платоновича Огарева (1813—1877 гг.) большое внимание уделяется этической проблематике. Освободительное движение, активным участником которого был Огарев, выдвинуло задачу теоретического и морального обоснования правомерности борьбы против существующего социального строя во имя интересов народа.

Решению этой проблемы в основном и посвящены теоретические поиски Огарева.

Начав теоретическую деятельность с поисков решения проблемы человека в учениях христианства, Огарев вскоре отказывается от попыток найти в религии ответ на волновавшие его вопросы и с середины 40-х годов переходит на позиции атеизма и материализма. С этих позиций он продолжает разрабатывать вопросы морали, уделяя основное внимание обоснованию нравственных принципов борьбы за народное освобождение. Мысль Огарева в течение более 30 лет напряженно работала над созданием нравственного учения, соответствующего принципам и задачам борьбы за новое общество.

Этическая концепция Н. П. Огарева представляет большой интерес как один из важных этапов развития русской этической мысли.

Однако в философской литературе эта сторона учения Огарева не получила до сих пор должного освещения. В данной статье делается попытка рассмотреть этические воззрения Огарева, причем основное внимание уделяется анализу системы взглядов мыслителя на нравственность, обосновывающую борьбу за народное освобождение.

Идейные источники

Моральные воззрения Огарева, которые явились одним из компонентов его этического учения, уходят своими корнями в далекие впечатления детства, когда он наблюдал жизнь крепостных, отмечая своим еще незрелым умом факты несправедливости, допущенной по отношению к крестьянам и дворовым. Огарев рано начал чувствовать то противодействие, которое скрыто росло среди крепостных. Постепенно он осознал справедливость недовольства крестьян. В «Записках русского помещика» Огарев отмечал: «...И в то время было движение ненависти крепостного человека к барству. Я на этом чувстве и рос...»¹ Подобные чувства Огарева продолжали развиваться и крепнуть по мере того, как ширился круг его знакомства с произведениями выдающихся представителей русской и мировой литературы: Рылеева, Пушкина, Байрона, Шиллера, Гете и других.

Уже в детском возрасте Огарев проявлял интерес к декабристам. В незаконченном автобиографическом произведении «Моя исповедь» Огарев рассказывает о том, как 12-летним мальчиком он узнал о выступлении 14 декабря. Споры окружающих о декабристах глубоко врезались в память подростка, навели его на серьезные размышления о значении восстания 1825 г. «От смерти Александра,— писал впоследствии Огарев,— моя мысль перешла к заговорщикам и постепенно вырабатывалась в их пользу»². Следует отметить, что еще до восстания декабристов Огарев был хорошо знаком со свободолобивыми стихами Рылеева, многие из них знал наизусть. О влиянии на него Рылеева он написал следующие строки:

Рылеев мне был первым светом...
Отец! по духу мне родной —
Твое название в мире этом
Мне стало доблестным заветом
И путеводною звездой³.

Осмыслению Огаревым подлинного значения восстания декабристов немало способствовала дружба его с Герценом, знакомство с которым состоялось вскоре после событий 1825 г. Протест 14 декабря, писал Огарев, был одной из основных при-

¹ Н. П. Огарев. Записки русского помещика. — «Былое», 1924, № 27—28, стр. 15.

² Н. П. Огарев. Избранные произведения, т. 2. М., 1956, стр. 411.

³ Н. П. Огарев. Избранные произведения, т. 1. М., 1956, стр. 342.

чин, благодаря которым первый шаг его и Герцена «в области мышления был не исканием абстракта, не начинанием с абсолюта, а был столкновением с действительным обществом и пробудил жажду анализа и критики»⁴. Светлый образ «мучеников», как называл Огарев декабристов, воодушевлял его в течение всей жизни. Встреча на Кавказе с декабристом А. И. Одоевским в 1838 г. послужила Огареву как бы напутствием перед трудной дорогой борьбы с самодержавием. Впоследствии он вспоминал об этом событии: «Встреча с Одоевским и декабристами возбудила все мои симпатии до состояния какой-то восторженности. Я стоял лицом к лицу с нашими мучениками, я — идущий по их дороге, я — обрекающий себя на ту же участь...»⁵.

Чувство неразрывной идейной связи с декабристами окрыляло Огарева и Герцена в их борьбе. В годы апогея «Колокола» Огарев писал декабристу С. Г. Волконскому: «...Тем дороже становится та придача силы, которую вносит в нашу жизнь чувство связи с вами, чувство традиции русской свободы, принятое от вас и хранимое с религиозным благоговением»⁶.

Формированию вольнолюбивых идей молодого Огарева способствовало также чтение произведений Руссо, Монтескье, Сен-Симона, Бабефа, Фурье. Особенно сильное влияние на Огарева имел Сен-Симон. В письме к Герцену 1833 г. Огарев замечал, что «одна не бездушная философия последних времен, где высоко поняты требования века», — это Сен-Симон⁷. Религиозные мотивы этики Сен-Симона чувствуются в ранних произведениях Огарева, а также в его письмах 30-х — начала 40-х годов. Позднее он поэтически ярко описал истоки своего духовного развития:

...Мы — дети декабристов
И мира нового ученики.
Ученики Фурье и Сен-Симона⁸.

В студенческие годы у Огарева пробудился интерес к философии Шеллинга, изучению которой он уделял значительное внимание и в 40-е годы. В процессе формирования этических воззрений Огарева важное значение имела критика им идеализма и прови-

⁴ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II. М., 1956, стр. 23.

⁵ Н. П. Огарев. Избранные произведения, т. 2, стр. 385.

⁶ «Литературное наследство», т. 63. М., 1956, стр. 106.

⁷ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 267.

⁸ Н. П. Огарев. Избранные произведения, т. 2, стр. 252.

денциализма Гегеля. «Школа Гегеля заключила мир в логическую форму,— писал Огарев Сатину из Берлина 27 декабря 1841 г. — Жизнь абстрактной идеи она назвала жизнью мира. В этом и была ошибка»⁹. Произведения Огарева показывают, что основной недостаток этической стороны учения немецкого мыслителя он видел в том, что оно требует полного подчинения сознания человека абсолютной идее, лишая его нравственной свободы. Призывая к выходу из формализма и абстрактности, Огарев утверждал, что надо отдать человеку свободу воли. В то же время Огарев, так же как и Герцен, понимал революционное значение диалектического метода Гегеля. В этом смысле и можно говорить об определенном влиянии Гегеля на формирование воззрений Огарева¹⁰.

Значительное влияние на этические воззрения Огарева оказала философия Фейербаха. Многие положения этики Огарева, особенно 40-х — первой половины 50-х годов, носят на себе печать феербаховского антропологизма. В них часто встречаются рассуждения о любви, эгоизме в духе немецкого материалиста. Однако Огарев стремился преодолеть свойственную Фейербаху созерцательность, пассивность, чему немало способствовало деятельное участие Огарева в освободительном движении.

Наконец, говоря о формировании этических воззрений Огарева, нельзя не отметить сильное влияние А. И. Герцена. Этические воззрения Огарева и Герцена имеют одни и те же истоки. В своем развитии мыслители как бы шли параллельным курсом. Но Герцен по натуре был активнее. Он раньше перешел от недовольства и критики существовавшего в России порядка к активной борьбе с ним, способствуя становлению Огарева как революционного демократа. Влияние друзей и соратников по общей борьбе было взаимным. Достаточно вспомнить о том, что инициатором издания «Колокола» был Огарев, что Герцен всегда с большим вниманием относился к замечаниям Огарева по поводу его отдельных работ (например, «Писем об изучении природы»). Отмечая идейные истоки этических воззрений Огарева, воздействие на него Герцена, следует подчеркнуть, что Ога-

⁹ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 328.

¹⁰ Однако было бы ошибкой называть Огарева даже в этот период его теоретических исканий гегельянцем, как это делал, в частности, Б. Яковенко (см.: В. Jakovenko. Aus der Geschichte der russischen Philosophie. N. P. Ogarew als Hegelianer. Verlag «Ruch Filosoficky». Prag, 1936). Об этом свидетельствуют многочисленные письма Огарева из-за границы, где он подвергает критике основной порок гегелевской философии — отрыв от реальности, формализм и абстрактность ее положений.

рев был самостоятельным мыслителем. Используя рациональные моменты передовых учений своего времени, критически переосмысливая их, он создал оригинальную этическую теорию, обосновывавшую правомерность борьбы с существующим строем.

Этические воззрения тридцатых — сороковых годов

Философские работы Огарева 30-х годов проникнуты духом сенсимонизма, идеями «нового христианства». Он видит свое предназначение в том, «чтобы указать людям божеский путь». Идея мессианизма полностью овладевает помыслами Огарева. В работе «Profession de foi» («Символ веры», 1835—1936 гг.) он пишет: «Человечеству я отдаю мою мысль и мое дело, на его алтарь я жертвенно приношу мою жизнь и тем я исполню мое святое предназначение»¹¹. Посредством науки, просвещения, полагает Огарев, можно избавиться от зла, царящего в мире. Религия рассматривается им как наиболее доступное средство влияния на народные массы, которые необходимо научить жить в любви и братстве. «Взаимная любовь людей,— пишет Огарев,— это прекрасное и чистое братство, провозглашенное Иисусом, есть... отражение всеобщей связи...»¹². По Огареву, только избранные, гении могут вести человечество вперед, к его цели, ибо миссию вообще имеют только избранные.

Подобные мысли развивает Огарев и в другой своей работе, посвященной его первой жене, М. Л. Огаревой,— «Plan d'une vie chrétienne (à Marie)» — «План христианской жизни (Марии)». Рукопись делится на два раздела: 1) «Назначение человека» и 2) «Способы жить согласно своему назначению». Второй раздел, в свою очередь, подразделен на две части: а) «для человека вообще» и б) «для нас в частности». Эта работа представляет интерес тем, что Огарев в ней не только излагает свои этические воззрения, но и делает из них определенные практические выводы. В самом начале Огарев определяет назначение человека, которое, по его словам, «заключается в том, чтобы любить бога, вести к богу, любить все, что идет от бога: человека самого по себе, затем природу»¹³. Любовь понимается как

¹¹ «Русские пропилеи», т. II. М., 1916, стр. 129.

¹² Там же, стр. 134.

¹³ Н. П. Огарев. Plan d'une vie chrétienne (à Marie). М., ЦГАЛИ, ф. 2197, оп. I, ед. хр. 372, л. 1. Рукопись представляет собой два довольно больших листа, исписанных с обеих сторон по-французски убогим огаревским почерком, почти без помарок. Текст написан разборчиво, за исключением последней части — обращения к богу (молитвы), которая из-за недостатка места написана очень мелко и частью на полях. Рукопись является, по-видимому, беловой. Ориентировочно датируется 1836 г.

деятельное начало. Она должна проявляться в делах, способствующих установлению на земле отношений, достойных человека. Следуя идеям утопического социализма, он призывает к созданию ячеек, которые должны претворять добро в жизнь. «Образуйте добровольное общество людей,— призывал Огарев,— и старайтесь распространять добро в мире»¹⁴.

В рассматриваемый период Огарев стремится найти действенные пути просвещения и нравственного воспитания народа. Он считал, что главное в воспитании — освобождение человека от предрассудков и развитие начал, свойственных человеческой природе. Воспитать человека, утверждал он, значительно труднее, чем ликвидировать невежество, недостаток знаний. В проекте народной политехнической школы, написанном в 1847 г., он проводит мысль о том, что нравственное воспитание должно осуществляться не только в процессе обучения, но во время всего пребывания учеников в школе, чтобы противодействовать предрассудкам, привитым с детства. «Какие бы ни были препятствия, единство метода необходимо в воспитании. Этот метод, очевидно, должен быть противоположен всякому предрассудку. К счастью, этот метод есть существенная человеческая сторона в каждом человеке: это — рассудок, здравый смысл. Воспитывать здравый смысл, значит истреблять предрассудки»¹⁵.

В 30—40-х годах Огарев еще не связывает вопросов воспитания и просвещения с необходимостью революционного преобразования существующего строя, полагая, что народ не способен к сознательному революционному выступлению. Народ представляется Огареву как пассивная, аморфная масса, которой чуждо сознание личного достоинства. Для него характерны «непосредственная косность, лень ума и рук». Народ, пишет Огарев в проекте народной политехнической школы, «привык думать, что он рожден рабом и что на это воля господня. В привычке к рабству и в вере в фатализм божьего произвола — корень всех его заблуждений и предрассудков»¹⁶. Эта вера, по утверждению Огарева, «уничтожает самостоятельность человека, мешает пользоваться изучением сил природы, а все нравственные понятия сводит на жалкий формализм церковных постановлений»¹⁷. Против подобных предрассудков должно быть направлено воспитание.

¹⁴ ЦГАЛИ, ф. 2197, оп. I, ед. хр. 372, л. 2.

¹⁵ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 10.

¹⁶ Там же, стр. 8.

¹⁷ Там же, стр. 9.

Огарев еще не делает революционных выводов из наблюдаемых им фактов заботности и темноты крестьян, однако он верно понимает, что причина заключена в господстве крепостнических отношений, в угнетении народа. Во второй части поэмы «Юмор» (1841 г.) он пишет, что существующая система общественных отношений порождает отрицательные моральные качества, в частности, отсутствие заинтересованности в результатах труда вызывает у крепостных лень, апатию. Избавление народа от гнета и темноты, по Огареву, может быть достигнуто самоотверженной деятельностью образованной части общества.

Эволюция этических воззрений Огарева в конце 30-х — начале 40-х годов идет в направлении все большего усиления мотивов жертвенности. Весной 1837 г. он писал Кетчеру: «Сочетать эгоизм с самопожертвованием, вот в чем дело; вот к чему должно стремиться общественное устройство»¹⁸. Оправдание правомерности эгоизма в последующие годы даже в такой форме в письмах Огарева уже не встречается. Зато все чаще в его переписке можно найти призывы отдать все свои силы для общего блага, причем обоснование этих принципов дается в духе религиозного гуманизма. Так, в письме М. Л. Огаревой от 14 июля 1840 г. он писал: «Отнимем всякую роскошь, употребим имение для блага людей и будем жить одною любовью к богу и к миру, в котором человек есть высшее проявление идеи божией. Любовь к богу и любовь к ближнему — вот в чем должна заключаться наша жизнь...»¹⁹. Защищая альтруизм, Огарев доходил до оправдания полного отказа от личного, индивидуального, проповедуя необходимость жить только интересами человечества. «Я сотру мою индивидуальность перед общим и буду жить для общего — тогда хорошо будет»²⁰, — писал он в одном из писем 1842 г.

По мнению Огарева, просвещенный человек не может замкнуться в рамках эгоистических интересов, его жизнь должна быть наполнена горячим сочувствием к бесправному народу, заинтересованностью ко всему происходящему в мире. В письме 1842 г. к Е. В. Сухово-Кобылиной намечается тема, развиваемая Огаревым до конца жизни: жизнь человека должна быть деятельной, наполненной сочувствием к страдающим, любовью, которая рассматривается как доминирующее начало человеческой сущности. Эти идеи нашли отчетливое выражение в одном из писем к Герцену середины 40-х годов. Характеризуя свое пони-

¹⁸ Там же, стр. 288.

¹⁹ М. Гершензон. Образы прошлого. М., 1912, стр. 386.

²⁰ Отдел рукописей Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина, ф. 69, VIII, ед. хр. 345, л. 1.

мание любви, Огарев писал, что, с одной стороны, она выражается в страдании при столкновении с явлениями, окружающими ее, «с другой стороны, любовь должна просветлять; тут она выражается жадной дела; на этом оснуется всякий труд. Тут любовь должна покорять человеку и препятствия и даже людей... Любовь есть жизнь. Развития жизни не остановишь. Надо покорять себе счастье. Надо действия»²¹. Огарев высказывает мысль о необходимости слияния личной и общей жизни, так как, по его утверждению, «все есть личная жизнь. Das Allgemeine так же сделалось личным, как и все другое». Надо бороться и со своим эгоизмом, и с эгоизмом других, стремиться все покорить «своему чистому человеческому началу» — любви²².

Подход Огарева к решению вопроса о побудительных мотивах нравственности, как видно из приведенных высказываний, в 40-х годах является еще сугубо абстрактным. В его рассуждениях о любви чувствуется сильное влияние Фейербаха. Однако уже тогда Огарев понимает любовь как активное жизненное начало, побуждающее к деятельности.

К числу побудительных мотивов деятельности Огарев относил наряду с любовью гордость, в которой, по его мнению, сливаются общее и индивидуальное. Он критиковал бесплодные альтруистические теории, скрывавшие под пышной оболочкой высокопарных рассуждений свою эгоистическую сущность. В письме к Герцену (1847 г.) Огарев называл гордость единственным двигателем мысли и деятельности, ибо «самые широкие интересы, когда сживаются с лицом и переходят в его кровь и плоть, то преобразовываются в форму индивидуальной гордости, и это единственный залог их развития, их жизни, это единственная форма связи общего с индивидуальным. Если романтизм видит в этом унижение, имморальность, нечистоту души, то это только потому, что романтизм глуп и, будучи сам до ногтей ячен, прячется от живого понимания личности»²³. Огарев подходит к мысли о том, что общие интересы должны стать интересами личности, в их слиянии сущность гордости, которая позволяет, по идее Огарева, преодолеть эгоизм, «ячество».

Такая оценка гордости весьма знаменательна. Она как бы предваряет будущие споры и противопоставлена знаменитому изречению Достоевского «Смирись, гордый человек!». Трактовка любви и гордости определяет характерное для Огарева понимание гуманизма. Он выступает против понимания любви как

²¹ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 338.

²² Там же.

²³ Там же, стр. 411.

смирения, защищая достоинство человека, его право на протест против несправедливостей жизни. Проявление гуманизма Огарев видит в том, «чтоб дело счастья человеческого сделать нашим собственным», чтобы больше страдать страданиями людей вообще, чем своим личным²⁴. «Гуманность есть сознание своих отношений к людям. Если у сознания, у разумности есть страсть — то это гуманность»²⁵, — писал Огарев А. И. и Н. А. Герцен в 1846 г. Огарев не ограничивается, однако, абстрактными рассуждениями о любви к человечеству вообще, отношение к человеку зависит от его личного вклада в дело всеобщего благосостояния. «Мы перестанем, — пишет Огарев, — детски симпатизировать (что было благородно и глупо, а если глупо, то не гуманно); мы дадим каждому свое место в нашей любви, будем знать, насколько кому уважения, насколько снисхождения, насколько вражды»²⁶. В дальнейшем эти общие положения насыщаются все более конкретным антифеодальным содержанием, связываются с революционной борьбой против угнетения народа. С особой остротой перед Огаревым встал вопрос о нравственной свободе, условиях нравственного выбора поведения. Искания мыслителя ведутся в направлении обоснования права человека на выбор своих действий в рамках необходимости, закономерности. «С любовью и удивлением, — писал он М. Л. Огаревой 15 апреля 1839 г., — склоняюсь я перед законом, в нас развивающемся». (Следует иметь в виду, что в этот период Огарев стоял на позициях объективного идеализма: природа и человечество, по его мнению, представляют собой воплощение разумного развития божественной идеи). Однако Огарев не считает, что этот закон полностью определяет поведение человека, так как признание этого привело бы к фатализму. Пытаясь решить проблему, Огарев далее пишет: «Не думай, чтоб я был фаталист и отрицал волю. Нет! С тех пор, как человек сказал «я», он сознал в себе свободу воли. В сфере своей деятельности он волен»²⁷.

Говоря здесь о свободе воли, Огарев имеет в виду узкий круг человеческой деятельности, где личность в определенной степени свободна, т. е. вольна выбирать свой конкретный способ действий. Что же касается общей сферы деятельности, то Огарев признавал господство необходимости. Конечно, рассуждения Огарева идут в рамках идеалистического понимания истории и

²⁴ М. Гершензон. Образы прошлого, стр. 455.

²⁵ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 383.

²⁶ Там же.

²⁷ М. Гершензон. Образы прошлого, стр. 362.

он не мог разобраться в диалектической сущности отношений единичного, особенного и всеобщего в области нравственной свободы. Однако у Огарева намечается интересный с теоретической точки зрения подход к анализу проблемы. Об этом свидетельствует его письмо к Н. М. Сатину (1841 г.), в котором он выступал против отождествления индивидуальной свободы с всеобщим: «Но вот настоящие требования: выйти из абстрактности, выйти из формализма, выйти из пантеизма; отдать человеку свободу воли. Я не мало мучился этими вопросами... Мое собственное безволие, безволие моего характера клонили меня отрицать волю человека и все подчинить закону необходимости. Но ведь это ложь. Надо спасти волю, иначе всякое нравственное начало исчезнет»²⁸.

Эти высказывания Огарева имеют значение для характеристики направления исканий Огарева, но они же и показывают, как далек был он от положительного решения вопроса. Несмотря на противоречивость идей Огарева, следует отметить, что он правильно подметил невозможность обоснования нравственности при признании полного подчинения свободы необходимости. Это положение Огарева и являлось краеугольным в разработке теоретических проблем революционно-демократической этики.

Разработка теоретических проблем революционно-демократической этики

Огарев одним из первых исследовал насущные этические проблемы, имевшие важное значение для практики русской революционной демократии. К их числу относится обоснование нравственных принципов революционера. Применительно к этой задаче Огарев разрабатывает вопрос о нравственной свободе и свободе воли. Позиция Огарева по этому вопросу нашла наиболее полное выражение в тезисах, являющихся как бы ответом на сообщение Герцена о происходившей в 1867 г. дискуссии профессора Шиффа с Доманже о свободе воли. В тезисах Огарев пишет, что уже принятие необходимости «достаточной причины, обуславливающей поступок или убеждение», устраняет принцип *du libre arbitre* (свободы воли)²⁹. Под свободой сторонники этого принципа понимают отрицание детерминированности воли. Справедливо выступая против такого понимания свободы, Огарев, однако, допускает две ошибки.

²⁸ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 329.

²⁹ Там же, стр. 170.

Во-первых, доказывая, что все человеческие поступки причинно обусловлены, он ссылается на то, что и у животных поступки детерминированы. Как видно, Огарев склонялся к натуралистической трактовке проблемы, не отличая «права» выбора поступков животного от человеческой свободы. Сосредоточив свое внимание на «заклании» принципа свободы воли, Огарев фактически отождествил закономерности биологические с общественными, утверждая, что «изобретать особенной человеческой нравственности и особенного превосходства — нечего»³⁰.

Другая ошибка Огарева — отождествление необходимости с причинностью. С его точки зрения, всякий причинно обусловленный поступок совершается с необходимостью. Но, поскольку причинно обусловлены и случайные явления, случайность при таком подходе возводится в ранг необходимости. Вместе с тем нельзя не отметить положительные моменты концепции Огарева. Отстаивая детерминированность воли, причинную обусловленность поведения, он верно заметил, что, только признавая детерминированность человеческой жизни, можно «ввести в социологию необходимые элементы воспитания и социальной организации»³¹. По его мнению, отказ от признания детерминированности воли делает невозможным объяснение истории, толкает в объятия религиозной морали.

Таким образом, Огарев видел, что субъективистское отрицание детерминированности человеческих поступков открывает дверь пиетизму. Он критиковал Герцена за субъективистские ошибки в решении вопроса нравственной свободы³². В письме к Герцену Огарев пишет, что он видит заслугу Шиффа в том, что он закладывает принцип свободы воли в его субъективно-идеалистической трактовке. Огарев же выступает против этого принципа, подчеркивая, «что пока этот несчастный принцип станет поддерживаться — воспитание лица и рода будет отталкиваемо на второй план, а при заклании оного принципа — оно становится на первый план как единственная возможность регулировать поступки и как главная общественная потребность...»³⁵.

Поставив перед собой критическую цель — показать несостоятельность субъективистского понимания свободы воли, Огарев

³⁰ Там же, стр. 171.

³¹ Там же.

³² В 1864 г. Герцен, например, писал: «Под какой бы логической или стихийной необходимостью мы ни были, мы не отречемся от нашего нравственного самоопределения — от святой, самодержавной независимости нашей, мы никогда не поставим критерий нашей совести в чем бы то ни было вне ее» (*А. И. Герцен. Собрание сочинений* в 30 томах. М., 1959, т. XVIII, стр. 296).

³³ «Литературное наследство», т. 39—40. М., 1941, стр. 428.

В конечном счете не дал решения вопроса. Возможно, это решение было дано в беловом варианте тезисов, отправленном Герцену и до сих пор не разысканном. Но если судить по черновому варианту и другим имеющимся материалам, Огарев отдавал определенную дань фаталистическим тенденциям, о чем можно судить по приведенным выдержкам из тезисов. Но позитивные моменты в решении им данной проблемы заключались в том, что, признавая возможность свободной деятельности человека, он не мыслил ее независимой от необходимости.

К разработке вопроса о свободе человеческой деятельности в рамках необходимости Огарев обращался неоднократно. В процессе этой деятельности, писал он, создаются условия, при которых возможны те или иные явления. Люди же либо содействуют своими поступками успешному протеканию процесса превращения этих возможностей в действительность, либо препятствуют ему. «Происшествия могут случиться, могут и не случиться, смотря по тому, какие для чего есть данные; такое или иное общественное условие, явление такого-то или иного лица меняет факты, меняет жизнь. От того именно, что вещи могут быть и не быть, всякий порядочный человек страстно принимает участие в деле общественном и по мере сил старается, чтобы вышло то, что он считает полезным, справедливым, нравственным»³⁴. Таким образом, возможность достижения нравственной свободы Огарев усматривает в активном участии в общественной жизни, в деятельности, направленной к достижению общей пользы, справедливости.

Считая проблему соотношения человека и общества основой решения кардинальных вопросов морали и социологии, Огарев развивал тезис о связи человека с обществом, обусловленности личной свободы общественными условиями. «Бесконечная свобода лица, — утверждал мыслитель, — вне условий общественной жизни, переходит в уродливый призрак. Вся задача в уравнивании личной свободы и общественных требований от человека»³⁵.

Большое внимание Огарев уделял вопросу о нравственной свободе личности. Он рассматривает условия внутренней и внешней нравственной свободы. Для внутренней нравственной свободы необходима «адекватность поступка с мыслью», соответствие действия и убеждения, для внешней нравственной свободы необходимы соответствующие общественные условия, рас-

³⁴ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 24.

³⁵ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. I. М., 1952, стр. 625.

пространение научных достижений, изменение существующего социально-политического устройства, препятствующего личности развивать свои способности, свободно мыслить и действовать. «...Что же делает личность внутренне свободной? — Ясность мысли и адекватность поступка с мыслью. Что делает личность независимой? — Немешание окружающего средою ясно мыслить и действовать. Итак, полезное в общественном смысле — это знание, т. е. наука, и отстранение препятствий, мешающих человеку ясно мыслить и действовать. Или скажем определеннее — полезных элементов два: популяризация науки и гражданская реформа»³⁶.

Эти принципы были положены Огаревым в основу «Записки о тайном обществе» (1857 г.), имевшей целью разработать условия создания тайного общества. В этой записке Огарев обосновывает тезис, что необходимым условием объединения людей в тайное общество является нравственное убеждение в правильности его программы, единство взглядов. Члены общества должны быть нравственно свободными людьми, глубоко убежденными в правоте своего дела. «Повиновение агента, — писал Огарев, — должно иметь основание в его внутреннем согласии с поручением, и только; от этого две выгоды: во-первых, члены общества будут действовать согласно с собственным ясным убеждением и, следственно, будут нравственные люди; а бессознательные агенты, работающие под их влиянием, будут также действовать согласно со своим убеждением, следственно, охотно и не лениво»³⁷.

Логическим выводом из рассуждений о внутренней нравственной свободе являются мысли Огарева о необходимости гармонического сочетания свободы совести и убеждения. Человек должен жить в «истине», заявлял Огарев, в соответствии с убеждениями, претворять последние в своей деятельности. «Жить не сообразно с своим принципом есть умирание, — писал он Герцену в 1845 г. — Прятать истину есть подлость. Лгать из боязни есть трусость. Жертвовать истиной — преступление»³⁸. Признаком морального поведения Огарев считал верность своим убеждениям, готовность отстаивать их. Следование этому правилу он рассматривал как обязанность человека. «Амфибиями нравственного мира» называл мыслитель людей, которые могли жить «попеременно во лжи и в истине»³⁹.

³⁶ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 31.

³⁷ Там же, стр. 34.

³⁸ Там же, стр. 367.

³⁹ Там же.

Принципиально важным положением этической концепции Огарева был вывод об общественной значимости идей, их по существу партийном характере. Эти мысли сформулированы в письме Огарева от 1 февраля 1847 г. к Т. Н. Грановскому: «Где же ты видел век, в котором бы убеждения ходили на свободе?.. Да как ты хочешь примиряться с чужим убеждением или оставлять его в покое, когда из убеждения строится все — жизнь, наука и цивилизация? Es lebe die Partei! хотя бы эта Partei был один человек... Убеждение — достояние общее...»⁴⁰. В этих словах проявилась принципиальная непримиримость революционера к враждебной идеологии, осознание необходимости объединения людей одинаковых убеждений, понимание огромной общественной значимости этого объединения.

С проблемой нравственной свободы связано исследование Огаревым вопроса о побудительных мотивах нравственности, эгоизме и альтруизме. Пристальное внимание Огарева к этому вопросу было обусловлено тем, что, с одной стороны, на русскую этическую мысль продолжали оказывать влияние различные утопические теории, с другой стороны, — буржуазные теории, для которых было характерно оправдание крайнего индивидуализма, проповедь морали утилитаризма.

Уже в 40-е годы Огарев критиковал эгоизм и альтруизм за их односторонность, однако подлинно революционную направленность его высказывания о побудительных мотивах нравственности приобретают с середины 50-х годов, когда он начинает отдавать предпочтение общественному элементу личностной структуры. Огарев уже не ограничивается абстрактными альтруистическими призывами творить добро, а стремится обосновать правомерность самоотверженной деятельности на благо народа, во имя которой он оправдывает любую личную жертву, вплоть до жизни. «...Для большего блага большего числа людей, — пишет он в 1858 г. в «Колоколе», — благородному человеку можно добровольно жертвовать. Если этого принципа нет в своде, то он глубоко лежит в нравственности человеческой»⁴¹. Огарев подчеркивал необходимость сочетания мыслей о благе народа с активной деятельностью по претворению их в действительность. «Труд человеческий, — писал он, — состоит в неусыпном помысле о благе общем и в безбоязненном, преданном исполнении помысла ясно понятого и принятого к сердцу»⁴². Именно такие

⁴⁰ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения. т. II, стр. 399.

⁴¹ «Колокол», л. 15, 15 мая 1858 г., стр. 119.

⁴² «Общее дело», 15 июля 1862 г., № 1, стр. 2.

побудительные мотивы нравственности, полагал Огарев, лежали в основе героического поведения декабристов на следствии по их делу. «Это-то убеждение в страшном положении России, в необходимости переворота и, следовательно, в правоте заговора, с хладнокровием перед следователями-обвинителями и перед самим допрашивающим императором, и, наконец, героически-хладнокровное шествие на казнь и составляют величие Пестеля...»⁴³

Огарев развивает идею о том, что побудительным мотивом нравственности является служение обществу, делу освобождения народа. По его мнению, действительной разумной целью является только общественная цель, поэтому одной из основных задач будущего гражданского устройства Огарев считал сведение личного интереса на «цивический», т. е. общественный⁴⁴. Следует заметить, что, хотя взгляды Огарева на сущность побудительных мотивов нравственности покоятся на идеалистической основе, они имели прогрессивное значение, поскольку раскрывали необходимость самоотверженной деятельности во имя интересов угнетенного народа, борьбы за социальное преобразование общества. Такие идеи способствовали сплочению революционных сил России, воспитанию чувства долга перед народом у прогрессивной молодежи.

Огарев выступал против долга, навязанного извне, насилью, человеческого совести, будь это насилие со стороны правительства, церкви или тайной организации. Критикуя формалистический подход к проблеме долга, он высказывал мысли о необходимости соответствия долга внутренним убеждениям. Нравственным, по его мнению, является следование долгу лишь в том случае, если долг и убеждение, совесть индивида составляют органическое единство. В этой связи представляет интерес его письмо к Павлу Прусскому, бывшему старообрядцу, настоятелю Никольского единоверческого монастыря в Москве, в котором Огарев писал, что завоевание свободы веры, связанной тесно «со всякими вопросами гражданской свободы», представит возможность «подчиняться единому долгу, признанному по внутреннему убеждению, по совести, а не долгу, извне насильем налагаемому»⁴⁵.

Высший долг Огарев усматривал в том, чтобы все силы, знания и способности отдавать борьбе против самодержавия, угнетения и произвола. «...Я считаю своим долгом,— писал Огарев

⁴³ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. I, стр. 229—230.

⁴⁴ «Литературное наследство», т. 39—40, стр. 388.

⁴⁵ «Литературное наследство», т. 63, стр. 136.

В одном из писем начала 60-х годов, — противопоставить несправой власти всю силу мысли, слова и печати, которой я обладаю, будь то власть отдельной личности или целого класса»⁴⁶.

Выступая против долга, навязанного извне, мыслитель в то же время высказывал опасения, что ликвидация понятия долга привела бы к хаосу и анархии во взаимоотношениях между людьми. Так, в письме к А. И. Герцену от октября 1860 г. он писал: «Всего страшнее то, что, кроме безумных индивидов, есть безумная среда, подчиняясь которой, личные ненависти не могут разойтись, а личные привязанности иной раз не смеют сблизиться; эта безумная среда пародирует под названием долга, и что еще страшнее: отними это безумие, т. е. чувство долга, и безумие переходит в бред дикий, где все нипочем — нож и яд и т. д.»⁴⁷.

Огарев верно выразил наличие существовавшего противоречия в общественной жизни: с одной стороны — «безумие» внешней среды, которая уродовала человеческие отношения, заставляла строить их на основе лжи, лицемерия, слепого подчинения; с другой стороны — необходимость следования определенным сложившимся моральным нормам, так как в противном случае были бы широко открыты двери полному произволу. Отсюда Огарев заключил о необходимости активных революционных преобразований, направленных на коренное изменение окружающей «безумной среды», извращавшей сущность человеческих отношений, о назревшей потребности обоснования моральных норм борьбы с социальной несправедливостью.

Таким образом, еще задолго до возникновения «нечаевщины» Огарев высказывал опасения, что отказ революционеров от нравственных принципов привел бы к краху дело освобождения народа. По мнению Огарева, задача заключалась в том, чтобы, отбросив отжившее содержание долга «безумной среды», придать этому принципу новое содержание, соответствующее задачам революционной борьбы.

Содержание долга молодого поколения Огарев видел в борьбе за социальное освобождение народа, к достижению которого ведет использование определенных средств. Поэтому Огарев уделяет огромное внимание проблеме соотношения цели и средств в революционной борьбе, не случайно горячо обсуждавшейся представителями освободительного движения 50—60-х годов XIX в. Решение этой проблемы Огаревым идет в русле принципов революционной демократии, разработанных Белинским,

⁴⁶ «Архив Н. А. и Н. П. Огаревых». М.—Л., 1930, стр. 113.

⁴⁷ «Литературное наследство», т. 39—40, стр. 391.

Герценом, Чернышевским и др. Огарев полагал, что к достижению нравственных целей ведут только нравственные средства и, наоборот, для достижения безнравственных целей используются любые средства. Так, в статье «Разбор книги Корфа» он с иронией и презрением говорит о «цели» барона Корфа и о средствах, ведущих к ней: «...Его слова — не выражение действительной раздраженности, это язык подслуживанья, которого цель — орденская лента или место по службе и которому средства для достижения этой почтенной цели все равны, как бы жалки ни были; это язык лести и раболепия, это язык клеветника и холопа, это язык позорный»⁴⁸.

Огарев считал, что выбор средств определяется не только целью, но и конкретной обстановкой. Поэтому в революционной борьбе необходимо учитывать исторически сложившиеся условия. Но он был решительным противником неразборчивости в употреблении средств революционной борьбы. Огромное значение Огарев придавал и субъективному фактору, именно убежденности в правоте своего дела, честности и самоотверженности участников освободительной борьбы. При этом мыслитель резко критиковал попытки некоторых людей типа Нечаева прикрыть свои действия ложью.

В статье «Грехи и безумия» (1863 г.) Огарев призывал к созданию крепкой, продуманной организации, которая осуществила бы в России антифеодальную реорганизацию существующего строя. Но, готовя революцию, необходимо выбирать наиболее надежные и нравственно оправданные средства. Огарев выступал против ненужного кровопролития. Он не верил в успешность стихийных взрывов, понимая, что они приводят к тяжелым, исторически неоправданным жертвам. Но Огарев понимал также, что выбор средств зависит не только от народа, но и от поведения правящей верхушки: поэтому может случиться и так, что стихийный бунт станет неизбежным, тогда революционер обязан поддержать народное восстание. «Мы хотим не беспорядочного взрыва и ненужно пролитой крови; мы хотим, чтоб народ собирался, собирался и собрался бы в крепкий и разумный строй, и чтоб его восстание сплошным строем имело целью созвать Земский собор для укрепления за народом земли, для учреждения в России народного выборного суда и управления, для обнародования свободы веры и упрочения общественного порядка, уважающего совесть и волю человеческую. Но царь подымает пугачевщину. Так что ж? Дело придет к тому же концу, к кото-

⁴⁸ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. I, стр. 242—243.

рому мы стремимся, только что много ненужной... крови прольется»⁴⁹.

Как революционный демократ, Огарев связывал социальное преобразование России с успешным завершением народной (крестьянской) революции. Он решительно расходился по этому вопросу с Бакуниным и особенно с Нечаевым, придававшим решающее значение заговору. Все содержание революционной деятельности Огарева является отрицанием «нечаевщины». Ему глубоко был чужд тезис Нечаева, гласящий, что для достижения цели можно прибегать к мистификации и обману, что нужно «способствовать развитию и разобщению тех бед и тех зол, которые должны вывести, наконец, народ из терпения и побудить его к поголовному восстанию»⁵⁰.

Вся деятельность Огарева была направлена на то, чтобы облегчить участь народа. Противостоит Огарев Нечаеву и в понимании существа революционного переворота. Он критикует Нечаева, утверждавшего, что в интересах борьбы с правительством нужно соединиться «с лихим разбойничьим миром, этим истинным и единственным революционером в России». Огарев же видел в крестьянстве единственный класс, способный осуществить революцию, с осуждением относился к развязыванию разбойничьей стихии, правильно считая, что это может нанести только вред освободительному движению. В наброске статьи «От дедушки внуку», обращенной к Нечаеву, Огарев писал: «Дело не в разбойничьем восстании (которое никогда не удавалось, кончалось гибелью и не распространяло никакой правды), дело в человеческом, в народном, в открытом восстании»⁵¹.

Огарев рассматривает крестьянство как активную творческую силу, способную осуществить коренные социальные преобразования. Русский крестьянин, писал он, обладает сильным характером, который «поддерживает человека, несмотря ни на какие насилия»⁵². Глубокая вера в силы русского народа, в его счастливое будущее характерна для Огарева. Монархо-крепостнический строй он считает главной причиной отрицательных явлений в народной нравственности. Именно в уничтожении этой

⁴⁹ «Общее вече», 1 июня 1863 г. № 17, стр. 82.

⁵⁰ «Катехизис революционера». Цит. по: *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 18, стр. 418.

⁵¹ *Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения*, т. II, стр. 233.

⁵² *Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения*, т. I, стр. 161.

причины видит Огарев залог успешности нравственного развития народа.

Огарев переоценивал нравственные силы крестьянства, его способность к единым революционным действиям. Разрозненное социально-экономическими условиями жизни, испытывавшее колоссальное политическое и экономическое давление, оно нуждалось в руководителе, классе, который способен был возглавить, объединить стихийное движение крестьянских масс. Такого класса в 50—60-х годах в России еще не было. Рабочий класс только формировался, а русская буржуазия больше боялась крестьянской революции, чем хотела ее.

В отличие от Нечаева, Огарев не верит в успешность внезапных вспышек восстаний. Он отстаивает необходимость распространения революционных знаний в народе, чтобы подготовить его к борьбе против самодержавно-полицейского строя. В письме к Озерову (1874 г.) Огарев выступил в защиту положений П. Л. Лаврова, утверждавшего, что каждый революционер должен быть вооружен научными знаниями. По мнению Огарева, «революция также имеет свое знание, и если она не совершается, то это потому, что люди не знают, что делать. Пора же понять, что знание — такая штука, чтоб знать, что делать»⁵³. Таким образом, воззрения Огарева по кардинальным вопросам этики прямо противоположны «нечаевщине»⁵⁴. Моральное обоснование народной революции, критика тактики заговора и мистификаций Нечаева характеризует Огарева как выдающегося мыслителя.

Вместе с тем Н. П. Огарев испытал и некоторое воздействие идей С. Г. Нечаева, что выразилось в активном участии Огарева в агитационной кампании Бакунина и Нечаева 1869—1870 гг., в издании «нечаевского» «Колокола» в 1870 г., общая редакция которого осуществлялась Огаревым. Сотрудничество Огарева с Нечаевым в значительной степени объяснялось тем,

⁵³ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 243.

⁵⁴ Буржуазные философы и историки не оставляют своих попыток фальсифицировать историю русского революционного движения. Обращаясь к истории «нечаевщины», участники этой неблагоприятной кампании объявляют Нечаева предтечей пролетарских революционеров, первым «человеком действия» среди русских революционеров (см.: R. Cannac. Netchaiev. Du nihilisme au terrorisme. Paris, 1961; M. Confino. Bakunin et Netchaiev.—«Cahiers du Monde Russe et Soviétique». Paris, 1967, vol. VIII—I). Анализ этических воззрений Н. П. Огарева является убедительным опровержением утверждений подобного рода. Представителями активного революционного действия задолго до Нечаева были как Герцен, так и Огарев, которые руководствовались прямо противоположными нечаевским моральными принципами. Эти принципы легли в основу нравственных традиций, воспринятых в дальнейшем революционными народниками и пролетарскими революционерами.

что в молодом революционере он увидел продолжателя своего дела; будучи оторванным от России, вновь остро ощутил свою непосредственную причастность к делу ее освобождения. Следует учесть также надежды Огарева на очередной взрыв революционных выступлений в России в конце 60-х годов.

В этот период Огарев часто занимал непоследовательную позицию, склонялся к пониманию революции как кровавой народной расправы, призывал к терроризму. Подобные идеи нашли свое выражение в написанных Огаревым прокламациях «Наша повесть», «Гой, ребята, люди русские!», «Что ж, братцы!» и других⁵⁵. Анализируя содержание этих прокламаций, Е. Л. Рудницкая справедливо квалифицирует содержащиеся в них призывы к бунту как «серьезный срыв, дань анархизму»⁵⁶. Однако такие настроения не были определяющими для воззрений Н. П. Огарева. «Воздействие на него анархистских идей,— отмечает Е. Л. Рудницкая,—...не приобрело устойчивого характера»⁵⁷.

Несмотря на чувства симпатии, которые всегда испытывал Огарев к Нечаеву⁵⁸ как к энергичному, самоотверженно преданному делу освобождения народа революционеру, выдающемуся демократу были глубоко чужды аморализм и беспринципность в революционной борьбе. Уже во время издания «нечаевского» «Колокола» отчетливо прослеживается противоположность позиций Огарева и Нечаева, что привело в конечном счете к прекращению их сотрудничества.

Иезуитизм, практиковавшийся Нечаевым, нанес большой вред делу организации борьбы с самодержавием, препятствуя воспитанию нового поколения революционеров. Неприятие Огаревым нечаевских принципов революционной борьбы, его верность революционно-демократическим традициям содействовали решению задачи становления и развития освободительного движения в России.

⁵⁵ А. И. Герцен с осуждением относился к участию Огарева в агитационной кампании 1869 г., которую считал «положительно вредной и несвоевременной» (см. письмо А. И. Герцена Н. П. Огареву от 12 января 1870 г.: *А. И. Герцен. Собрание сочинений*, т. XXX, кн. I. М., 1964, стр. 299).

⁵⁶ Е. Л. Рудницкая. Н. П. Огарев в русском революционном движении. М., 1969, стр. 386.

⁵⁷ Там же, стр. 387.

⁵⁸ На заседании эмигрантов в 1871 г. решался вопрос о необходимости принятия мер, которые препятствовали бы осуществлению намерения швейцарского правительства выдать Нечаева русским властям. Н. А. Тучкова-Огарева, присутствовавшая на этом заседании, сообщает, что Огарев неоднократно призывал собравшихся пожалеть Нечаева и просить за него (см.: *Н. А. Тучкова-Огарева. Воспоминания*. М., 1959, стр. 264).

Решая проблему взаимоотношения цели и средств, Огарев считал, что при оценке средств революционной борьбы, деятельности революционеров необходимо руководствоваться определенным нравственным критерием, сущность которого сводится к признанию нравственным всего того, что способствует благу общества, освобождению народа, уничтожению остатков крепостничества. Подходя с этой позиции к оценке деятельности декабристов, Огарев называет их высоконравственными людьми, руководствовавшимися «широким чувством блага общего», ставившими перед собой благородную цель спасения отечества. «Всякому человеку,— писал Огарев,— который не имеет потребности лгать, оно (т. е. дело, замыслы декабристов.— В. К.) покажется добродетелью. Очевидно, что тут дело не в властолюбии, а в спасении отечества; не в ниспровержении порядка ради личных выгод, а в водворении гражданского устройства на место немецко-татарского беспорядка — ради блага общего»⁵⁹. Таким образом, в огаревском критерии нравственности оценка человеческих поступков связывается с их общественной значимостью, антиправительственной направленностью. Подобное обоснование сущности критерия нравственности, проведенное в духе революционного демократизма, содействовало быстрейшему освобождению от влияния буржуазно-феодальной нравственности, отказу от метафизического воззрения на нее.

Огарев рассматривает нравственность как развивающуюся в зависимости от форм гражданского устройства. Это положение он сформулировал в записи о книге Г. Спенсера «Социальная статика». «Я думаю,— писал Огарев,— что Г. Спенсер прав, полагая, что с видоизменениями общественной жизни видоизменяются основания нравственности. Пришедши к общинному устройству общественной жизни, необходимо видоизменяются основания нравственности, кроме некоторых, которые всегда существуют, но никогда не исполняются в жизни: например — не бей друг друга в рожу, не ломай головы человека и пр. ...Но главный вывод, что прежде всего надобно добиться общинного устройства общественной жизни, и тогда действительно основания нравственности видоизменяются...»⁶⁰

Огарев указывает на зависимость морали от общественного прогресса, обосновывая мысль, что только при «общинном устройстве общества», т. е. после победы революции и социализма,

⁵⁹ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. I, стр. 232—233.

⁶⁰ «Звенья», т. VI, стр. 398.

получают реализацию в жизни простые нормы нравственности. Окончательный вывод мыслителя подлинно революционен: для развития основ нравственности необходимо переустройство социального строя.

О моральном облике революционера

Рассматривая крестьянские массы в качестве основной движущей силы будущей революции, Огарев понимал, что для руководства ими необходимы стойкие революционеры, способные возглавить борьбу народа за свое освобождение, способствуя в то же время его нравственному воспитанию.

Обосновывая принципы, которыми должны руководствоваться революционеры, Огарев высказал немало интересных мыслей о моральных качествах, обладание которыми необходимо каждому сознательному борцу с самодержавием. Важнейшими качествами революционера Огарев считал мужество, твердость воли, непреклонность в достижении поставленной цели. Но он не абсолютизировал эти качества, а полагал, что в разных условиях они должны проявляться по-разному. Так, в период спада революционного подъема начала 60-х годов, обращаясь к молодому поколению в статье «Надгробное слово» (1863 г.), Огарев призывал будущих революционеров быть по-настоящему преданными своему делу и не обрекать его на гибель преждевременным выступлением, хотя терпеливая работа по подготовке революции очень тяжела «и требует гораздо больше преданности и труда, чем просто идти на сражение»⁶¹. Он прямо говорит о больших трудностях революционной подготовки, полагая, что открытое их признание будет лишь способствовать успеху будущей революции.

Мужество, по мнению Огарева, состоит в том, чтобы не представлять «себе своих сил, в какую бы то ни было минуту, сильнее, чем они на самом деле... Искренне счесться во-время своими силами — требует великого самообуздания, самообладания, действительного практического смысла и действительной преданности, не своему хотению, а делу»⁶². Под искренностью он понимал прежде всего умение правильно оценить свои силы, которое предотвратит ненужные жертвы, поможет наметить правильный план борьбы. Огарев высказывает мысль о необходимости служения не своим желаниям, а общему делу освобожде-

⁶¹ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. 1, стр. 651.

⁶² Там же, стр. 656.

ния народа. Именно в этом заключается настоящая преданность делу. Революционер должен обладать мужеством быть искренним с самим собою, так как только это поможет избежать самообольщений и неизбежных впоследствии разочарований.

Искренности Огарев уделяет очень большое внимание. Искренность, по его мнению,—сущность морали, основной принцип морального кодекса. «Наша мораль могла быть только искренность»⁶³.—пишет он Герцену 1 августа 1867 г. Под искренностью мыслитель понимал смелость в признании собственных ошибок, в высказывании правды; отсутствие трусости перед официальным общественным мнением, соответствие поступков своим убеждениям. «...Дело в искренности поступков,—утверждал Огарев.—В этом для меня завершение морального кодекса...»⁶⁴

По убеждению Огарева, нравственное начало, искренность, должно лежать в основе организации революционного общества, в отличие от иезуитского. В «Записке о тайном обществе» он излагает свои мысли по этому поводу: «Порядок подчинения иезуитского общества для нас слишком ненавистен, чтобы мы могли создать нечто подобное. К тому же такой порядок годится только для отставивания падающего начала. Наш центр должен быть нравственной силой без всяких quasi правительственных форм. Центробежная сила убеждения и центростремительная сила доверия должны зависеть от искренности, понимания и деятельности центральных членов, без всякой формальной иерархии»⁶⁵.

С искренностью Огарев тесно связывает понятие честности. Лейтмотив объяснения им этого понятия — жизнь для общего блага, отрицательная реакция на факты несправедливости. Критикуя дворянское понимание честности, Огарев показывал, что для борца за народное освобождение это понятие наполняется новым содержанием. Быть честным — «значит жить для блага общего, жертвовать общему личным интересом... Подчинение правде, независимой от личных интересов и желаний,—в этом вся честность, вся нравственность... Честность — это преданность общественной свободе, благу и истине»⁶⁶.

Образцом такого служения общественной свободе Огарев считал молодого русского офицера А. А. Потембу, сражавшегося на стороне польских повстанцев и погибшего в 1863 г. «Я не встре-

⁶³ «Литературное наследство», т. 39—40, стр. 452.

⁶⁴ Там же, стр. 454.

⁶⁵ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 34.

⁶⁶ Там же, стр. 61.

чал юноши преданнее общему делу,— писал о нем Огарев в статье «Надгробное слово»,— больше отбросившего всякие личные интересы...»⁶⁷.

Обоснование моральных принципов революционера Огаревым было весьма своевременным. Оно стало одним из источников, откуда молодые деятели революционного движения черпали свои представления о нравственном идеале борца за народное освобождение.

Огарев понимал, что моральные качества, необходимые для революционера, могут быть приобретены лишь при условии осуществления целенаправленного процесса нравственного воспитания. Он выступал против всякого насилия в образовании и воспитании. «Чтобы человек считал что-нибудь за истину, он должен быть в том убежден»⁶⁸. Наличие внутренней нравственной свободы — необходимое условие нравственного воспитания. Огарев призывал положить в основу образования принцип сознательности, выступал за то, чтобы все дело воспитания и образования поставить на научную основу. Одним из основных условий нравственного совершенствования, по Огареву, является участие в решении общественных вопросов. Это способствует освобождению личности от узкоэгоистических побуждений, пониманию социальных запросов, необходимости революционного изменения существующего гражданского устройства.

Вопросы нравственного воспитания Огарев связывал с деятельностью революционных обществ. По его мысли, центр общества должен быть прежде всего нравственной силой, влияющей на воспитание его членов, главным образом, силой морального убеждения. Именно революционные общества, объединяющие в своих рядах людей, преданных общему делу, должны оказывать воспитательное воздействие на молодежь, подавать пример для нравственного совершенствования. В понимании Огарева, настоящий патриот — это борец за освобождение народа. Любовь к родине, по Огареву, должна быть неразрывно связана с ненавистью к его угнетателям. Огарев понимал, что не только в России, но и в других странах царят произвол и угнетение народа, поэтому он делал вывод, что народы всех стран должны бороться прежде всего против своих угнетателей, а не вступать в братоубийственные войны.

Таким образом, Огарев отстаивал единство подлинного патриотизма с интернационализмом. Эти идеи получили свое раз-

⁶⁷ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. I, стр. 647.

⁶⁸ Там же, стр. 731.

витие в статьях и воззваниях, написанных в период польского восстания 1863 г. По выражению В. И. Ленина, Огарев, так же как Герцен, «спас честь русской демократии», решительно встав на защиту Польши. Огарев выступал против угнетения одной нации другой, считая нравственным участие в борьбе той нации, которая подвергается насилию, ибо, как писал мыслитель, «тот народ, который кует цепи для других народов, сам не в силах выйти из рабства»⁶⁹.

Любовь к родине у Огарева неразрывно связана с глубокой верой в лучшее будущее своего народа, избавление его от гнета эксплуататоров и завоевание свободы, что будет способствовать его нравственному развитию. «Русский народ,— писал Огарев,— представляется нам сильным, способным человеком, который еще не сказал своей настоящей думы, но может ее сказать победоносно...»⁷⁰. Патриотизм Огарева способствовал правильному определению молодым поколением борцов своего места в сложной обстановке развертывавшегося революционного движения не только России, но и других стран.

Вся жизнь Н. П. Огарева являет собой пример неразрывной цельности, единства убеждений и действий, преданности общему делу. Относясь к поколению дворянских революционеров, Огарев был как бы связующим звеном между декабристами и революционными народниками, воспринявшими лучшие нравственные традиции героев 1825 г. В период исканий зарождавшимся революционным движением своего правильного пути Огарев последовательно развивал эти традиции с позиций революционной демократии, выступая против «нечаевщины» и увлечений теориями анархизма. Его теоретические искания, практическая деятельность по организации тайного общества, обоснование им системы этики борца за народное освобождение в значительной степени способствовали появлению на исторической арене первых крупных отрядов русских революционеров.

⁶⁹ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 109.

⁷⁰ «Общее вече», 15 июля 1864 г., № 29, стр. 130. Примечание.

Революционно-демократическая этика

Н. Г. Чернышевского

О. П. Целикова

Споры о философско-этическом наследии Николая Гавриловича Чернышевского не прекращаются до настоящего времени, когда, казалось бы, написано множество книг и статей о его творчестве, касающемся самых различных областей знания. И это вполне объяснимо: учение Чернышевского представляет собой оригинальное творческое развитие передовой русской философской мысли XIX в. Кроме того, оно полемично, с острой критической направленностью против идеализма в теории и либерализма на практике. А эти вопросы идеологической борьбы всегда злободневны. Нападки буржуазных философов и идеологов реакционного толка прямо пропорциональны научной ценности философии мыслителя.

Пройдя большую жизненную школу, глубоко проникнув в окружающую его действительность и изучив предшествующие ему философско-политические учения западных и российских мыслителей, Н. Г. Чернышевский (1828—1889) внес ценный вклад в сокровищницу мировой культуры. Это поистине ученый-энциклопедист, обогативший своими трудами философию и социологию, политэкономию и историю, этику и эстетику. В этом отношении Чернышевский является одной из центральных фигур в домарксистской философии.

Революционно-демократическая идеология Чернышевского формировалась в период резкого углубления кризиса феодально-крепостнической системы России. Борьба с крепостничеством, а затем борьба против реформы 1861 г., проведенной правительством в интересах помещиков и ободравшей крестьян, по образному выражению Ленина, как липки, ориентация на крестьянскую революцию придавали его трудам социально-политическую заостренность и практическую направленность. Творческая

деятельность Чернышевского, так же как и Белинского, Герцена, Добролюбова, была серьезным поворотом к тому, чтобы не только объяснять мир, справедливость или несправедливость общественных отношений, положение классов в обществе, но и направить все усилия на его изменение. Русские революционные демократы, к числу которых принадлежал и Чернышевский, сделали в этом направлении значительный шаг вперед по сравнению с предшествующим материализмом XVIII в.

Вопросы о преобразовании общества и переделке социальной и нравственной природы личности стали центром как социально-экономических, так и этических учений русских революционных демократов. В условиях жестокого режима крепостнической России эти проблемы были смелым и прозорливым взглядом в будущее не только России, но и всего человечества. Своей революционной направленностью и практической действенностью они ставили под сомнение применимость к преобразованию действительности классических философско-этических теорий Гегеля и Фейербаха. В своих выводах о необходимости изменения действительности русские революционные демократы шли дальше, хотя они во многом и опирались на материализм Фейербаха и диалектику Гегеля.

Революционная направленность творчества Чернышевского имела важное как теоретическое, так и практическое значение. Его философский материализм и нравственная теория свободы личности и ее развития органически сливались с социально-политическими и экономическими теориями преобразования России и с идеями крестьянской революции. Отсюда и споры вокруг революционно-демократического наследия Чернышевского и его этики идут в разных плоскостях, порой с самых противоположных точек зрения.

Как в прошлом, так и в настоящем одни буржуазные философы и социологи считают себя последователями и хранителями этого наследия, другие, напротив, всеми способами и средствами пытаются опровергнуть его, обвинить Чернышевского в примитивизме или полном заимствовании идей французского материализма, учений Гегеля и Фейербаха. Если обратиться к истории, то еще либеральные народники типа Михайловского признавали лишь себя истинными хранителями традиций и идеалов русских революционных демократов, их социально-экономического и философско-этического наследия.

В. И. Ленин в работе «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?», анализируя учение народников, показал, что либеральные народники не только не продолжают традиции революционных демократов, но дискредити-

руют их. Революционные демократы, пояснял В. И. Ленин, веря в особую, революционную роль общинного строя русской жизни, надеялись на возможность крестьянской социалистической революции. Это воодушевляло их на героическую борьбу против самодержавия. Что касается либеральных народников, то их идеал по сути дела был идеалом солидарности эксплуататоров и эксплуатируемых, примирения антагонистических противоречий между ними. На этой основе могли ли либеральные народники вести речь о тех величайших преобразованиях общества и личности, о той силе революционно-демократического просвещения народа, которая была присуща Чернышевскому?

Истинными хранителями и продолжателями передовых революционных традиций и высоких нравственных идеалов Чернышевского и его соратников стали русские марксисты. В. И. Ленин в Н. Г. Чернышевском видел самого выдающегося и ближайшего предшественника российской социал-демократии, называл его «величайшим представителем утопического социализма в России», «последовательным и боевым демократом», «который умел и «подцензурными статьями воспитывать настоящих революционеров»¹.

В этическом учении Чернышевского социал-демократы нашли неисчерпаемый источник революционного вдохновения и великую нравственную силу. Революционно-демократические идеалы имели огромное значение в формировании героизма и мужества пролетариата в борьбе с самодержавием, пробуждая сознание широких народных масс. Характеризуя пролетарский коммунистический идеал как цель рабочего движения, В. И. Ленин широко опирался на учение русских революционных демократов. Чтобы двинуть вперед дело революционного развития масс, надо, учил Ленин, показывать массам «во всем его величии и во всей его прелести наш демократический и социалистический идеал»². В какой бы плоскости ни велась современная борьба различных идей вокруг имени Чернышевского, неоспоримо одно: революционное значение учения Чернышевского и его этики огромно.

Данная статья не претендует на всестороннее освещение этического учения Н. Г. Чернышевского в целом³. Мы остано-

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 5, стр. 29.

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 11, стр. 103.

³ Этика Чернышевского нашла освещение в ряде работ: И. С. Кон. Этические воззрения Н. Г. Чернышевского. — «Вопросы философии», 1950, № 2; А. Ф. Шишкин. Из истории этических учений. М., 1959; А. А. Азнауров. Этическое учение Н. Г. Чернышевского. М., 1960; он же. Очерки по этике великих русских революционных демократов. Баку, 1961; «Очерк истории этики». М., 1969; и др.

вима лишь на некоторых центральных вопросах этики Чернышевского, к которым относим следующие: а) общие основы и система этики; б) общественные и личные интересы — стержневая проблема этики; в) этический идеал и его значение для революционной борьбы.

Придавая важное значение рассмотрению названных проблем, мы ни в какой мере не умаляем роли многих других этических вопросов, поставленных и основательно разработанных Н. Г. Чернышевским. Напротив, мы хотим подчеркнуть лишь, что этическое наследие Чернышевского ждет еще своего исследователя по отдельным конкретным проблемам теории нравственности и нравственного воспитания.

Общие основы и система этики

Исходной предпосылкой этической теории Чернышевского явилась его философско-социологическая концепция, в основу которой положен антропологический принцип, означающий по существу материалистическое истолкование действительности. Этот принцип был неразрывно связан с антропологическим материализмом Фейербаха, который дал Чернышевскому основную направленность в подходе к вопросам как материального, так и нравственного порядка. В этой связи следует заметить, что понятие «нравственного порядка» он понимал в самом широком смысле применительно к законам общественного развития в целом, т. е. к общественным наукам. Мы рассмотрим эту проблему лишь в этическом плане, отвлекаясь от многих важных естественно-исторических положений антропологического принципа.

Антропологический принцип Чернышевского покоится на признании единства законов природы и натуры человека. «...Основанием всему, что мы говорим о какой-нибудь специальной отрасли жизни, — писал он, — действительно должны служить общие понятия о натуре человека, находящихся в ней побуждениях к деятельности и ее потребностях»⁴. Отсюда индивид, согласно Чернышевскому, с его естественной натурой есть то первичное, из чего складываются целые общности, ибо он несет в себе все свойства «человеческого». Общество, таким образом, представляет взаимодействующую сумму этих индивидов, на основе которой и складываются общественные функции жизнедеятельности. Поэтому сущность человека в первую очередь детерминирована миром природы.

⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений в 15 томах. М., 1939—1950, т. IX, стр. 829.

Переоценка природных задатков человека вела к тому, что в своих теоретических рассуждениях Чернышевский много говорил о человеке вообще, его природосообразности, потребностях и интересах в самом отвлеченном смысле. Это мешало ему раскрыть сущность нравственного как результата социального развития, изменение социальной и нравственной «природы» человека в процессе прогрессивного развития самого общества. В своих теоретических основаниях Чернышевский еще не смог подняться до уровня научного объяснения сущности человека. Но с точки зрения революционного демократизма он вплотную подходил к этим вопросам, поэтому его антропологизм по сравнению с антропологизмом Фейербаха больше находил выходов в практическую сферу.

Преувеличение значения «натуры» человека имело в то время свои причины.

Во-первых, оно было связано с господством идеализма в объяснении общественных явлений. Чернышевского как материалиста снизу, т. е. в объяснении природы, не мог удовлетворить идеалистический взгляд на сущность человека, его нравственности, интересов и потребностей. Он ищет материалистического объяснения этих вопросов и, как ему кажется, находит в «природе» человека, которая может проявиться в определенных, чело-вечных условиях самого общества, т. е. при социализме. Как видим, Чернышевский в понимании антропологического принципа не ограничивался лишь абстрактными рассуждениями о человеке и его нравственности. В той мере, в какой ему позволял уровень развития общественных отношений, он давал выход этому принципу в практическую жизнь, развивал материалистическую идею зависимости нравственности людей от материальных условий их жизни. «Улучшение общественного и материального положения — вот необходимейшее предварительное средство для возможности распространяться просвещению и улучшаться нравам»⁵. Но эта гениальная догадка Чернышевского осталась лишь догадкой, не получив последовательного и глубокого научного исследования.

Во-вторых, преувеличение значения «натуры» человека для явлений нравственного порядка объяснялось еще и тем, что требовалось преодолеть господство идеалистического и религиозного понимания сущности человека, противопоставление души и тела, которое обосновывалось религией и философским дуализмом. Чернышевский в антропологическом подходе к человеку нашел самые основательные для того времени доказательства

⁵ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. IV, стр. 842.

несостоятельности религиозно-идеалистических и философско-дуалистических концепций. «...На человека, — писал Чернышевский, — надобно смотреть как на одно существо, имеющее только одну натуру, чтобы не разрезать человеческую жизнь на разные половины, принадлежащие разным натурам...»⁶.

Утверждая единство и целостность духовной и телесной сторон человека, Чернышевский со всей силой подчеркивает материалистическое понимание этого единства, кладет в основу природу человеческого существования, как определяющую его духовную сущность, но не сводящуюся только к этой природности. Борьба Чернышевского за освобождение этики от религиозного содержания имела для развития философии в России не меньшее значение, чем атеистическое учение французских материалистов XVIII в. и Фейербаха в XIX в.

Заслуга Чернышевского по сравнению с Фейербахом в этом вопросе является неоспоримой. Отбросив одну религию, Фейербах, по словам классиков марксизма, создал другую, светскую религию, истолковав отношения между людьми как отношения любви и дружбы во все времена. Н. Г. Чернышевский связывал этические проблемы личности с революционной борьбой за преобразование общества на началах демократизма и социализма, просвещения и нравственного обновления человека. Они не были замкнуты в его антропологии, а находили непосредственный выход в сферу революционных преобразований. Однако антропологический принцип пронизывал всю этику Чернышевского, не давая ей возможности выйти из рамок идеализма. И хотя в отдельных случаях в теории морали Чернышевский приходит к материалистическим выводам, в целом же его этическое учение остается по своему содержанию идеалистическим.

Свою этическую теорию Чернышевский стремился связать с диалектическим подходом к действительности. В применении диалектики к морали Чернышевский опирался на учения Гегеля и Герцена. По ряду вопросов конкретно-исторического подхода к проблемам этики, противоречивого процесса ее развития он применяет диалектический метод. Его положение об этическом и эстетическом идеалах во многом согласуется с выводами Герцена о соотношении идеала и действительности, с его мыслью о том, что идеал — это есть та же действительность, очищенная от случайностей.

Чернышевский намечает в своих трудах определенную систему этических категорий, раскрывает их сущность и содержание. Содержание этических категорий в его понимании выходит за

⁶ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 293.

рамки лишь морального наполнения их сущности, за рамки моральной специфики, которая вычленяет категории из системы других социологических категорий. Особое значение в его работах придается таким этическим категориям, как разумность и неразумность, добро и зло, счастье и идеал, честь и достоинство, любовь и дружба. Из этого простого перечисления уже видно, что Чернышевский расширительно толкует ряд категорий, придавая им моральный аспект. Такие, например, категории, как разумность, любовь, дружба, несомненно, имеют моральную окраску, когда это касается проблемы нравственных отношений, нравственного выбора, но квалифицировать эти категории как этические по своей сущности неправомерно.

Подобное расширительное толкование понятия нравственного проявляется у Чернышевского и в решении ряда других вопросов. Но в то время такое отношение к проблемам морали было присуще большинству мыслителей. Здесь Чернышевский исходит из накопленных и добытых знаний, из традиционного подхода к самой этике. Подчеркивая эту мысль, мы ни в коей мере не хотим умалить роль Чернышевского в разработке этических категорий, потому что проблема специфики и в наше время остается далеко до конца не исследованной. Мы только акцентировали внимание на том, что в течение веков в теоретическом обосновании этических категорий господствовала традиция античности, выраженная в расширительном понимании нравственных ценностей и соответствующих им категорий этики. Она оказала свое значительное влияние на все будущее развитие теории морали, найдя свое классическое завершение в истолковании нравственности Гегелем.

Чернышевский стремится в преобразованном виде применить принцип материалистического объяснения природы к этике. Это в первую очередь выражается в том, что морально-этические понятия он связывает с практическими действиями людей. Хотя его определения категорий и понятий еще грешат отрывом от реальных общественных процессов и нередко сводятся к общим определениям (личность вообще, добро и зло вообще), но в сравнении с предшествующей историко-этической мыслью они выступают более наполненными реальным содержанием. Проанализируем это на рассмотрении Чернышевским взаимосвязи этических категорий и понятий, их субординации.

Определенная взаимосвязь категорий и понятий этики исходит, по Чернышевскому, из реального источника — нравственно-го поведения личности. Что лежит в основе свершения человеком нравственно положительных поступков? Слепые порывы или просто влечения? Сверхъестественные силы или религиозное

внушение? На эти вопросы Чернышевский дает отрицательные ответы. Нравственное поведение и поступки людей имеют, по мнению Чернышевского, своим источником разумный расчет, который должен свидетельствовать о полезности того или иного действия человека и быть «прочным источником долговременных наслаждений». Отсюда разумность выступает как бы главенствующей категорией, ибо она исходит из сущности самого человека, из того, что характерным свойством человеческой «натуры» является стремление к удовольствиям (здесь Чернышевский идет вслед за французскими просветителями XVIII в. и Фейербахом).

Чтобы получить удовольствие, человек думает о полезности своих поступков, именно таких, которые вели бы к добрым делам и максимально искореняли злые действия. Посредством этих рассуждений Чернышевский приходит к определению сущности добра как наиболее общей этической категории. Связующим и переходным звеном от разумности к добру является понятие пользы, которая, по словам Чернышевского, составляет «истинную натуру» добра. Исходя из этих посылок, Чернышевский дает следующее определение добра: «Только то, что составляет натуру человека, признается в науке за истину; только то, что полезно для человека вообще, признается за истинное добро...»⁷. Но польза, продолжает далее Чернышевский, может дать наслаждения как более или менее преходящие, так и долговременные. Одни из них могут быть прочными, другие — непрочными. Поэтому не всякие наслаждения могут выражать высшую степень понятия пользы, обобщенное понятие добра.

Добро — это как бы превосходная степень пользы, как бы «очень полезная польза»⁸. Эта «очень полезная польза» дает наивысшее и долговременное наслаждение личности, которое выражается в счастье. Категории добра и счастья в учении Чернышевского поэтому очень тесно взаимосвязаны и переплетаются во многих аспектах. А так как добро и счастье по-настоящему достижимы на основе разумности, то все они представляют единое целое, диалектически переходят друг в друга. По поводу такого слияния добра и разумности, их единства Н. Г. Чернышевский замечает: «Добро и разумность — это два термина, в сущности, равнозначные. Это одно и то же качество одних и тех же фактов, только рассматриваемое с разных точек зрения: что с теоретической точки зрения разумность, то с практической

⁷ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 288.

⁸ Там же, стр. 290.

точки зрения — добро; и, наоборот: что добро, то непременно и разумно»⁹.

Из этих построений логически вытекает единство противоположных добру и разумности понятий зла и неразумности. Поэтому честь и достоинство личности заключается в борьбе на основе разумности за добро и счастье человечества, ибо, по выражению Чернышевского, «одинокое счастья нет», в борьбе против всего, что неблагоприятно человеческому счастью. В утверждении добра и счастья, в борьбе против того, что мешает этому утверждению, — в таком едином направленном процессе Чернышевский видел путь к достижению общественного идеала, идеала утопического социализма. Из довольно краткого рассмотрения главных этических категорий и понятий вырисовывается определенная, вполне логически законченная система их взаимосвязи, исходным принципом построения которой является социально-философский антропологизм.

Выясняя сущность этических понятий и их взаимосвязь, мы не могли не заметить, что такая важнейшая категория этики, как долг, как бы выпадает из этой общей системы. Можно ли на этом основании утверждать, что Н. Г. Чернышевский недооценивал категорию долга и ее роль в развитии человека? Несомненно, нет. В отличие от кантовского понимания долга Чернышевский наполняет долг разумным личным интересом и тем самым снимает противоречие между личными склонностями и общественным долгом у нравственно развитого человека. Человеком долга в этом смысле у Чернышевского является герой романа «Что делать?» Рахметов. Это человек именно такого долга, который соответствует его внутренней натуре. Рахметов сам дает ответ, почему он избрал этот тяжелый, трудный путь служения народу, выполнения общественного долга в интересах народа, объясняя его своей «пламенной любовью к добру».

Добро и долг у Чернышевского и здесь сливаются в одно целое. Чернышевский связывает сущность долга с общественным интересом. В этом смысле он выступает против такого понимания долга, который служит орудием внешнего принуждения, против подчинения ложно понятому нравственному долгу, не совпадающему с внутренними потребностями личности. Эти положения Н. Г. Чернышевского были направлены своим острием против долга официальной морали господствующего класса эксплуататоров, который стоял на службе порабощения личности. Такой долг ложен, ибо он не совпадает со стремлениями и интересами большинства общества, т. е. трудящихся масс.

⁹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. XIV, стр. 645.

Немалое место в трудах Чернышевского отводится понятиям любви и дружбы. Они также зиждятся на истинной человеческой натуре, неотделимы от добра и разумности и исходят из них. Однако эти понятия больше анализируются через призму практических отношений людей в обществе. Поэтому Чернышевский стремится раскрыть их сущность и содержание посредством художественных образов, показать, как и на основе чего складываются чувства любви и дружбы, соответствующие истинной натуре человека. Чернышевский отмечал, что настоящая любовь и дружба, достойные человека, могут существовать там, где есть «равноправность любящих, равное отношение между ними, как людьми»¹⁰.

Следовательно, система этических категорий и понятий в учении Чернышевского, при всей ее ограниченности, вызванной степенью незрелости самого общества и господством идеализма в общественной науке, в основе своей носила прогрессивный, революционный характер. Она обосновывала свободу человеческой личности, ее человеческое достоинство, пробуждала и развивала в ней (личности) все истинно человеческое. Она была направлена против тех условий жизнедеятельности, которые поработали человека, подавляя в нем подлинную натуру и тем самым вызывая неразумность его поступков и действий. Только преобразование общества на началах социализма может преобразить человека, вызвать в нем самые разумные и добрые побуждения по отношению к обществу и друг к другу, стимулировать активную деятельность за идеалы человеческого счастья.

Н. Г. Чернышевский вел активную борьбу против понимания дворянско-буржуазными теоретиками этических категорий и нравственных принципов как абсолютных, вечных. Это имело актуальное идеологическое значение, потому что теоретики религиозно-идеалистического направления свои главные аргументы против материализма строили на абсолютизации тех или иных принципов. Утверждение этических абсолютов было и является одной из характерных черт их учений о нравственности. Роль Чернышевского против абсолютизации этических принципов особенно велика. Здесь он нашел то главное, слабое звено в религиозно-идеалистических этических построениях, что рушило этические системы в самом основании.

Высмеивая абсолютные этические представления подобных теоретиков и абсолютные нравственные принципы господствующих классов, Н. Г. Чернышевский писал: «Счастливы люди, у которых есть «абсолютный принцип». Им не нужно ни наблю-

¹⁰ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. XI, стр. 275.

дать фактов, ни думать: у них заранее готово лекарство для всякой болезни, и для всякой болезни одно и то же лекарство, как у знаменитого доктора, каждому пациенту говорившего: «принять слабительного и поставить клистер», «*purgare et clustiriare*»¹¹.

Н. Г. Чернышевский не ограничивается лишь высмеиванием этического догматизма. Исходя из принципа историзма, он дает убедительную и глубоко научную критику теорий незыблемости нравственных категорий, принципов и норм. Видя жестокий классовый антагонизм в обществе (по словам В. И. Ленина, от его произведений «веет духом классовой борьбы»), Чернышевский резко отличал интересы и выгоды класса эксплуатируемых от класса эксплуататоров. Поэтому классовый подход к понятиям пользы и выгоды с точки зрения интересов различных классов выражен и в этических понятиях и нравственных принципах. В этой связи Чернышевский доказывает относительность и историчность этических категорий, которые могут изменяться и изменяются с переходом от одной эпохи к другой.

В качестве примера исторического подхода к тем или иным нравственным системам он рассматривает эпикуреизм, который был пригоден для определенной эпохи. Что же касается времени Чернышевского, то оно (это время) «решительно неблагоприятно для эпикуреизма». Не может быть, утверждает Чернышевский, одинакового понимания добра в одном и том же обществе, разделенном на эксплуататоров и эксплуатируемых. В подобных обществах различные люди называют добром совершенно различные, даже противоположные явления и действия. Отсюда вытекает вывод о том, что мораль и ее принципы не абсолютны, а детерминированы общественными условиями жизни людей.

В обосновании принципа детерминизма в морали Чернышевский сделал значительный шаг вперед по сравнению с его предшественниками. Раскрыв принцип детерминизма моральных явлений, их изменение и развитие в процессе общественной жизни, их относительность применительно к историческим условиям, Чернышевский в то же время искал действительную ценность, присущую представлениям, принципам и нормам поведения. Разумность как исходная категория в ее абстрактном понимании не могла быть полным критерием оценки действительной ценности добра, идеала, счастья. Тожественная добру, она замыкала круг теоретических размышлений автора.

¹¹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 893—894.

Как революционер-демократ, Чернышевский понимал, что практическая польза членов общества должна стать общей пользой, причем состоящей не из простой суммы интересов и потребностей представителей классов, сословий или отдельных членов, а чем-то более высоким, качественно новым. Такой вышедший критерий в определении действительных, а не ложных моральных ценностей Чернышевский усматривает в общественном и общечеловеческом интересе. «...Общечеловеческий интерес, — пишет он, — стоит выше выгод отдельной нации, общий интерес целой нации стоит выше выгод отдельного сословия, интерес многочисленного сословия выше выгод малочисленного»¹².

Таким образом, Чернышевский находит правильный выход из замкнутого круга антропологической системы этических категорий в практику революционной деятельности, которая направляется общественным интересом, идеалом борьбы за социализм, за счастье большинства общества.

Общественные и личные интересы — стержневая проблема этики

Принципы этической теории Чернышевского нашли наиболее адекватное применение в истолковании практической деятельности и поведении людей. Главная проблема этической теории применительно к действиям и поступкам человека состояла в соотношении общественного и личного интереса, правильно понятого личного интереса, согласуемого с общественным. Исследуя эту проблему, Чернышевский все больше отходит от того решения этой проблемы, которое было дано в трудах французских материалистов XVIII в., а также утилитаристов Бентама, Милля. В дальнейших своих рассуждениях он все больше уточняет сущность самого общественного интереса, который является не просто соединением личных интересов всех групп и сословий, ибо личные интересы далеко не всех людей соответствуют общей пользе, а таких личных интересов, в которых гармонически сочетается личная и общественная польза. Поэтому общественный интерес в понимании Чернышевского имеет своим источником взаимоотношение личности и общества.

Человек не может существовать вне общества; жизнедеятельность человека зависит от жизнедеятельности всего общества, значит, каждый человек взаимосвязан с другими людьми и нуждается в их помощи. В то же время он должен оказывать помощь другому, чтобы на основе этой взаимопомощи могли

¹² Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 286.

сложиться добродетельные отношения между людьми. Однако, видя, что нравственность простолудинов, т. е. трудящихся, противостоит нравственности эксплуататорских классов, Чернышевский далее подходит к характеристике общественного интереса с классовых позиций.

Так как, по его мнению, у трудящихся не возникает потребности враждовать между собой, их нормы морали и поведения в сравнении с нормами эксплуататорского класса наполнены нравственным содержанием, то подобные отношения человека и общества становятся сущностью самого общественного интереса. Только такие отношения, без какого бы то ни было антагонизма, отношения дружеские и взаимно товарищеские, объединяющие людей, могут иметь будущее, способствуют прогрессу общества и развитию личности, и сами эти отношения в сравнении с отношениями вражды — суть отношения будущего. Эти отношения утверждаются в борьбе за коренное переустройство жизни, за создание такого общества, где личность станет свободной от эксплуатации и всех форм социального гнета, где она может развить свои способности и дарования. В этом смысл борьбы за счастье, за общественный интерес. Личные интересы поэтому неразрывно связаны с общественным интересом.

Чернышевский мыслит дальнейшее развитие общественного интереса на основе изменения социальных условий и просвещения людей в духе правильного сочетания личного с общественным.

«Лучше не развиваться человеку, — писал Чернышевский, — нежели развиваться без влияния мысли об общественных делах, без влияния чувств, пробуждаемых участием в них. Если из круга моих наблюдений, из сферы действий, в которой вращаюсь я, исключены идеи и побуждения, имеющие предметом общую пользу, т. е. исключены гражданские мотивы, что останется наблюдать мне? В чем остается участвовать мне? Остается хлопотливая сумятица отдельных личностей с личными узенькими заботами о своем кармане, о своем брюшке или о своих забавах»¹³.

Связывая сущность общественного интереса с борьбой за коренное переустройство общества, Чернышевский не всегда логически последовательно проводит эту мысль. Дойдя до самого существенного в рассуждениях (о том, какой класс является выразителем общественного интереса) и остановившись перед этим существенным, он опять-таки начинает апеллировать к просвещению людей. Эта просветительская сторона в отноше-

¹³ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 169.

нии людей к общественному интересу занимала важное место в трудах революционного мыслителя. Но главное состоит в том, что Чернышевскому удалось понять абстрактную сущность общественного интереса как потребности прогрессивного развития общества. Хотя эти мысли и облекались Чернышевским в утопические формы, хотя он и не мог увидеть действительной силы преобразования общества, подход его к пониманию общественного, общечеловеческого интереса, стоящего выше выгод отдельных сословий, имеет несомненные зачатки материализма, научные материалистические выводы. Эти глубокие мысли Чернышевского преобразующим образом сказались на его учении о «разумном эгоизме», в котором Чернышевский стремился создать новую мораль, направляющую поведение новых людей.

Теория «разумного эгоизма» русских революционных демократов, в их числе и Чернышевского, на наш взгляд, коренным образом отличалась от западноевропейских теорий о личном интересе и «разумном эгоизме». По существу в учении Чернышевского эгоизм личности как таковой не соответствует той антропологической оболочке, в которую он был заключен. Здесь нельзя не согласиться с мнением авторов «Очерка истории этики», которые считают, что теория «разумного эгоизма» по форме «ограниченная, хотя и прогрессивная, антропологическая теория, сходная с учением Гельвеция о личном интересе и Фейербаха об эгоизме. Но по содержанию эта теория, имевшая в России иную, чем в западноевропейских этических учениях, социальную основу, существенно отличалась от них»¹⁴. Это существенное отличие заключалось в ином истолковании общественного и личного интереса и своеобразных особенностей их сочетания.

В теоретическом аспекте проблема «разумного эгоизма» Чернышевского опирается на категории разумности и добра как категории, тождественные по содержанию и различные по сферам применения. Отсюда разумные поступки — только добрые поступки. Тот же, кто неразумен, совершает злые поступки, т. е. наносит вред и себе и обществу. Себе он наносит вред потому, что он его наносит другим. Ибо, нанося вред окружающим его людям, он лишает себя их расположения, помощи, а в конечном счете и помощи общества. Отсюда удовлетворение потребностей личностью, получение ею наслаждений органически связаны с тем, чтобы другие люди не были лишены этих наслаждений, могли также удовлетворять свои потребности. Тем самым Чернышевский отстаивает не просто удовлетворение личного интереса человека, его «эгоизм», а интерес личности, одновременно

¹⁴ «Очерк истории этики», стр. 237.

вытекающий из ее природы и органически связанный с общей пользой, с свободным подчинением общему делу.

По существу эгоизм в его действительном содержании в теории Чернышевского исчезает, оставляя лишь формальную сторону выражения. Его учение о сочетании общественных и личных интересов вплотную подходит к марксистскому пониманию, но с той лишь существенной разницей, что оно своим основанием имеет утопический социализм, практически неосуществимый на тех принципах, которые выдвигали утописты. Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» писали: «...коммунисты не выдвигают ни эгоизма против самоотверженности, ни самоотверженности против эгоизма и не воспринимают теоретически эту противоположность ни в ее сентиментальной, ни в ее выпященной идеологической форме; они, наоборот, раскрывают ее материальные корни, с исчезновением которых она исчезает сама собой»¹⁵.

Чернышевский в теории «разумного эгоизма» также пытался слить эгоизм и самоотверженность личности, рассматривая их как две стороны единого целого. Самоотверженность во имя интересов народа он интерпретировал как внутреннюю естественную потребность разумного человека. Поэтому, по мнению Чернышевского, и эгоизм, и самоотверженность служат одной и той же цели — утверждению добра. Однако, апеллируя к внутренней природе человека как основе единства «эгоизма» и самоотверженности, Чернышевский тем самым недооценивал материальные корни, порождающие их противопоставление в объективной действительности. Поэтому альтруизм и «эгоизм» его разумного индивида лишь в абстрактной форме могли быть слиты воедино. Что же касается практических действий, то «разумный эгоист» Чернышевского должен был идти на величайшие жертвы, вплоть до самопожертвования, чтобы служить общественному интересу. Самопожертвование ради других Чернышевский считал величайшим счастьем: «...Хороша жизнь, но самое лучшее счастье — не пожалеть, если надобно, и самой жизни своей для блага людей!»¹⁶.

В то же время Чернышевский был далек от отождествления самопожертвования и жертвенности. Самопожертвование человек совершает разумно, служа великой идее. Он выбирает наилучшее из возможных, ибо совесть его «человеческой натуры» требует этого выбора. В противном случае человек изменяет себе и отступает от своих разумных стремлений, принося тем самым несчастье самому себе и окружающим людям. Самопожерт-

¹⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 236.

¹⁶ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. XVI, стр. 324.

вание для великого дела дает высшее счастье индивиду. Жертвенность же, по мнению Чернышевского, не совпадает полностью с самопожертвованием, ибо она часто неразумна, не освящена великой идеей, порой случайна и не вытекает из внутренней, естественной природы человека. Исходя из данных предпосылок, Чернышевский резко критикует ненужную, неразумную жертвенность индивида и противопоставляет ей разумность борьбы за общее дело. Подводя итоги рассмотрению теории «разумного эгоизма» Чернышевского, мы приходим к выводу, что главный акцент в этой теории направлен на гармоническое сочетание личного интереса, личной пользы с пользой общества, с общественным интересом.

Углубляя и развивая свою теорию «разумного эгоизма», Н. Г. Чернышевский резко критикует узкоиндивидуалистическое, мещанское, обывательское понимание личного интереса и личного стремления. «...Несправедливо было бы считать положительным человеком холодного эгоиста, — пишет Чернышевский в «Очерках гоголевского периода русской литературы». — Любовь и доброжелательство (способность радоваться счастьем окружающих нас людей и огорчаться их страданиями) так же врождены человеку, как и эгоизм. Кто действует исключительно по расчетам эгоизма, тот действует наперекор человеческой природе, подавляет в себе врожденные и неискоренимые потребности... Искать счастья в эгоизме — ненатурально, и участь эгоиста нисколько не завидна: он урод, а быть уродом неудобно и неприятно»¹⁷.

В сферу борьбы за общее дело Чернышевский включает борьбу с корыстными интересами, с грубым низменным эгоизмом, с мещанством и злом, которые уродуют жизнь человека. По мнению Чернышевского, настоящая любовь к людям не может быть без настоящей ненависти к тем, кто унижает человеческое достоинство, подавляет личность и угнетает человека. Борьба со злом поэтому обратная сторона борьбы за счастье всех людей. А конечным результатом разумного эгоизма является то, чтобы всем было хорошо, чтобы все люди, а значит, и каждый отдельный человек могли наслаждаться жизнью.

Эту мысль наиболее ярко выразил в романе «Что делать?» представитель новых людей, один из главных героев, Рахметов. «Мы требуем для людей полного наслаждения жизнью, — говорит он, — мы должны своею жизнью свидетельствовать, что мы требуем этого не для удовлетворения своим личным страстям, не для себя лично, а для человека вообще, что мы говорим

¹⁷ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 229—230.

только по принципу, а не по пристрастию, по убеждению, а не по личной надобности»¹⁸.

Теория «разумного эгоизма» широко распространяется великим мыслителем и на личные дружеские и интимные отношения между людьми. Здесь опять Чернышевский исходит из разумности и добра, которые, сделанные для других, обернутся добром и для себя. Поэтому добрым является тот человек, который делает добро для другого, тем самым, делая приятное для других, он получает приятное и для себя. О преломлении теории «разумного эгоизма» в личных и дружественных отношениях убедительно свидетельствуют отношения героев романа «Что делать?» (Веры Павловны, Лопухова, Кирсанова). Как бы обобщая эти отношения, Чернышевский поясняет их смысл следующим примером: человек, проводящий целые недели у постели больного друга, «приносит свое время, свою свободу в жертву своему чувству дружбы, — заметим же, *своему* чувству; оно развилось в нем так сильно, что, удовлетворяя его, он получает большую приятность, чем получил бы от всяких других удовольствий и от самой свободы»¹⁹.

Как видим, теория «разумного эгоизма» Чернышевского отнюдь не эгоистическая, о чем нередко писали и пишут буржуазные теоретики. Чтобы правильно оценить эту теорию, важно глубоко вникнуть в то содержание, которое вкладывалось в понятия «польза», «расчет», «интерес». Чернышевский интерпретирует эти понятия не с точки зрения индивидуалистической морали буржуазии и эксплуататорских классов, а с точки зрения революционного демократизма. Поэтому «разумный эгоизм» Чернышевского менее всего похож на эгоизм в его истинном смысле.

Совершенно правильно пишут авторы труда «Очерк истории этики»: «Без уяснения того, что Чернышевский и Писарев вкладывали в понятия «интерес», «польза», «расчет», их теория «разумного эгоизма» не может быть по-настоящему раскрыта. Польза в этике революционных демократов неотделима от добра, она составляет «истинную натуру» добра. Это не эгоистическая польза, а выражение интересов большинства человечества. Все понятия этики связываются с общественными интересами. Польза, добро, интерес — это служение народу, причем служение, свободно избранное. В этом великое нравственное содержание принципа «разумного эгоизма»²⁰.

¹⁸ И. Г. Чернышевский. Что делать? М., 1951, стр. 266.

¹⁹ И. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 285.

²⁰ «Очерк истории этики», стр. 237.

Несомненно, эта в высшей мере революционная теория этики, направленная на практическое преобразование общественных отношений, не могла не вызвать яростной атаки самых различных теоретиков реакционного толка. Причем, фальсифицируя его учение, они обвиняли Чернышевского с самых различных, порой прямо противоположных позиций. Одни в проповеди узкого эгоизма (Юркевич, Кавелин), другие — в бессмысленности самой теории «разумного эгоизма», изображая этику Чернышевского как своеобразную примитивную религию «народопоклонства» (Н. Бердяев), третьи злобно клеветали и на Чернышевского, и на его идеи, фальсифицируя мысли автора и не давая себе труда глубоко в них вникнуть.

Крайне реакционный дворянско-буржуазного направления вульгаризатор П. Цитович, полностью искажая сущность «разумного эгоизма» Чернышевского, в одной из своих брошюр так определяет его смысл: «Первенство личной выгоды и расчета, исключительное господство «потребностей организма», царство «наслаждения», устранение всякой ответственности за свои поступки, покрываемые неодолимой силой внешних обстоятельств»²¹. Мы здесь не останавливаемся на тех зlostных памфлетах и выпадах против Чернышевского со стороны Цитовича, на тех грязных обвинениях в аморализме, которые использовали реакционеры для травли великого мыслителя.

Идеалисты типа Вл. Соловьева стремились всячески скомпрометировать соединение в «разумном эгоизме» Чернышевского принципов служения себе и обществу, высшего счастья личности и самопожертвования. По этому поводу А. В. Луначарский писал в статье «Этика и эстетика Чернышевского перед судом современности»: «Владимир Соловьев издевался: у Чернышевского выходит так: «человек произошел от обезьяны, после смерти из него вырастет лопух, а поэтому — умрем за общину... В. Соловьев думает, — продолжает Луначарский, — что если души нет и со смертью для человека все кончается, то мы непременно должны быть негодьями и непременно будем друг другу пакостить. Только в том случае человек не будет пакостить, если есть рай и ад, награда и наказание. В сущности, это — средневековая и даже дикарская идея. Ученейший господин Соловьев не с высоты своего величия, как он воображает, а по-дикарски не понимает Чернышевского, который говорит: если жизнь есть биологически кратковременный процесс, то сделаем ее возможно более счастливой. И поэтому, чтобы сделать

²¹ «Критическая литература о произведениях Н. Г. Чернышевского». М., 1908, стр. 151—152.

жизнь действительно разумной, чтобы она стала счастьем людей, для этого нужен социальный переворот. А раз это так, то единственное подлинное разумное счастье, единственное подлинное оправдание жизни — это участие в революционном движении, в том, чтобы отдать этой работе свои силы... Вот как тогдашнее поколение перебросило этот мост от «аморализма», от теории эгоизма к служению народу...»²².

Этот мост от теории «эгоизма» к служению народу не дает покоя и нынешним буржуазным фальсификаторам учения Чернышевского — В. Зеньковскому, Н. Лосскому, Ф. Баргуряну, Г. Веттеру и др. В. Зеньковский, например, писал, что будто бы «социализм и этический персонализм совершенно искусственно возводятся у Чернышевского к «новому пониманию» человека», что «только гипнозом «сциентизма» нужно объяснить то, что этический идеализм облекается у Чернышевского в неподходящую сюда систему того плоского учения, которое считает итогом науки сведение всей активности человека к эгоизму...»²³

Подобные истолкования учения Чернышевского — сплошная его фальсификация, которая объясняется тем, что учение Чернышевского имеет и до сих пор величайшую нравственную силу. Его учение о «разумном эгоизме», если рассматривать его не формально, а по содержанию, если не гипертрофировать его неадекватные словесные выражения сущностью содержания понятий, отрицало сам «разумный эгоизм» как таковой в истолковании как всей прежней философии по этому вопросу, так и установочные положения самого антропологизма Чернышевского. Стержневой проблемой его морали является соотношение общественного и личного интереса при первенстве общественного и одновременно в единстве с правильно понятым личным интересом. Таков пафос и его теории «разумного эгоизма». Другой вопрос, что стержневая проблема соотношения общественного и личного во многом была только намечена и облечена в абстрактно-утопические формы. Но она является действительно тем зачатком научной этики, которая была создана и всесторонне разработана марксизмом.

Марксисты высоко оценили этику Чернышевского, ее боевой, воинствующий характер, зародыши и элементы ее научности. Если, как писал Энгельс, действительный идеализм Фейербаха выступает наружу тотчас, как мы подходим к его этике, то в трудах русских революционных демократов проявляется иная закономерность. При рассмотрении этических вопросов в их

²² А. В. Луначарский. Статья о Чернышевском. М., 1958, стр. 46.

²³ В. В. Зеньковский. История русской философии. М., 1956, т. 1, стр. 305.

трудах все больше и больше раскрывается зависимость нравственной жизни людей не только от их естественной человеческой природы, но и от социальной среды. Эту социальную направленность этической теории Чернышевского неоднократно подчеркивал и В. И. Ленин, показывая ее величайшее воспитательное значение для многих поколений русских революционеров. Высоко ценили этику Чернышевского Плеханов, Луначарский, Калинин, Димитров и другие марксисты. А. В. Луначарский писал: «Для Чернышевского важно было *создать новую мораль, которая сама была бы детерминирующей силой*»²⁴. На высокий гражданский пафос этики Чернышевского указывал М. И. Калинин: этика Белинского, Чернышевского, Добролюбова поднимала гражданское самосознание, моральную ответственность людей за интересы общества.

Несомненно, теория Чернышевского о соотношении общественных и личных интересов, о превалирующем значении общественных интересов и их разумном сочетании с личными, о гармонии отдельного индивида с обществом в целом и т. д. не потеряла своего значения и сегодня. Марксисты всегда ценили и сегодня глубоко ценят прогрессивное наследие прошлого, опираясь на него и преобразовывая его в новых исторических условиях. Без этого не было бы преемственности, не было бы развития всего духовного богатства, накопленного человечеством.

Однако марксисты вели и ведут постоянную борьбу против механического перенесения идей прошлого на почву современного развития, что иногда проявляется по отношению к теории «разумного эгоизма» Чернышевского.

Использование морально-этического наследия прошлого всегда идет с его критической переработкой применительно к современным условиям, с последовательной опорой на принцип историзма как на один из основных принципов методологии марксистско-ленинской этики.

Этический идеал и его значение для революционной борьбы

Своеобразно и интересно с научной точки зрения решал Чернышевский проблему этического идеала. Это своеобразие выражалось в том, что его этический идеал не был изолирован от социального и эстетического. Он не был сведен и к абстрактно-утопическому образцу отдельной личности. Попытки наиболее органически связать идеал с реальной действительностью в лю-

²⁴ А. В. Луначарский. Русская литература. М., 1947, стр. 190.

бом его оформлении: или в виде высокой идеи, или высокой общественной цели, или образца убежденной в социалистических идеях личности — вот то поистине новое, что отличало идеал революционных демократов от домарксистского понимания идеалов вообще. Наиболее выпукло это выступало в идеях Н. Г. Чернышевского в борьбе за общественные интересы, за коренное переустройство жизни, за расцвет человеческой личности, свободной от эксплуатации и угнетения.

На этом основании критики Чернышевского нередко обвиняли его в отрицании морали и этических идеалов. Подобные критики исходили из того, что этические идеалы совершенно самостоятельны и не имеют никакой связи с социальными, что они теряют свою сущность этического идеала, лишь только сближаются с действительностью или общественными целями. Отсюда такой критик, как А. Фомин, в статье «Н. Г. Чернышевский и его значение в истории русской общественной мысли» делает следующий вывод: он, т. е. Чернышевский, считает, что «нравственность, добро и долг — пустые понятия, что не может быть речи о том, этичен ли или нет тот или другой поступок: раз он полезен для человека или для общества, то этим все сказано. Таким образом, все высшие проявления души, по Чернышевскому, не более, не менее как «разумный эгоизм», — человек делает добро потому, что это ему полезно»²⁵.

В подтверждение выдвинутого им положения он приводит слова Лопухова из романа «Что делать?». «То, что называют возвышенными чувствами, — говорит Лопухов Верочке, — идеальными стремлениями, все это в общем ходе жизни совершенно ничтожно перед стремлением каждого к своей пользе, и в корне само состоит из того же стремления к пользе». Но как объяснить, вопрошает А. Фомин, что этот апостол рационального эгоизма, заявляющий, что он любит лишь себя, бросает блестящую карьеру, отказывается от личного счастья для счастья Верочки. И Фомин это объясняет основной ошибкой мирозерцания Н. Г. Чернышевского, и не только его, но и мирозерцания всех шестидесятников.

В чем же видели «ошибку» революционных демократов представители враждебной им критики? Смысл «ошибки» «объясняет» Р. В. Иванов-Разумник в статье «60-е годы и Н. Г. Чернышевский»: «Ошибка Чернышевского, а вместе с ним и всей эпохи шестидесятых годов, заключается в том, что социологический принцип блага реальной личности он смешивает с этическим принципом моральной ценности действия, в том, что *этическую*

²⁵ «Критическая литература о произведениях Н. Г. Чернышевского», стр. 106—107.

*ценность действия он измеряет его социальной пользой»*²⁶. Вот, оказывается, в чем смысл «ошибки» Чернышевского и других революционных демократов: она заключена в признании единой направленности социального и этического, а не в их отрыве, в том, что на первом плане в их этическом идеале стояли общественные цели.

Прогрессивные мыслители как прошлого, так и настоящего, напротив, в тезисе революционных демократов о том, что этическая ценность действия измеряется социальной пользой, видят величайшую заслугу перед общественной наукой. Г. В. Плеханов справедливо говорил: «Если мораль... не умеет построить мост, который вел бы от нее в область политики, то она попадает в целый ряд противоречий... Тогда нравственное самоусовершенствование отдельных лиц оказывается само себе целью, т. е. утрачивает всякую практическую цель...»²⁷.

Сила этического идеала Н. Г. Чернышевского как раз и кроется в его практической ценности, социальной значимости, направленности на преобразование общества и воспитание новых людей. Каковы же характерные и наиболее общие черты нравственного идеала, теоретически обоснованного в учении Н. Г. Чернышевского? Характерными чертами революционно-демократического нравственного идеала Чернышевского можно назвать следующие: а) высокий смысл и цель человеческого существования; б) обязательность труда для подлинно осмысленного человеческого существования; в) революционный патриотизм; г) благородство чувств в любви, дружбе и семейных отношениях.

Начнем с первой черты о смысле и цели человеческого существования. В нападках на Чернышевского некоторых критиков нередко звучит мысль о том, что его якобы не волновали главные вопросы жизни человека — о цели и смысле человеческого существования. Обвиняя Чернышевского либо в узком утилитаризме, либо в отрицании им значения нравственных понятий вообще, они всячески пытались показать его равнодушие к «проклятым вопросам», которые волновали великих мыслителей всех эпох.

Подобная посылка нередко служила и для противопоставления этических теорий Герцена и Чернышевского. Так, например, Иванов-Разумник пишет: «Интересно отметить, что «проклятые вопросы», мучившие Чаадаева и Герцена, а впоследствии и семидесятников, оставляли Чернышевского совершенно равнодушным; они были не ко двору в эпоху шестидесятых годов»²⁸.

²⁶ «Критическая литература о произведениях Н. Г. Чернышевского», стр. 225.

²⁷ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. V. М., 1958, стр. 488.

²⁸ «Критическая литература о произведениях Н. Г. Чернышевского», стр. 222.

Но утверждать подобным образом можно, лишь не поняв самой сущности учения Чернышевского. А она или действительно была непонята, или фальсифицирована многими его критиками.

Несомненно, русских революционных демократов, в их числе и Чернышевского, не волновали вопросы смысла жизни в их религиозно-идеалистическом истолковании, как они будоражили Соловьева, Бердяева, Булгакова и других идеалистов. Но Чернышевского до глубины души волновали земные дела, простолюдины, влачившие жалкое существование, подвергавшиеся жестокой эксплуатации и гнету. Поэтому смысл человеческого существования он видел в развитии цивилизации, которая создаст необходимые возможности для развития самой личности. «Идеалы будущего, — писал он, — осуществляются развитием цивилизации...»²⁹.

Этот идеал будущего, по мнению Чернышевского, заключен в самом справедливом социалистическом обществе, где не будет эксплуатации человека человеком и личность станет развиваться свободно. Определенные контуры этого общества (в их утопическом выражении) были наглядно изображены Чернышевским в романе «Что делать?». В борьбе за социализм, который выражает кровные интересы трудящихся масс, в борьбе за утверждение справедливого общества Чернышевский видел смысл своего существования и цель всех прогрессивных людей. И он был глубоко убежден, что такое время наступит. Поэтому своим критикам он отвечал, что сколько бы они ни обрушивались на идеал социализма, а все-таки хода истории им не остановить³⁰. Цель и смысл человеческого существования Чернышевский, таким образом, выводил из прогрессивного развития общества — основы расцвета человеческих способностей, их дарований и потребностей, расцвета культуры и просвещения.

Неразрывно связанной с проблемой смысла жизни и цели человеческого существования как одной из черт социалистического нравственного идеала Чернышевского является этическая ценность труда. Чернышевский считал, что обязательным содержанием подлинно человеческого, осмысленного существования является трудовая деятельность. В идеале в будущем, социалистическом обществе Чернышевский видел труд, свободный от эксплуатации, труд коллективный, где каждый заботится друг о друге и помогает друг другу. В таком обществе люди избирают себе деятельность, которая соответствует их способностям и тем самым дает наибольшее удовлетворение человеку.

²⁹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 738.

³⁰ См.: Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 883.

В будущем обществе,— пишет Чернышевский,— «труд из тяжелой необходимости обратится в легкое и приятное удовлетворение физиологической потребности, как ныне возвышается до такой степени умственная работа в людях просвещенных...»³¹. Такую относительно идеальную картину трудовой деятельности и отношения новых людей к труду Н. Г. Чернышевский изображает в романе «Что делать?». Его новые люди, Лопухов, Кирсанов, Вера Павловна, Рахметов, уже не могут жить без труда. Труд для них — необходимая форма деятельности. И не только просто необходимая. В труде и той пользе, которую они приносят обществу и людям, они испытывают наслаждение. Их не смущает любой труд, пусть это будет тяжелый, физический, но главное, что он должен быть облагорожен высокой идеей, трудом не бессмысленным, трудом не просто на себя, а трудом во имя человечества, во имя будущего.

Вот перед нами Рахметов, одна из крупных, пожалуй, самая крупная фигура нового человека. Он страстно любит жизнь и представляет ее как величайшее человеческое наслаждение счастьем. Но это наслаждение нужно добыть нелегкой борьбой и трудом. Он поэтому весь в будущем, в служении народу. Рахметов знает, что скоро придет то время, которое потребует от него большой выносливости: то он на Волге вместе с бурлаками под именем Никитушки Ломова тянет лямку, не проявляя к себе никакой жалости, то он приучает себя к выносливости другими аскетическими средствами.

Очень хорошо о значении труда в жизни новых людей Н. Г. Чернышевского сказал Д. И. Писарев: «Для новых людей труд необходим, более необходим, чем наслаждение; для них труд и наслаждение сливаются в одно общее понятие, называющееся удовлетворением потребности организма. Без наслаждения они могут обходиться очень долго, без труда для них немислима жизнь»³². Таким образом, новый человек, олицетворяющий в рамках возможного идеал человека будущего, немислим без творчества, без сознательной деятельности, ибо все общество и он живут ею, а главный элемент жизни — труд.

Нравственный идеал Н. Г. Чернышевского, воплощенный как в его социалистических и коммунистических идеях, так и в типах новых людей, не был идеалом «вообще». Он содержал направленность в будущее применительно к изменению условий российской действительности. Мерилом исторического значения деятелей русской культуры Чернышевский считал их патриотиче-

³¹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 609.

³² Д. И. Писарев. Избранные сочинения в двух томах. М., 1934—1935, т. II, стр. 130.

ское служение интересам народа, интересам России. «...Историческое значение каждого русского великого человека, — отмечал он, — измеряется его заслугами родине, его человеческое достоинство — силою его патриотизма»³³.

Чернышевский высоко ценил страстный, деятельный патриотизм В. Г. Белинского, у которого любовью к Родине были наполнены все его мысли и чувства. Но понятие патриотизма Чернышевский связывал с общечеловеческими интересами, т. е. с тем, чтобы содействовать славе не преходящей, а вечной своего «отечества и благу человечества». Этой же целью руководствуются новые люди из романа «Что делать?». Их жизненные цели — работать ради будущего человечества, ради того, чтобы люди не прозябали в этой жизни, а наслаждались ею.

Раскрывая мораль будущего общества, Чернышевский большое значение придает проблеме брачно-семейных отношений. Идеал глубоко нравственных отношений между мужчиной и женщиной Чернышевский связывал с изменением общественных отношений, с уничтожением эксплуатации человека человеком и на этой основе с раскрепощением женщины. Путь раскрепощения женщины он видел в приобщении ее к общественно полезному труду; участие в нем женщин будет способствовать не только их интеллектуальному развитию, равенству полов, но и значительному прогрессу всего общества. «Каким верным, сильным, проницательным умом одарена женщина от природы! — пишет Чернышевский. — И этот ум остается без пользы для общества, оно отвергает его, оно подавляет его, оно задушает его, а история человечества пошла бы в десять раз быстрее, если бы этот ум не был отвергаем и убиваем, а действовал бы»³⁴.

Идеал новых взаимоотношений между полами, где мужчина и женщина равноправны как в трудовой, так и в общественно-политической жизни, Чернышевский ярко показал, раскрывая характеры и отношения новых людей — героев романа «Что делать?». Новые отношения складываются у них в личной жизни, в дружбе и любви. Их отношения основываются на взаимном уважении, заботе и внимании, искренней человеческой дружбе. Любовь, по Чернышевскому, также основывается на уважении достоинства друг друга, взаимопонимании и большой дружбе. Отсюда и семейное счастье любящих может настолько быть прочным, что пройдет через всю их жизнь. Брак прочен, если он основан на любви и равенстве супругов. «Когда мужчина признает равноправность женщины с собою, он отказывается от

³³ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 137.

³⁴ Н. Г. Чернышевский. Что делать?, стр. 429.

взгляда на нее как на свою принадлежность. Тогда она любит его, как он любит ее, только потому, что хочет любить, если же она не хочет, он не имеет никаких прав над нею, как и она над ним»³⁵.

В семейно-бытовых отношениях, в дружбе и любви нравственный идеал Чернышевского звал людей к лучшему, прекрасному будущему. Он увлекал как современников Чернышевского, так и многие последующие поколения подлинно человеческими взаимоотношениями, яркими чувствами дружбы и любви. Однако Чернышевский не ограничился лишь показом основных, характерных черт нравственного идеала. Он воплотил этот идеал в новом типе людей — в Вере Павловне, Кирсанове, Лопухове, Рахметове и других, именно в тех образах, которые рождались противоречиями, самой действительностью, потребностями ее развития. Эти люди — деятельные, активные борцы за новые общественные устои, они имеют твердые убеждения, высокие и благородные порывы, веру в светлое будущее.

Об этом новом типе людей Чернышевский писал: «Недавно зародился у нас этот тип. Прежде были только отдельные личности, предвещавшие его; они были исключениями и, как исключения, чувствовали себя одинокими, бессильными и от этого бездействовали или унывали, или экзальтировались, романтизировали, фантазировали, то есть не могли иметь главной черты этого типа, не могли иметь хладнокровной практичности, ровной и расчетливой деятельности, деятельной рассудительности»³⁶.

Идеальным воплощением нового типа людей является образ героя романа «Что делать?» — Рахметова. Он не просто представитель нового поколения, а «необыкновенный» человек. Необыкновенный не в том смысле, что он плод фантазии, образец такого идеального человека, которого нет и не может быть в действительности. Рахметова Чернышевский характеризует тоже как типичного представителя определенной, очень немногочисленной группы людей. Он пишет по этому поводу: «Велика масса честных и добрых людей, а таких людей мало; но они в ней — теин в чаю, букет в благородном вине; от них ее силы и аромат; это цвет лучших людей, это двигатели двигателей, это соль соли земли»³⁷.

В образе Рахметова Чернышевский изобразил профессионального революционера. Это человек долга, благодаря сильной во-

³⁵ Там же, стр. 366.

³⁶ Там же, стр. 190—191.

³⁷ Там же, стр. 278.

ле сумевший претворить долг в свою вторую натуру. В нем — и необыкновенное воплощение и необыкновенная пронизательность самого Чернышевского, уже в то время понимавшего, что много мук и страданий придется пережить русскому революционеру, жизнь которого должна быть жизнью суровой борьбы и тяжелого самопожертвования.

Нравственный идеал революционной демократии, воплощенный в образах новых людей, оказал величайшее влияние на все поколения революционеров. Плеханов с восхищением писал о нравственной чистоте новых людей, которые дали революционерам нравственную силу и веру в лучшее будущее России. В образе Рахметова он увидел многие черты, присущие социалистам 60—70-х годов, в каждом из которых «была немалая доля рахметовщины». Неиссякаемый источник мужества, героизма, великой веры в идеи социализма и убежденности в достижении коммунистических идеалов нашли в романе «Что делать?» и в его новых людях и все последующие поколения революционеров не только России, но и многих стран мира.

Подводя итоги, следует сказать, что в этическом идеале Н. Г. Чернышевского воедино слиты идеи, цели и образец будущей личности. В отношении структуры самого этического идеала он делает значительный шаг вперед по сравнению с теми учениями, которые сводили нравственные идеалы лишь к образцу, к положительному герою художественной литературы. Это во-первых. Во-вторых, в теории Чернышевского нравственные и эстетические идеалы находятся в органическом единстве. Если Кант, например, отрывал нравственные идеалы от эстетических, противопоставлял их, то Чернышевский рассматривал их в совокупности. По Канту получалось, что в искусстве человек, оставаясь в пределах реального мира, обретает свободу от гнета внешней необходимости. Наслаждаясь произведениями искусства, человек, утверждал он, не испытывает необходимости приносить свои душевные силы в жертву враждебной ему действительности, во имя холодной морали долга. Тем самым Кант отрицал взаимосвязь эстетических и нравственных начал и идеалов в искусстве.

Чернышевский, хотя и на базе утопического социализма, связывал идеал с жизнью. «Прекрасное есть жизнь, — пишет Чернышевский. — Прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям»³⁸. Искусство не оторвано от жизни, а воспроизводит все, что есть интересного для человека в жизни. Родившийся тип новых лю-

³⁸ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 10.

дей нравствен и прекрасен. Новые люди Чернышевского ценят жизнь и радости жизни. Они глубоко уважают человека, считая его источником всего разумного и прекрасного, добра и красоты. И в этом отношении оценки доброго и прекрасного единонаправленны.

Однако в утверждении единонаправленности нравственного и прекрасного Чернышевский преувеличивает элемент самосовершенствования человека, недооценивая воздействие на личность объективных условий жизни. Отвечая критикам, обвинявшим его в изображении слишком идеализированного, а значит, фантастического типа человека будущего, Чернышевский писал: «На той высоте, на которой они стоят, должны стоять, могут стоять все люди... А тем людям, которых я изображаю, вполне вы можете быть равными, если захотите поработать над своим развитием... Наблюдайте, думайте, читайте тех, которые говорят вам о чистом наслаждении жизнью, о том, что человеку можно быть добрым и счастливым»³⁹.

Отстаивая единство и взаимосвязь нравственных и эстетических идеалов, Чернышевский порой оставляет в забвении главное отношение, определяющее эту целостность: отношение личность — общество. Жестокый классовый антагонизм между личностью и обществом крепостнической России был не только социально-экономическим, но затрагивал все области духовной жизни, в том числе и нравственных отношений, порождая далеко не «разумный эгоизм», а античеловечные, антигуманные формы индивидуализма. Это в свою очередь захватывало и эстетические представления, эстетизируя противопоставление общества и личности.

Только на основе коренного преобразования общественных отношений массы людей могли подняться на уровень высоких нравственных отношений и приобщиться к прекрасному в жизни и искусстве. Для того же времени эта возможность выпадала для немногих. Как писали Маркс и Энгельс, только коммунистический общественный строй есть реальный идеал человеческой истории, «есть *подлинное* разрешение противоречий между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом»⁴⁰.

В силу незрелости самих общественных отношений Чернышевский не смог перейти ту качественную грань от элементов науч-

³⁹ Н. Г. Чернышевский. Что делать?, стр. 302.

⁴⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 588.

ности в этике к подлинной науке, переход к которой совершил лишь марксизм. Но идеалы Чернышевского, в которых жизнь была ключом, явились величайшей социально-политической и нравственной силой, подготовившей многие поколения революционных борцов.

В современную эпоху идеи революционно-этического наследия Чернышевского зовут все прогрессивное человечество к борьбе за счастье людей, за их свободу, за Человека. Они призывают к разуму человечества сделать жизнь счастливой и прекрасной, достойной самой человеческой природы. И какое величайшее вдохновение и звучание современной эпохи, эпохи коммунизма, мы слышим в словах Николая Гавриловича Чернышевского: «...Будущее светло и прекрасно, любите его, стремитесь к нему, работайте для него, приближайте его, захватывайте из него в настоящее, сколько можно захватить, — настолько будет светла и добра; полна радости и наслаждения ваша жизнь...»⁴¹.

Таким образом, этика Чернышевского служит идейным оружием борьбы за социальное преобразование общества и дальнейшее нравственное развитие личности. Она является высшим достижением революционно-демократической мысли, соединившей в себе теорию и практику нравственной человеческой деятельности. Ее критическая направленность против неизменяемости нравственной природы человека и глубокая убежденность в постоянном моральном совершенствовании личности на основе потребностей прогрессивного развития общества намечает утверждение коренного принципа в области морали — принципа детерминизма.

Значение этического наследия Н. Г. Чернышевского для дальнейшего развития марксистско-ленинской этики трудно переоценить. Значение его велико и для формирования нового человека в современных условиях. Использование этики Чернышевского для коммунистического воспитания личности особенно важно в связи с раскрытием в его трудах идеала новых людей, содержания и специфики этического идеала и его соотношения с эстетическим. Эти вопросы в трудах Н. Г. Чернышевского получают как теоретическое, публицистическое, так и литературно-художественное выражение. Научный с марксистско-ленинских позиций подход к этическому наследию Н. Г. Чернышевского даст величайшие плоды как для развития этической мысли, так и для воспитания человека будущего.

⁴¹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. XI, стр. 591.

Этическая теория Н. В. Шелгунова

М. Н. Пеунова

Николай Васильевич Шелгунов, творчество которого относится в основном к 60—80-м годам прошлого века, продолжает линию развития этической мысли, представленную Белинским, Герценом, Чернышевским, Писаревым и другими идеологами революционной демократии.

В его идейном наследии проблемы этики и нравственного воспитания занимают значительное место. В ряде работ, и особенно в «Письмах о воспитании» (1873—1874 гг.), а также в статьях 80-х годов, объединенных под общим названием «Очерки русской жизни», они рассматриваются Шелгуновым специально, но в большинстве своем этические идеи пронизывают все его творчество, анализирует ли мыслитель вопросы общественно-политические или философские, эстетические или литературно-критические.

Такой интерес к этическим проблемам обусловлен прежде всего тем, что, будучи революционером-демократом, Шелгунов ставил задачу дать не только теоретическое, но и нравственное обоснование революционному движению, борьбе за изменение социальных основ общества в интересах широких народных масс, задачу идейно подготовить людей для этой борьбы. Эта органическая связь этики Шелгунова с запросами освободительного движения сказалась в постановке и решении этических проблем, в тех практических выводах, которые он делал из теории нравственности.

В разработке этических вопросов Шелгунов опирался прежде всего на теоретические положения, которых достигла в этой области русская революционно-демократическая мысль в лице Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова, Писарева и других. В постановке и обосновании этических проблем явно

прослеживается его идейное родство с указанными мыслителями, основные принципы учения которых легли в основу его собственных теоретических построений. Вместе с тем он уделял огромное внимание западноевропейским теориям морали и нравственного воспитания.

Шелгунов высоко ценит вклад в развитие этической теории, внесенный такими мыслителями, как Руссо, Песталоцци, Бокль, Фейербах и др. Ссылаясь на них в трактовке ряда вопросов, Шелгунов в то же время критически переосмысливает их идеи с учетом теоретических достижений своей эпохи и задач освободительного движения в России.

Следует отметить также, что разработка этических проблем Шелгуновым теснейшим образом связана с достижениями педагогической науки (Ушинского, Водовозова) и особенно психофизиологической науки того времени (в частности, учением Сеченова о рефлексах головного мозга), в которых он черпал аргументы для разработки таких проблем, как формирование личности, нравственного ее развития и т. п.

Основываясь на самом широком и разнообразном идейном материале, Шелгунов разрабатывал теорию нравственности, которая шла в общем русле революционно-демократической этики, но в то же время не была лишена оригинальности. Оригинальный и глубокий подход Шелгунова проявляется как в трактовке традиционных этических проблем, так и в постановке и решении ряда вопросов, выдвинутых новой эпохой.

Теоретические построения Шелгунова в течение его творческой деятельности претерпевали известные изменения, которые в основном шли по линии преодоления антропологического объяснения явлений морали, более углубленного обоснования зависимости нравственности от социальной среды, связи социального и нравственного прогресса.

В течение трех десятилетий Шелгунов активно боролся за принципы революционно-демократической этики, против религиозной морали, идеалистической этики, полемизировал с Толстым, Достоевским, народниками. Его идейное влияние на современников, особенно в 80-е годы, было огромно, оно способствовало не только уяснению нравственных задач передовой интеллигенции, но и подготовляло почву для восприятия этики марксизма.

Между тем позитивный вклад Н. В. Шелгунова в развитие русской революционно-демократической этической мысли не получил еще должного освещения в нашей литературе. Правда, внимание исследователей неоднократно привлекала педагогическая теория мыслителя, где частично затрагиваются и пробле-

мы этики, нравственного воспитания¹, но основополагающие принципы его учения о нравственности ждут еще своего более полного исследования.

О нравственном прогрессе

Шелгунов трактует нравственность как одну из существенных и неотъемлемых сторон жизни общества. По его определению, в нравственности заложен «закон обоюдных отношений», без которого «не может жить ни один человек, ни один народ»². Основой и содержанием нравственности Шелгунов считает вопрос об отношении одного лица к другому, о взаимоотношении личности и общества (т. е. если перевести на современные понятия — регулятивную функцию морали). По его мнению, «вопрос этот явился первым вопросом сознательного человеческого духа и попытка его разрешения составляет главную задачу всех времен»³.

Что же, по Шелгунову, составляет сущность морали, какова ее природа и назначение? В решении этого основного вопроса этики у Шелгунова наблюдается двойственность. С одной стороны, он решает его в духе антропологической философии, исходя из «натуры» и потребностей человека, отсюда — его теория «разумного эгоизма», совпадающая в своих основополагающих принципах и общей направленностью с этической системой Чернышевского. С другой стороны, ему присуще отчетливое понимание общественной природы морали, ее исторической обусловленности и назначения. Следует сразу же отметить, что плодотворная постановка вопроса и во многом правильные подходы к его решению сопровождаются у Шелгунова идеалистическим пониманием общественного развития, что наложило свою печать ограниченности на развитие этой тенденции в его этических построениях. Шелгунов считал, что эти два принципиально различных подхода к нравственным явлениям — объяснять ли их «натурой» человека или общественными причинами — лишь до-

¹ См.: Ф. Ф. Святиков. Н. В. Шелгунов и его воспитательные идеалы. — «Ученые записки Московского гос. пед. института». М., 1941, т. 28; В. Я. Струминский. Н. В. Шелгунов — революционер-демократ и педагог-публицист 2-й половины XIX в. — «Н. В. Шелгунов. Избранные педагогические сочинения». М., 1954. А. В. Плеханов. Проблема воспитания активности личности в педагогической публицистике Н. В. Шелгунова. — «Ученые записки Владимирского пед. института», 1975, т. 45, серия «Педагогика и психология», вып. 9.

² См.: Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. I. СПб., 1895, стр. 90.

³ Н. В. Шелгунов. Избранные педагогические сочинения, стр. 251.

полняют, а не взаимоисключают друг друга. Отсюда вытекают и основные противоречия его этической системы.

Сильной стороной Шелгунова является его стремление рассматривать нравственные явления в органической связи с историческим развитием человечества, обосновать тезис, что для каждой исторической эпохи свойствен свой тип отношения одной личности к другой, лица и общества, свой тип нравственных взаимоотношений. Этот тезис является основополагающим в его попытках разобраться в закономерностях нравственного развития человечества.

Считая в соответствии с антропологическим принципом, что в самой натуре человека заложено стремление к счастью, к свободной деятельности, Шелгунов видит в истории европейских народов проявление борьбы за гармоничные человеческие отношения. В то же время он рассматривает в единстве социальный и нравственный процесс, он как бы переводит эту проблему в историко-социологическую плоскость, связывая нравственные отношения с закономерностями общественного развития, с делением общества на классы, со сменой в ходе истории одних классов другими.

Так, анализируя моральные понятия античного мира, в частности Рима, он связывает их с классовым делением общества на рабовладельцев, пролетариев и рабов, со всей системой жизнедеятельности, основанной на жесточайшей эксплуатации рабов, «единственной производительной силы страны». Такие отношения порождали соответствующие моральные принципы: патриции могли вести праздную жизнь, полную развлечений и наслаждений, раб же был собственностью господина, лишь «говорящим орудием», лишенным не только гражданских, но и человеческих прав. Это нашло выражение в античной философии, в частности у Платона и Аристотеля, которые считали рабство естественным и справедливым. По словам Шелгунова, «и Аристотель и Платон возводили в закон существующее», «философы оправдали только то, что жило и без них в общем убеждении»⁴. В соответствии с таким строением общества сформировалось и различное нравственное сознание у патрициев и рабов, что нашло, по мнению Шелгунова, теоретическое выражение в этике Эпикура и стоиков.

Феодалное общество, сменившее рабовладельческое, Шелгунов рассматривает как шаг вперед по пути социального и нравственного прогресса. Это нашло выражение в том, что смягчилась форма эксплуатации, что формально помещик уже не

⁴ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. 1, стр. 21.

мог безнаказанно убивать своих крестьян, хотя фактически последние были полностью во власти своих господ. «Разумеется, европейское податное состояние не было тем, чем было римское рабство; гнет был слабее, римская тирания под влиянием христианства потеряла свой кровавый характер; человек встал в условия более выгодные для цивилизации...» Шелгунов отмечает, что вся система отношений мешала «материальному и умственному развитию масс», но в то же время не могла подавить стремления крепостных к свободе и равноправию, находившего проявления в крестьянских войнах и восстаниях. «Шестнадцатое столетие начинается восстанием крестьян против угнетавших их господ и духовенства и религиозными спорами и неудовольствиями, кончившимися войной. Кроваво мстили крестьяне за все поборы, за все разоренье и за весь гнет, испытанный ими от произвола такого же, как они, грубого дворянства»⁵.

Капиталистическое общество, сменившее феодальное, разрушило патриархальность прежних отношений и выдвинуло свои нравственные принципы. Достижением человеческой мысли и проявлением социального и нравственного прогресса Шелгунов считает провозглашение победившей буржуазией принципа общего равенства перед законом, свободы и братства, что, однако, не уничтожило фактического общественного неравенства. В статье «Европейский запад» он пишет: «Но новый порядок, написавший на своем знамени «свобода, равенство и братство», в гордом увлечении быстротой и решительностью своего торжества, слишком преувеличивал свое значение. Формула нового порядка, введенная только в области юридических и политических отношений, оказалась довольно узкой и не разрешавшей вполне вопроса о равном достоинстве. Уже в самом разгаре борьбы за политическое равенство явились люди, которые, как Бабеф, доказывали, что политическое равенство не создает еще полной свободы, равенства и братства...»⁶.

Развивая это положение, Шелгунов высказывает материалистическую мысль о зависимости отношений людей в обществе от социально-экономических условий. Буржуазия, господствуя в экономической жизни, подчинила своим интересам государственный аппарат, право. Несмотря на формальное провозглашение равенства, рабочий находится в полной зависимости от капиталиста. «Никогда еще, — пишет Шелгунов, — не бывало в мире такой разницы между общественными верхами и общественными низами, какая явилась с изобретением машин, резко

⁵ Там же, стр. 33, 42.

⁶ Там же, стр. 17.

отделивших капитал от труда. На верхах все блага цивилизации, культуры, образования и там же вся общественная власть; на низах — крайняя нищета, невежество, почти одичание, при полном почти неведении, как от них избавиться»⁷.

Шелгунов резко критикует нравственные принципы буржуазного мира, безудержную погоню за прибылью, бесчеловечность по отношению к рабочим, ханжество и двуличие, выражающееся в провозглашении принципа равенства и свободы, с одной стороны, и безудержной эксплуатации и угнетения, — с другой. Он пишет, что «особенность буржуазности в том и заключается, что она может проповедовать политическое братство и свободу и при них, и, ни в чем не изменяя им, устраивать свои дела»⁸.

Шелгунов рассматривает капиталистический строй как переходящий этап в развитии европейского общества. Несмотря на подчиненное, фактически бесправное положение, пролетариат на западе стал уже грозной силой, и, по глубокому убеждению Шелгунова, недалеко то время, когда он победит и устроит общество на основе подлинного равенства и справедливости. Он делает вывод большой теоретической важности, что именно в среде пролетариата формируется новая мораль, которой принадлежит будущее. По существу, вскрывая классовое содержание морали, он подчеркивает различие основополагающих принципов нравственности буржуазии и пролетариата. Буржуазный мир, проникнутый духом наживы, конкуренции, выражает свое нравственное кредо в принципе индивидуализма, «четвертое сословие», т. е. пролетариат, несет идеи подлинного равенства и коллективизма. «В этом отношении, — писал Шелгунов, — XVIII век составляет прямую противоположность XIX столетию. Тогда наука открывала перспективы жизни только для третьего сословия и работала в пользу индивидуализма; теперь она расширяет путь для четвертого сословия и для коллективизма». Общие контуры новой морали нашли, по его мнению, выражение в идеале «всеобщей человеческой правды», «общего блага и добра», счастья всех обездоленных и общего равенства⁹. Шелгунов глубоко уверен в победе новых, справедливых отношений в обществе, основным принципом которого будет равенство и свобода всех его членов, равное отношение к труду. По его выражению, «полное практическое торжество его есть только вопрос времени».

⁷ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. I, стр. 60.

⁸ Н. В. Шелгунов, Л. П. Шелгунова, М. Л. Михайлов. Воспоминания, т. I. М., 1967, стр. 287.

⁹ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. I, стр. 18, 19.

Такое понимание исторического процесса, хотя и идеалистическое в своей основе, потому что движущей причиной общественного развития считаются ум, знания, но несущее на себе печать влияния марксизма, было для Шелгунова исходным пунктом в решении теоретических проблем морали.

Шелгунов делал, во-первых, вывод о том, что, поскольку любое общество (рабовладельческое, феодальное, капиталистическое) разбито на враждебные классы, на господствующих и подчиненных, то это обусловило в конечном счете возникновение различных систем морали, отражающих интересы тех или иных социальных групп.

Во-вторых, он обосновывал идею о связи социального и морального прогресса. «Социальное младенчество Рима и всего древнего мира» соответствовало неразвитости моральных отношений, господству антигуманных нравов. «Прогресс был очень медленен», чему соответствует и вековая борьба за свободу и равенство, за «равное материальное и нравственное достоинство», борьба, проходящая с нарастающим темпом через всю историю человечества. Причем носителями активного начала являются, по убеждению Шелгунова, угнетенные слои населения, которые боролись за свои права, за «свободную нестесненную деятельность», которая и воплощает идеал счастливой жизни. «Только в свободной нестесненной деятельности, — пишет Шелгунов, — человек находит свое счастье, только к этому счастью он и стремится, борется из-за него, из-за него идет на смерть. Должно быть, это благо дорого для человека, если без него он не хочет жить»¹⁰.

Рассматривая в тесной связи социально-экономический и нравственный прогресс, Шелгунов тем самым приближался к пониманию объективных, заложенных в самих основах общественного развития, причинах нравственного прогресса. Но, не преодолев идеализма в понимании общественных явлений, он считал ум, знания главной движущей силой общественного прогресса. Отсюда вытекал его тезис о том, что нравственная жизнь общества, хотя и изменяется вслед за сменой общественных формаций, классовой структуры, но в конечном счете обусловлена развитием знания, культуры в широком значении этого слова.

В духе философии просвещения Шелгунов связывает нравственный прогресс человечества с развитием культуры, знаний и цивилизации. Он резко критикует религию и религиозную мо-

¹⁰ Н. В. Шелгунов. Избранные педагогические сочинения, стр. 251.

раль, видя в них тормоз общественного, в том числе и нравственного, прогресса.

Он стремится вскрыть ее реакционную роль во всех сферах жизни человечества, ее несовместимость с научным и нравственным прогрессом. Он пишет, что христианство «убило знание», «пришло к фанатическому изуверству и к кровавым правам, каких никогда не знал древний мир», что церковь, превратившись «в известное юридическое учреждение», «пользуется невежеством масс, их старыми языческими суевериями, превращая их в новейшее суеверие и под маской христианского смиренномудрия и всепрощающей благодати вносит повсюду меч и разрушение, льет потоки крови, подавляет нравственную свободу, связывает мысль, оскорбляет чувство»¹¹.

Шелгунов пришел к выводу, что нравственный прогресс связан с преодолением религиозного мировоззрения и засилия церкви в духовной жизни общества, что он обусловлен развитием цивилизации, научных знаний и культуры. Поэтому он и считает эпоху Возрождения поворотным пунктом в нравственном развитии европейских народов, когда в связи с бурным развитием науки и культуры наметился разрыв с религиозным пониманием сущности и назначения человека, когда основное внимание было сосредоточено на человеке, как венце мироздания, его «натуре», «природе» и получили реабилитацию его земные интересы и стремления. «Только с эпохи Возрождения,— заключает Шелгунов,— с пробуждением исследующей, критической мысли, с возникновением новых знаний и с развитием культуры и цивилизации начинают распространяться нравственные понятия и улучшаться взаимные нравственные отношения»¹².

Следует отметить, что, обосновывая положение о зависимости нравственного прогресса человечества от развития культуры и цивилизации, Шелгунов вкладывает самое широкое содержание в понятие цивилизации; это не только достижения духовной, но и материальной, социально-экономической деятельности человечества. Поэтому, по его мнению, особенно сильное влияние на развитие нравственности оказало восемнадцатое столетие, с его штурмом феодализма, революционной ломкой старых устоев общества. «Особенный толчок движению общественной и личной нравственности,— пишет Шелгунов,— дает XVIII столетие, имевшее такое решительное и всеобщее влияние на улучшение понятий, что цивилизованное человечество в сто лет, прошедшие с

¹¹ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. I, стр. 13.

¹² Н. В. Шелгунов. Очерки русской жизни. СПб., 1895, стр. 985.

того времени, ушло в своей нравственности, может быть, в десять раз дальше, чем прежде, в течение семнадцати веков»¹³.

Таким образом, нравственный прогресс Шелгунов по сути дела связывает с общественным прогрессом. Сопоставляя понятия общество — мораль, он обосновывает тезис о детерминированности морали общественными причинами, успехами цивилизации, о вторичном характере морали. Отсюда он делает вывод о невозможности посредством просвещения и нравственного совершенствования изменить существующие общественные отношения. Он ссылается на исторический опыт народов, подтверждающий правильность этого вывода, имеющего принципиальное значение для всей его этико-философской системы. «Этот опыт, — пишет Шелгунов в «Очерках русской жизни», — составляет, может быть, одно из важнейших идейно-общественных приобретений, которое сделало цивилизованное человечество. Он, этот опыт, доказал и установил, что не учение об идеальной нравственности, не проповеди и поучения, не преподавание нравственности в школах, на словах, создают иные отношения между людьми, двигают вперед цивилизацию и служат ее причиной; а, напротив, развитие цивилизации служит причиной нравственных отношений»¹⁴.

В чем же, по мнению Шелгунова, выражается нравственный прогресс человечества? В решении этого вопроса мыслитель различает два аспекта. Во-первых, в движении общества к такому строю, в котором отношения будут построены на свободе и равенстве всех его членов, в борьбе против угнетения одной части общества другой, за «равное материальное и нравственное достоинство». Во-вторых, тесно связанная с этим гуманизация отношений людей в обществе. Шелгунов отрицает представления некоторых мыслителей (в частности Руссо) о золотом веке человечества в прошлом. По его определению, «не человеколюбием началась история, а бесчеловечием», но она идет к «золотому веку», когда восторжествуют истинно человеческие отношения. Нравственный прогресс находит свое выражение и в том, что «умягчаются дурные страсти», «улучшаются чувства, социальные и личные отношения». «Можно ли сказать, что человек не стал добрее, что его чувства не улучшились, что он не стал теперь гуманнее? Уж одно появление этого слова доказывает, что явилось и новое умственное чувство, прежде людям неизвестное. А история разве не указывает на

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

целый ряд фактов, убеждающих, насколько воспиталось теперь чувство»¹⁵.

Нравственный прогресс нашел свое отражение, по Шелгунову, в понятиях, характеризующих сферу моральных отношений. Рассматривая понятия как концентрированное отражение исторического опыта, Шелгунов обосновывает мысль о том, что любое нравственное понятие возникло как результат борьбы человечества за нравственный прогресс. «История человечества — это вечная борьба и вечная битва. Самые лучшие, по-видимому, праздничные слова созданы вовсе не праздничным состоянием человеческой души. Чтобы придумать слово «человеколюбие», нужно было выстрадать много мучений, вынести громадную массу жестокосердия и бесчеловечья. Вы думаете, что слово — итог хороших моментов доброго чувства? Нет, это просто крик отчаяния, вызывающего к тем светлым и добрым сторонам души, которые страдающий и угнетенный человек чувствовал в себе и хотел найти в другом. «Человеколюбие» есть только ярлычок того многовекового протеста, который носил в себе подавленный человек и наконец обозвал этим словом»¹⁶.

Подчеркивая, что моральные понятия отражают многовековой исторический опыт человечества, Шелгунов в то же время высказывает мысль, не лишенную диалектического смысла, что любая позитивная нравственная категория развивалась в борьбе со своим антиподом, что такие понятия, как человеколюбие — бесчеловечность, добро — зло — и т. д., взаимно связаны друг с другом, что наличие одного понятия предполагает существование понятия противоположного содержания.

Таким образом, положительная сторона учения Шелгунова заключается, на наш взгляд, в том, что нравственное развитие человечества рассматривается как составная часть, сторона общественного прогресса. Это позволило ему вплотную подойти к пониманию классового содержания этических теорий, значения борьбы угнетенных классов для нравственного прогресса человечества, к провозглашению социалистического идеала как закономерного этапа в историческом развитии.

О классовом характере морали

Противоречивость Шелгунова в понимании сущности морали отразилась и на его трактовке данной проблемы. Несмотря на антропологические основы его этики, он исходил из признания

¹⁵ Н. В. Шелгунов. Избранные педагогические сочинения, стр. 140.

¹⁶ Там же, стр. 132—133.

исторического характера морали, ее связи с социальным положением той или иной группы людей. Если общество разбито на рабовладельцев и рабов, как было в античное время, на феодалов и крестьян, или буржуазию и пролетариат в современном ему мире, то соответственно существовали и разные системы морали. Теория морали, по Шелгунову, есть не нечто произвольно сконструированное, а теоретическое выражение практики жизни. Эту мысль он развивает в ряде своих работ. В «Очерках русской жизни», характеризуя «Домострой», отразивший моральную практику средневекового русского общества, Шелгунов пишет, что это «кодекс всей накопившейся в народе нравственной и практической мудрости, продиктованной всеми предыдущими, установившимися общественными и религиозными порядками»¹⁷. По словам Шелгунова, автор «Домостроя» Сильвестр «ничего не выдумывал своего, ничего никому не навязывал, а просто брал из жизни то, что в ней было». Подобным же образом он объясняет происхождение морального учения Конфуция, который тоже «только собрал плоды народной мудрости и практических правил и подвел им итог».

В такой постановке вопроса очень явно обнаруживаются как сильные, так и слабые стороны Шелгунова в понимании рассматриваемой проблемы. Сильная сторона состоит в утверждении примата жизни, моральной практики людей по отношению к теориям морали, в понимании последних как вторичного, производного явления. Слабая же сторона заключается в неумении объяснить всю сложность возникновения теории, ее относительную самостоятельность по отношению к жизненной практике, в упрощенной трактовке творческого процесса мыслителя (он «ничего не выдумывает своего»). В этих рассуждениях Шелгунова проявилась ограниченность «старого», домарковского материализма, который недостаточно уделял внимания анализу деятельности стороны сознания, диалектики мышления. Тем не менее такой подход позволил Шелгунову обосновать основополагающий тезис о том, что моральные теории обобщают нравственную практику своей эпохи и отражают интересы определенных социальных групп.

Попытка обосновать общественные и классовые основы этических систем отчетливее всего проявилась в анализе Шелгуновым теории Эпикура и стоиков, возникших в античное время. Эти теории, как правильно полагал Шелгунов, явились выражением интересов и жизненной практики двух основных классов древнего мира — рабовладельцев и рабов. Но они не потеряли

¹⁷ Н. В. Шелгунов. Очерки русской жизни, стр. 497.

своего значения на протяжении всей истории, их и «до сих пор держится человечество». Причину этого Шелгунов видит в том, что на протяжении веков человеческое общество, подобно античному, состояло из враждебных частей — угнетателей и угнетенных. Новые теории морали, подобно античным, соответствуют интересам или привилегированного меньшинства, или угнетенного народа.

Шелгунов утверждает, что как в теории Эпикура, так и стоиков нашел свое выражение антагонизм, раздиравший античное общество. Он рассматривает этику Эпикура как выражение интересов привилегированных и обеспеченных слоев общества, живущих за счет эксплуатации других. Он подчеркивает, что это учение, впервые сформулированное Аристотелем и развитое Эпикуром, провозглашает высшим смыслом жизни наслаждение, что соответствует жизненным условиям только тех людей, которые освобождены от какого-либо труда. «Эпикуреизм в лице Аристотеля, а потом Эпикура, возвел практику праздности, наслаждения и безумной роскоши, в которую впали аристократы, в теорию утонченного пользования духовными и материальными благами и указал ей высший идеал. Философия Эпикура пришлась сразу по вкусу всем знатым и богатым и скоро сделалась придворной философией древнего мира»¹⁸.

Шелгунов критикует узость и ограниченность принципа наслаждения как основания нравственности и вытекающие отсюда противоречия этой системы морали. «По учению Эпикура, — пишет Шелгунов, — высшая нравственность заключается в поведении, доставляющем высшее наслаждение, а высшим наслаждением он считал добродетель... Но где же граница между высшим и низшим, и почему духовное наслаждение следует предпочитать физическому? Если мы примем за основание своего поведения наслаждение, то для нас все равно, чем наслаждаться. Почему душу следует предпочесть телу, и почему добродетельным быть приятнее, чем быть недобродетельным? Наконец, где граница между душой и телом и можно ли доказать, что существуют чисто материальные и чисто духовные наслаждения?» Шелгунов отмечает социальные последствия эпикурейской теории морали, по существу обосновывающей право привилегированного меньшинства пользоваться благами жизни за счет угнетения и эксплуатации подчиненного большинства народа. Отсюда он делает вывод, что погоня за наслаждением как принцип жизни неизбежно порождает стремление подчинить себе других людей, заставить работать их на себя. «Эта теория — теория

¹⁸ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. I, стр. 5.

борьбы и вражды, теория поглощения одного человека другим»¹⁹.

Шелгунов правильно отмечает, что если в основание морали положен принцип наслаждения, то рассуждения Эпикура о добродетели теряют смысл, ибо критерий добродетели становится слишком неопределенным, расплывчатым. Вскрывая социальные выводы, следующие из этики Эпикура, Шелгунов в то же время указывает на ее логическую противоречивость. Так, если человек стремится к наслаждению, то отсутствие или невозможность добиться его ведут к страданию; в этом смысле теория Эпикура смыкается со своим антиподом — стоицизмом. Если, по Эпикуру, принцип наслаждения координировался учением о государстве, которое гласило, что человек может предаваться удовольствию, пока это не наносит ущерба общественному интересу, то, — спрашивает Шелгунов, — к каким общественным последствиям поведет развитие этого принципа в нашей жизни? По его мнению, государство не может регулировать подобного рода отношения, поэтому этот принцип ведет, с одной стороны, к произволу, с другой, — к порабощению.

Рассматривая нравственное учение стоиков в качестве антипода этики Эпикура, Шелгунов стремится прежде всего выявить его общественно-классовый эквивалент: эта теория возникла в среде обездоленных и порабощенных людей, которые были бессильны изменить что-либо в общественных условиях жизни и в своем общественном положении. Положительная сторона морали стоиков заключается, по его мнению, в том, что она пробуждала чувство собственного достоинства у неправых людей. «Стоики явились представителями всего бедного и бессильного помочь себе своими силами. Они явились представителями голодающей, беспомощной массы и отнеслись презрительно к наслаждению, как лисица к винограду. Но их мудрость была не добровольная, и их стоицизм был напускной. Нравственная сторона учения стоиков заключалась в том, что, вместо бесплодной разъедающей зависти, они поселяли чувство гордости и собственного достоинства. Бедняк в отрешках начинал чувствовать в себе нравственную силу и в рабе пробуждалось чувство независимости»^{20—21}.

Анализируя теорию морали стоиков, Шелгунов основной ее недостаток видит в том, что она ведет к искажению человеческой природы, «к аскетизму, к умерщвлению плоти, к самобичеванию». Это вынужденный отказ от радостей жизни неправого

¹⁹ Н. В. Шелгунов. Избранные педагогические сочинения, стр. 251—252.

^{20—21} Там же, стр. 253.

большинства в условиях эксплуататорского общества. Критикуя стоицизм как теорию, не отвечающую насущным запросам общественного развития, Шелгунов считает, что основополагающий принцип этой теории нельзя положить в основание учения о нравственности, соответствующего интересам трудящихся.

Сильная сторона трактовки Шелгуновым этических теорий древности заключается не столько в показе их противоречивости и непоследовательности или всестороннем, исторически верном анализе их, сколько в раскрытии связи систем морали с интересами определенных социальных слоев, т. е. по существу их классового содержания. Этот вывод большой теоретической важности свидетельствует о приближении мыслителя к пониманию классовой сущности морали. Мыслитель объяснил происхождение этих учений о морали наличием различных социальных слоев в обществе — угнетателей и угнетенных и борьбой между ними. По его словам, «учения эти указывали только на то, что в обществе существуют и борются два противоположных элемента». Поскольку на протяжении веков сохраняется имущественное и социальное неравенство, то отсюда Шелгунов делает вывод, что эти античные учения о нравственности не потеряли своего значения, они «остаются и до сих пор самыми понятными и распространенными».

Шелгунов заключает, что, несмотря на то, что эти системы морали на первый взгляд кажутся взаимоисключающими, они связаны друг с другом, это различные стороны одного явления, обусловленные классовым делением общества. Но поскольку общество и в настоящее время разбито на угнетателей и угнетенных, то сохраняют свое значение и эти системы морали, они проникли в моральное сознание каждого человека. Если обеспеченное меньшинство ведет праздную жизнь, полную удовольствий, то большинство людей, обстоятельствами жизни вынужденное на нужду и лишения, мечтает о такой жизни, когда оно сможет предаваться удовольствиям.

Сильной стороной в подходе Шелгунова к теориям морали прошлого является стремление раскрыть их общественно-классовое содержание, связать содержание систем морали с интересами определенных социальных кругов. Но такой подход Шелгунова в то же время несет на себе печать ограниченности. Это проявилось прежде всего в том, что все многообразие теорий нравственности, возникших в различные эпохи, сведено к двум системам — эпикуреизму и стоицизму. В этом проявилось стремление Шелгунова апеллировать к «природе» человека, т. е. по существу дополнить социологические основы теории морали антропологическим принципом. Последнее накладывает

печать ограниченности на трактовку принципа историзма, который в данном случае превращается в свою противоположность. Шелгунов по существу не рассматривает изменение принципов морали в связи с изменением классовой структуры общества в ходе исторического развития, а лишь пытается доказать их универсальный характер, проследить их проявление в любом обществе — рабовладельческом, феодальном, капиталистическом. Непоследовательность и ограниченность Шелгунова в трактовке принципа социальной обусловленности теории морали была вызвана в конечном счете идеалистическим истолкованием исторического процесса, элементами антропологизма в трактовке сущности человека.

Теория счастья

В центре этической теории Шелгунова лежит теория счастья, которая, по его мнению, соответствует интересам большинства и прогрессивного развития общества. Критически проанализировав две основные теории морали (остальные рассматриваются как их вариации), Шелгунов приходит к выводу, что они не могут служить основанием построения этической системы, отвечающей запросам прогрессивного общественного развития, потому что они возникли в обществе, разбитом на угнетателей и угнетенных, и поэтому «разделяют людей по богатству, учат людей зависти, ненависти и вражде».

В противовес этим теориям он разрабатывает теорию счастья, которая должна объединить людей в деле построения справедливого общества, достижения «общего блага». Но это не означает, что при разработке теории счастья Шелгунов игнорирует факт классового деления общества. Его теория соответствует интересам большинства людей, потому что она — социально-этический идеал, к которому нужно стремиться и за который нужно бороться. Этот идеал может быть реализован, когда в обществе воцарятся равенство и свобода, т. е. будут претворены в жизнь принципы социализма. Таким образом, теория счастья, как и этика Шелгунова в целом, неразрывно связана с его революционно-демократическими устремлениями, с борьбой за социалистические преобразования общества, в результате которых восторжествуют социальное равенство и свобода.

Не ставя задачей подробно характеризовать социально-политическую программу Шелгунова, отметим только, что его теория социализма была разновидностью утопического, общинного социализма. Его теоретические искания в области этики служи-

ли обоснованием необходимости революции, коренной ломки существующего строя и замены его социалистическим.

Новая этическая теория, которую Шелгунов вслед за Белинским, Герценом, Чернышевским разрабатывал, должна соответствовать интересам революции, социалистической перестройки общества, а значит, и интересам угнетенных народных масс. Она, во-первых, обосновывала моральное право на борьбу и воспитывала людей для этой борьбы, во-вторых, в общих чертах намечала моральные принципы будущего. Исходя из этого, Шелгунов в основу этической теории кладет принцип равенства всех людей. По его убеждению, «идея равноправности и равногo достоинства уравнила теперь всех людей». Если прежние этические теории отражали социальные противоречия, порабощение одного лица другим, то новая этическая теория должна исходить из такого «нового принципа, который был бы присущ всякому человеку и лежал бы в самых органических его основах»²². Таким принципом Шелгунов считает стремление человека к счастью, заложенное в самой природе человека. «Новое европейское общество сформулировало его (принцип.— М.П.) словом «счастье» и «правом на счастье». Каждый человек хочет быть счастливым, должен быть счастливым и имеет право быть счастливым».

Этот принцип — право каждого человека на счастье — Шелгунов считает всеобщим, «одинаковым для каждого отдельного человека и, следовательно, для всех людей», независимо от социального положения, национальности и т. д. Это право дано ему от природы, потому что он человек. Всякие рассуждения о том, что человек может быть достоин счастья, Шелгунов отмечает как несостоятельные и в антропологическом духе формулирует, в чем заключается счастье: «Величайшее счастье — «жить» и величайшее несчастье — «не жить»²³.

В этих рассуждениях нельзя не заметить влияния и отражения антропологического принципа Фейербаха — Чернышевского. Так же как и Чернышевский, Шелгунов рассматривает антропологический принцип в качестве отправного пункта построения этико-социологической концепции и истолковывает его в революционно-демократическом духе: поскольку человек от природы имеет право на счастье, то и общественные условия нужно изменить так, чтобы они обеспечили человеку счастье, способствовали раскрытию заложенного в нем самой природой стрем-

²² Н. В. Шелгунов. Избранные педагогические сочинения, стр. 256.

²³ Там же, стр. 256, 253.

ления к счастью. Следовательно, нравственной задачей человека является претворение в жизнь принципа счастья, т. е. революционная борьба за социалистическое будущее. Абстрактный антропологический принцип служит, таким образом, обоснованием необходимости борьбы за изменение социальной жизни в интересах угнетенных масс.

Реализация «счастья», по Шелгунову, предполагает коренную перестройку социально-общественных отношений, в результате которой будут достигнуты свобода и независимость всех членов общества, каждой личности. Именно в социально-общественной системе он видит основную причину, обуславливающую степень свободы и независимости личности. «Понятие о личной независимости зависит обыкновенно от строя общества и от его социальных условий»²⁴.

Шелгунов ставит задачу более конкретно определить основы в общественной структуре, которые определяют нравственную жизнь общества, меру свободы его членов. Такой основой он считает трудовую деятельность, точнее, отношение к производству определенных социальных слоев. Отсюда основа и мера нравственной жизни людей, их свободы и независимости определяется их ролью в общественном производстве. Причем эта роль исторически изменчива: изменяется классовая структура общества, изменяется отношение к производственной деятельности сословий, социальных групп, соответственно изменяются и нравственные понятия. Этот вывод Шелгунов иллюстрирует на примере русского крепостнического общества: «Наше крепостное право,— замечает он,— было построено на эксплуатации чужого труда, а потому наши понятия того времени о независимости были не такими, какими они теперь становятся»²⁵.

Сословное деление предопределяло положение каждого лица в обществе, одних делало всесильными, других — бесправными и соответственно порождало определенные моральные устои и отношения. Резко критикуя нравственные принципы крепостнической России, Шелгунов в то же время понимал, что развивающиеся буржуазные отношения основаны также на эксплуатации народа. Провозглашенный буржуазией принцип равенства на деле означает порабощение, эксплуатацию и бесправие пролетариата. «Вообще говоря, рабочий — совершенный раб того, на кого он работает. Раб в такой степени, что он ценится и продается, как товар, и, как товар, поднимается и падает в це-

²⁴ Там же, стр. 277.

²⁵ Там же.

не»²⁶, — писал он в работе «Положение рабочего пролетариата в Англии и во Франции».

Для того чтобы добиться реальной свободы и независимости, необходимо, по убеждению Шелгунова, создать такие социальные условия, при которых каждый член общества был бы занят общественно полезным трудом и не имел возможности эксплуатировать других. Это — необходимое условие и основа развития положительных моральных качеств. «Поймите только сами, — пишет Шелгунов в «Письмах о воспитании», — насколько человеческое общество терпит от того, что каждый старается уменьшить свой труд за счет труда другого, и насколько слабо развиты еще наши понятия об истинной взаимной солидарности. Человек, не способный понимать всего социально-экономического значения взаимной солидарности, никогда не будет истинно свободным, истинно честным и истинно благородным человеком»²⁷. По мнению Шелгунова, отношение к труду, характерное для данного общества, не только обуславливает нравственные понятия общества и каждого его члена, но и является показателем счастья, т. е. показателем того, насколько данные общественные отношения соответствуют натуре человека. Если в обществе нет эксплуатации, если все его члены трудятся на общее благо, то тем самым созданы условия счастливой жизни. «Если общепользная деятельность есть единственный труд, удовлетворяющий человека, то, конечно, труд этот будет тем удовлетворительнее, чем мы приносим больше общественной пользы. Мы будем тем счастливее, чем производим больше полезных результатов и настолько же больше мы окажемся полезными и хорошими людьми»²⁸.

Таким образом, Шелгунов рассматривает господствующую в данном обществе систему трудовых отношений в качестве фактора, обуславливающего степень свободы и независимости людей. Отсюда он делает вывод о необходимости социально-экономических преобразований как необходимого условия достижения свободы и независимости, а также развития истинно нравственных понятий. По его убеждению, только победа социалистической революции создаст условия для свободного труда, принесет людям истинную свободу. Несмотря на налет абстрактности и антропологизма, что проявляется в апелляции к «природе» человека, такая постановка вопроса свидетельствует о стремлении Шелгунова найти в общественной структуре

²⁶ И. В. Шелгунов, Сочинения, т. II, стр. 31.

²⁷ И. В. Шелгунов, Избранные педагогические сочинения, стр. 278—279.

²⁸ Там же, стр. 279.

реальные основы нравственных явлений, о материалистических тенденциях в решении этических проблем.

Большое внимание Шелгунов уделяет проблеме о соотношении человека и общества. Вопреки антропологическому принципу, по которому человек рассматривается прежде всего как существо природное, биологическое, Шелгунов подчеркивает общественную, социальную сущность человека. «Мы не можем представить себе человека вне общества»²⁹. Следует, однако, отметить, что в трактовке ее у Шелгунова иногда заметен крен в сторону антропологизма. Это проявляется прежде всего в том, что само общество нередко понимается как совокупность отдельных «Я», индивидов.

«Человек не родится Робинзоном, — писал Шелгунов, — и живет он не на необитаемом острове. Он только потому и живет, что его окружают природа и люди. Следовательно, вся его жизнь, все содержание его природной деятельности зависят от окружающего мира, и его «Я» существует нравственно лишь потому, что существует другое «Я»³⁰. Наличие другого «Я» и обуславливает стремление человека к «общему благу», к установлению гармонии отношений.

Но постепенно Шелгунов освобождается от элементов антропологизма в трактовке данной проблемы. В «Очерках русской жизни» он больше не апеллирует к «природе» человека, а последовательно проводит мысль о социальной обусловленности морали. Полемизируя с публицистами неонароднического толка, утверждавшими вслед за Толстым, что путем самосовершенствования личности возможно улучшить общественные отношения, он подчеркивал, что они следствие берут за причину, игнорируют тот факт, что нравственную жизнь общества формирует весь строй жизни. Называя этот взгляд «теорией среды», он отмечает ее соответствие практике жизни, в чем он видит подтверждение ее истинности. Он отстаивает мысль о том, что каждый человек «есть собственно продукт условий жизни, в которых он развился, и обстоятельств, от которых он зависел и которые сложили все его понятия и привычки»³¹.

Если личность формируется под воздействием общественной среды, то вполне закономерно, что нужно стремиться к ее изменению, чтобы условия способствовали всестороннему развитию личности. «Моралист требует совершенной личности, сто-

²⁹ Там же, стр. 201.

³⁰ Там же, стр. 260.

³¹ Н. В. Шелгунов. Очерки русской жизни, стр. 519.

ронник теории среды требует улучшенных условий для развития личности. Один хочет перемен внутренних, другой — внешних; первый поэтому будет строгим судьей личности, второй явится строгим судьей общественных условий, создавших непригодную для общежития личность»³². Защищая и обосновывая «теорию среды», Шелгунов подчеркивает, что вопрос о том, что считать главным, определяющим — общественную среду или моральное сознание человека, имеет принципиальное значение, это вопрос «о самой сущности всех отношений». Если за исходный пункт брать моральное сознание, то и внимание нужно сосредоточить на совершенствовании самодовлеющей личности. Если же признать, что общественные условия имеют главенствующее значение в формировании морального облика личности, то отсюда следует вывод о необходимости изменения самой среды.

Отстаивая вторую точку зрения, Шелгунов проводит идею о том, что общественная жизнь не только обуславливает духовную жизнь людей и общества в целом, но и наполняет понятие счастья определенным содержанием. Под счастьем Шелгунов подразумевает «общественный прогресс», «общественное благо», которое распространяется на всех, «равное материальное и нравственное достоинство», т. е. по существу реализацию социалистических принципов. «...Торжество истины заключается в том, — писал он в статье «Европейский запад», — что идея общего равномерного блага и равного материального и нравственного достоинства возьмет верх над индивидуализмом и неравенством»³³. По его убеждению, утверждение «счастья» означает торжество «правды на земле», «когда не будет больше ни обиженных, ни угнетенных, ни бедных, ни несчастных».

Хотя объективная тенденция общественного развития ведет, по глубокому убеждению Шелгунова, к «справедливому», т. е. социалистическому, строю, это не исключает, а предполагает активную борьбу за претворение счастья на земле. Поэтому истинно нравственным поведением Шелгунов провозглашает борьбу за реализацию счастья; отсюда вытекает и критерий нравственности, который состоит в активном участии в общественной жизни, в борьбе за социалистический идеал. «Только эта идея есть высший критерий поведения, высшая цель наших поступков, склонностей и стремлений. Жизнь есть счастье только тогда, когда человек может вполне и свободно пользоваться своими силами в расширяющемся направлении, и самая полная

³² Н. В. Шелгунов. Очерки русской жизни, стр. 518—519.

³³ Н. В. Шелгунов. Сочинения, т. I, стр. 20.

и всесторонняя жизнь есть самая счастливая жизнь. А всесторонняя жизнь — только общественная»³⁴.

Таким образом, антропологический принцип, положенный в основание теории счастья, в трактовке Шелгунова, как и Чернышевского, приобрел революционное содержание. По существу, он служил моральным обоснованием революционной борьбы за такой социальный строй, при котором смогли бы раскрыться лучшие стороны и дарования человеческой натуры, восторжествовали бы свобода и равенство.

Логическим завершением учения о счастье являются представления Шелгунова об идеале. В последний период своей деятельности он заменил одно понятие другим. Преодолев антропологический подход к трактовке проблемы будущего устройства общества, Шелгунов последовательно проводит мысль о том, что необходимы коренные социальные преобразования, которые только и смогут обеспечить людям равенство и свободу. А это означает борьбу за претворение в жизнь социалистического идеала. Он критикует распространенные в то время представления об идеале, как о чем-то совершенном, произвольно сконструированном и не только не имеющем отношения к реальной жизни, но и противоположном ей. На самом же деле, по убеждению Шелгунова, понятие идеала образуется на основе анализа реальных тенденций развития общественной жизни, что и создает возможность претворения его в жизнь.

В «Очерках русской жизни» он пишет: «А между тем идеал есть вполне точное и реальное понятие. Он не плод воображения, не утопическая мечта о невозможных, сказочных комбинациях жизненных фактов, а совершенно точное и сознательное представление об ином, лучшем, более справедливом расположении элементов действительности. Поэтому-то точное знакомство с этой самой действительностью и составляющими ее элементами есть первое основание для точного представления идеала в его осязательной, реальной сущности»³⁵. Именно потому, что содержание идеала «точное» и «реальное», что в самих объективных условиях заложена возможность его реализации, идеал обладает огромной силой воздействия на людей, сплачивает их в борьбе за счастливое будущее. Шелгунов подчеркивает, что «в стремлении к достижению практического результата, манящего своим лучшим, и заключается вся одухотворяющая и возбуждающая сила идеала»³⁶. По мнению Шелгу-

³⁴ Н. В. Шелгунов. Избранные педагогические сочинения, стр. 261.

³⁵ Н. В. Шелгунов. Очерки русской жизни, стр. 1061.

³⁶ Там же, стр. 195.

нова, общественный идеал, борьба за его реализацию должны составлять смысл деятельности человека; поэтому личный идеал вырабатывается в соответствии с общим идеалом. «Идеал личной морали... требует деятельной любви и развития чувства равного достоинства»³⁷.

Претворение в жизнь социалистических идеалов, по Шелгунову, повлечет за собой решение вековой проблемы о соотношении личности и общества. Как уже отмечалось, Шелгунов считал вопрос отношения человека к другому человеку, человека и общества «первым вопросом сознательного человеческого духа». Но этот вопрос не нашел еще в истории человечества своего справедливого решения. «...Вся история нашей мысли только и говорит о нашем упорном стремлении установить и выяснить более верный, точный и прямой путь к личной и общественной гармонии отношений»³⁸.

Таким образом, учение о «счастье», «идеале», являющееся, на наш взгляд, кульминационным пунктом этической системы Шелгунова, есть обоснование необходимости коренных социальных преобразований, которые повлекут изменения и в нравственной жизни общества. Эта часть этического учения Шелгунова определила его подход к другим проблемам нравственности.

О роли воспитания в нравственном формировании личности

В этической системе Шелгунова значительное место занимают проблемы нравственного воспитания. Им посвящены «Письма о воспитании», в которых мыслитель изложил не только собственно педагогические воззрения, но и теорию воспитания, имеющую общетеоретическое значение. В воспитании он видит «могущественную и исключительную силу, которая одна формирует и создает нравственного и общественного человека».

В разработке теории воспитания Шелгунов опирается, с одной стороны, на учение Сеченова о рефлексах головного мозга и материалистически толкуемую сенсуалистическую теорию познания, с другой стороны, на учение о социальной обусловленности нравственности. Используя теорию Сеченова, он прослеживает процесс формирования понятий у ребенка, который истолковывается им с позиций материалистической философии. Рассматривая этот процесс, Шелгунов подчеркивает, что именно

³⁷ Н. В. Шелгунов. Очерки русской жизни, стр. 678.

³⁸ Там же, стр. 538.

окружающая среда, а это прежде всего семья, а потом школа, предоставляет тот материал, на основе которого вырабатываются у ребенка нравственные представления, принципы. Именно потому, что воспитание начинается с семьи, Шелгунов и стремится выяснить вопрос о взаимоотношении семьи и общества.

В анализе семьи он исходит из того, что семья — составная часть общества, которая изменяется в ходе его исторического развития. Изменяется общественная среда, изменяется семья, а следовательно, и задачи воспитания. По его определению, «семья есть основная ячейка всего гражданского общежития и воспитывающая детей для этого общежития»³⁹. Рассматривая семью как «микроскоп того общества, которое ее создало», Шелгунов отмечает, что в одном и том же обществе в различных семьях формируются различные моральные понятия, в зависимости от их сословной принадлежности. Исторически развивающаяся семья ни на одном из своих этапов не может освободиться от влияния общества, социального строя и государственно-правовых законов. Также обусловлена общественной средой и школа. Над ними, по убеждению Шелгунова, «стоит высший руководитель, и этот руководитель есть существующий общественный порядок, обусловленный учреждениями, законами и всем гражданским строем страны»⁴⁰.

Современный строй жизни, как крепостнический, так и буржуазный, оказывает, по убеждению Шелгунова, отрицательное воздействие на нравственное состояние общества, порождает индивидуализм, стремление устроиться за счет других, общественный индифферентизм. Но действует он прежде всего через семью, где с детства прививаются основы индивидуалистической, эгоистической морали. В результате вырастают люди, которые не хотят быть «ни членами гражданского общества, ни самостоятельными нравственными единицами, вносящими свои идеи в сокровищницу общественной мысли»⁴¹.

Основную задачу воспитания Шелгунов видит в том, чтобы привить человеку понимание обязанностей его как члена общества, чувства долга и ответственности перед обществом. Он критикует индивидуалистическую мораль, уводящую человека в скорлупу собственного благополучия и личных интересов. По его словам, «этим путем одностороннего внимания воспитывается вся масса филистерского равнодушия, заботящаяся только

³⁹ Н. В. Шелгунов. Избранные педагогические сочинения, стр. 57—58.

⁴⁰ Там же, стр. 266.

⁴¹ Там же, стр. 57.

о личном спокойствии и устраняющая себя от всего, в чем не замешан ее личный интерес. Формула этих людей — «моя хата с краю». Этим путем слагается... вся та масса жалкой посредственности, которая в двадцать лет застраховала себя от всяких благородных порывов и великодушных увлечений и знает только одно чувство — страха»⁴². Шелгунов говорит, что именно из этой филистерской среды выходит масса либеральничающих людей, которые в моменты общественного подъема выступают на стороне прогресса, а во время реакции переходят в число ее сторонников. Цель таких людей — приспособиться к существующему порядку, извлечь для себя как можно большую выгоду.

В противовес этому Шелгунов говорит о задаче воспитания человека, как «творца общественных порядков», воодушевленного высокими идеями общественного блага и прогресса, борющегося за претворение в жизнь таких принципов, которые обеспечили бы счастливую жизнь всем. Он говорит о необходимости воспитания гуманных чувств, деятельного сочувствия к угнетенным. В общественной активности, направленной на реализацию принципов, обеспечивающих «счастье» большинству, т. е. на борьбу за претворение революционно-демократической программы, Шелгунов видит главный критерий и основу нравственности и морального воспитания.

Таким образом, положение о социальной детерминированности морали Шелгунов органически соединяет с принципом человеческой активности. Другими словами говоря, он не противопоставляет, а рассматривает в диалектическом единстве человека и социальную среду, отсюда вытекает и представление о человеке как активном деятеле общественной жизни.

В процессе нравственного формирования личности Шелгунов придает огромное значение трудовому воспитанию. Он критикует существующее разделение труда, при котором подавляющее большинство занято изнуряющим и отупляющим физическим трудом, а привилегированное меньшинство ведет праздную жизнь. Прибегая к аргументации антропологического порядка — «для счастья и довольства человеческого организма нужно, чтобы ум и тело были заняты одинаково», он обосновывает взгляд на труд как необходимое условие жизнедеятельности любого члена общества и основу нравственных отношений. По его убеждению, любой труд — физический или умственный — должен одухотворяться высокой общественной идеей и быть направлен на «общее благо», «лишь тот труд будет трудом в социальном смысле, впереди которого стоят, как идея, невоз-

⁴² Н. В. Шелгунов. Избранные педагогические сочинения, стр. 113—114.

можно широкие задачи»⁴³. Без осознания высших общественных интересов «человек не создает ничего великого, ничего даже истинно честного и истинно благородного».

Эти положения Шелгунов использует для обоснования необходимости сочетания в процессе воспитания умственного развития с трудовой деятельностью. «Без соединения делового воспитания с теоретическим развитием мысли невозможно достигнуть ничего действительно выдающегося»⁴⁴. Этот принцип Шелгунов рассматривает в качестве важнейшей проблемы воспитания, он проходит через всю его работу «Письма о воспитании».

Важным показателем нравственного поведения Шелгунов считает внутреннюю убежденность личности, которая формируется в том случае, если нравственные принципы, знания не только воспринимаются человеком извне, но, проходя сквозь призму собственных чувств и сознания, становятся его собственными. «Только то составляет истинно нравственное приобретение человека, в восприятии чего его душа участвовала всеми своими силами. Нельзя воспринимать чувств по их описаниям и нельзя усваивать мыслей или понятий, если они не могут быть обработаны нашим сознанием»⁴⁵.

Подчеркивая необходимость сочетания эмоционального и рационального начал в нравственном формировании личности, единства убеждения и действия, Шелгунов отмечает как существенный момент воспитания учет общих, «генеральных» идей, отражающих стремление человечества к всеобщему благу и прогрессу. Концепция нравственного воспитания, так же как и другие части этической теории Шелгунова, органически связана с его революционно-демократическими убеждениями. Раскрывая, в чем состоит задача нравственного воспитания, Шелгунов по существу стремится доказать необходимость подготовки «молодого поколения», способного не только осознать свои нравственные обязанности по отношению к угнетенному и бесправному народу, осознать, в чем заключается принцип общего блага, прогресса, но и способного претворить эти принципы в жизнь.

Критика морального учения Л. Н. Толстого

Шелгунов одним из первых революционно-демократических деятелей откликнулся на моральное учение Л. Н. Толстого, чутко уловив, что оно идет вразрез с передовыми традициями

⁴³ Там же, стр. 167.

⁴⁴ Там же, стр. 281.

⁴⁵ Там же, стр. 135—136.

русской этической мысли и уводит в сторону от решения сложных нравственных и социальных проблем своей эпохи. Критике Толстого посвящена статья «Философия застоя» (1870 г.), в которой уже намечены основные аспекты критического анализа, а также многочисленные статьи 80-х годов, объединенные в «Очерки русской жизни». В последних нашли углубленный и разносторонний критический разбор основные положения философии морали Толстого, получившей сравнительно широкое распространение в то время.

Шелгунов отчетливо понимал, что учение Л. Н. Толстого не только не способствует уяснению нравственных задач, стоящих перед демократическими силами русского общества, но сравнительно широкий общественный отклик на него он объяснял тем, что в условиях разгрома революционно-демократического движения общественную арену заполнили деятели либерально-народнического толка, для которых учение Толстого с призывами к самосовершенствованию, «опрощению», «жить своим хлебом» были откровением, придающим смысл их легальной работе, практике «малых дел» и т. п.

По справедливому мнению Шелгунова, учение это не могло способствовать решению кардинальных общественных задач той эпохи, более того, оно уводило в сторону от передовых традиций русской общественной мысли. «Конечно, — пишет он, — и у нашего времени есть свои идейные задачи... но эти задачи не могут быть разрешены в той области идей, в которой граф Л. Н. Толстой ищет разрешения русских общественных судеб»⁴⁶. Это главный критерий оценки моральной системы великого писателя, а именно ее несоответствие идейным исканиям эпохи, задачам освободительной борьбы. Тем не менее оценка Шелгуновым нравственного учения Толстого лишена однозначности, он стремится выяснить и ее положительные моменты, ее внутреннюю логику и в то же время противоречивость.

Шелгунов отмечает, что понимание Толстым несправедливости «общественных условий и отношений», его беспощадное осуждение существующих форм жизни, искреннее желание оказать помощь народу, возвратить ему «исторический долг» придают его учению силу и значимость, определенную демократическую направленность. В этом отношении он встал выше своего класса, оторвался от его интересов. Но в определении пути восстановления исторической несправедливости, нравственных

⁴⁶ Н. В. Шелгунов. Очерки русской жизни, стр. 618.

задач интеллигенции писатель обнаруживает не только слабость и противоречивость, но и развивает такое учение, которое не может способствовать достижению поставленной цели. С этих позиций Шелгунов подверг критике нравственное учение Толстого, с его идеализацией непосредственного чувства, противопоставляемого уму, с упованием на нравственное самосовершенствование личности, как пути переустройства общества на началах справедливости, с проповедью непротivления злу насилием.

Один из основных недостатков моральной системы Толстого Шелгунов усматривает в том, что она базируется на идеализации простого, непосредственного чувства, противопоставляемого уму, якобы уводящему человека от истины. Эта идеализация «простоты», особой народной мудрости, идущей непосредственно от сердца, приводит писателя к отрицанию знания, науки. Носителем этой идеи в романе Толстого «Война и мир» выступает солдат Платон Каратаев, противопоставленный рационалистическим героям, которых ум уводит в нравственный тупик. «Граф Толстой умиляется простым русским человеком, потому что простой русский человек отрицает всякое знание. Да и зачем ему знать,— говорит граф Толстой,— если он чувствует правду жизни непосредственно и поступает правильно без размышления. И где эта правда, кто ее знает?»⁴⁷

Шелгунов подчеркивает, что это противопоставление ума непосредственному чувству, положенное в основу представлений о нравственном достоинстве человека, производит «одурачивающее влияние на общественное сознание», что оно препятствует правильному пониманию нравственных задач общества. Стремясь определить социальные истоки этой теории, он отмечает ее связь со славянофильской идеализацией деревни.

Шелгунов выделяет демократическую направленность нравственной теории Толстого, проявляющуюся в том, что моральное обновление его герои (Пьер Безухов) находят не в великосветских салонах, не в мистическом масонском обществе, а в общении с простыми людьми, крестьянством. Но вместо того чтобы показать, что при существующих условиях народ нуждается в знаниях, просвещении, Толстой идеализирует отсутствие знаний у народа, «выдает непосредственное чувство за магическую нравственно-спасительную силу».

Анализируя образ солдата Платона Каратаева как выразителя нравственного кредо Толстого, Шелгунов отмечает, что те

⁴⁷ Н. В. Шелгунов. Избранные литературно-критические статьи. М., 1928, стр. 74.

нравственные достоинства, которыми восхищается Толстой, порождены условиями жизни крестьянства в целом, а именно его бесправием, темнотой. Отсюда — его подчинение условиям жизни, которым он не в силах противостоять, отсюда — его непосредственное восприятие фактов и неумение оценить их рационалистически.

Особенно резкое возражение вызывает у Шелгунова противопоставление Толстым «мудрого» своим сердцем Каратаева интеллигенции, которая якобы в своих поисках смысла жизни зашла в тупик, выход из которого возможен лишь на пути «опрощения», отказа от достижений науки и культуры. Poleмизируя с Толстым и его последователями, он защищает интеллигенцию от подобного рода критики, обосновывает ее огромную роль в общественной жизни. По его убеждению, интеллигенция призвана дать ответы на вопросы общественной жизни, решение которых по своей сложности оказывается не под силу Каратаеву. Если последний безропотно переносит и холод, и голод, и все житейские невзгоды, то интеллигенция призвана наметить пути преобразования жизни общества, чтобы не было ни голодных, ни холодных, чтобы темный солдат Каратаев смог получить необходимые научные знания. Вывод Шелгунова диаметрально противоположен толстовскому: не Каратаев должен научить мудрости интеллигента, а, наоборот, интеллигент призван просветить Каратаева. Толстой же и его последователи, по словам Шелгунова, «только возвели в теорию ту практику, до которой солдатик Каратаев дошел своим умом, потому что ничего не поделаешь. Вот и они «своим умом» не ушли дальше этой практики, и не только не просветили интеллигента, которого именно и хотели просветить, но не открыли умственных очей и солдатику Каратаеву, оставшемуся в прежнем умственном мраке»⁴⁸.

Шелгунов отстаивает тезис об огромном положительном влиянии просвещения, наук на нравственное состояние общества. По его глубокому убеждению, развитие цивилизации, науки и культуры обуславливает нравственный прогресс человечества, поэтому учение Толстого имеет отрицательное воздействие на общество. Он правильно отмечает, что великий писатель не разобрался в существе вопроса, когда он, поняв, что современная, т. е. капиталистическая, культура антидемократична в своей основе, пришел к отрицанию культуры и науки в целом. «Протест обрушился на ту самую истинную науку и цивилизацию, которые одни только и могут вывести нас на прямую до-

⁴⁸ Н. В. Шелгунов. Очерки русской жизни, стр. 719.

рогу жизни»⁴⁹, — заключает Шелгунов. Он видит противоречивость Толстого в том, что из критики современной культуры как чуждой и недоступной народу писатель делает выводы о необходимости возврата к прошлому, вместо того чтобы задуматься над вопросом, а что же нужно сделать, чтобы наука и открытия служили на благо народа.

«С поразительной умственной смелостью человек отринул и современную цивилизацию, и современную культуру, и современную науку, и современную экономику, — все отринул и разметал, все проклял, от всего отвернулся и, прокляв и отвернувшись от всего и поняв, что он ничего сам лично не поделяет, этот человек отпустил бороду, посыпал голову пеплом, ушел в дремучий лес и, вырыв пещеру, засел в ней один, совсем один. Какая, в самом деле, поразительная умственная смелость, какой нигилизм отрицания и, в то же время, какое полное отсутствие того, что зовется волей, характером, деятельным поведением!»⁵⁰

Отметим, что дело, конечно, не в том, что у Толстого не хватило воли и характера, чтобы из критики современного ему состояния науки сделать выводы революционно-демократического характера, на необходимость которых указывал Шелгунов. Отражая точку зрения патриархального крестьянства, Толстой защищал и его предрассудки, в частности, идею о вредном влиянии культуры на нравственную жизнь народа.

С особой остротой и непримиримостью Шелгунов критиковал учение Толстого о непротivлении злу насилieм. В этом вопросе особенно отчетливо проявилась диаметрально противоположность их позиций. Как революционер-демократ Шелгунов видел задачу нравственного воспитания в том, чтобы подготовить подрастающие поколения к активной общественной жизни, воспитать в них чувство непримиримости ко всяким проявлениям угнетения и несправедливости. Учение же Толстого о непротivлении злу насилieм по существу могло породить, как правильно полагал Шелгунов, в людях лишь чувство покорности обстоятельствам, пассивности.

В критике теории непротivления злу насилieм важным является стремление Шелгунова выяснить ее социальные истоки, которые он справедливо усматривает в патриархальной жизни крестьянства, его гражданской бесправности. Он неоднократно подчеркивает, что крестьянская жизнь, сложившаяся под ярмом векового крепостного гнета, выработала у крестьянина сознание

⁴⁹ Там же, стр. 994.

⁵⁰ Там же, стр. 510.

своего общественного бесправия и беспомощности перед стихиями природы, отсюда у него выработалась формула — «ничего не поделаешь», отражающая всю совокупность его жизненных обстоятельств.

Шелгунов критикует Толстого за то, что тот миропонимание Платона Каратаева не только идеализировал, но положил в основание своего морального учения, считая возможным просветить каратаевским мировосприятием интеллигенцию. «Эта безропотная, умиротворяющая философия, на путь которой вступил граф Толстой, есть философия безнадежности, безвыходного отчаяния и упадка сил. Каратаев, конечно, не мог прийти к иному мировоззрению и в спасительной вере, что добро и страдание должны, наконец, получить вознаграждение, если не здесь, то там — должен был искать единственный исход безвыходности своего положения. Но когда к тому же выводу приходят граф Пьер и граф Толстой — это уже не то»⁵¹.

Шелгунову, горячо верящему в творческие силы народа, был глубоко чужд квиетизм Толстого, его философия непротivления злу, идеализация пассивности забитого человека. Стремясь вскрыть социальные выводы этой теории, он отмечал, что такая философия объективно служит интересам не народа, а привилегированных слоев, эксплуатирующих народ. Именно этим слоям выгодно терпеливое спокойствие угнетенного народа, его отказ от борьбы за свои общественные права. «И зная русскую жизнь, — заключает Шелгунов, — какую цену можно дать той теории общественной нравственности, которая проповедует удаление от зла и молчаливое единичное сидение в пещере?»⁵². По его справедливому мнению, эта теория, обосновывающая застой общественной жизни, неизбежно приводит к фатализму, лишает человека активности.

Критическому разбору подверг Шелгунов и принцип нравственного самосовершенствования личности, которому придается большое значение в этической системе Л. Н. Толстого. Если отрицается «противление злу насилием», то каковы же пути исправления зла? Решение этой проблемы писатель видел в нравственном самосовершенствовании личности. Против такого расширительного истолкования принципа самосовершенствования и выступил Шелгунов. В статье «Философия застоя» он подчеркивает положительное значение принципа самосовершенствования, заключающееся в том, что этот принцип утверждает активность личности в процессе ее нравственного формирования,

⁵¹ Н. В. Шелгунов. Избранные литературно-критические статьи, стр. 84.

⁵² Н. В. Шелгунов. Очерки русской жизни, стр. 513—514.

сознательного совершенствования моральных качеств и преодоления недостатков. «Граф Толстой прав, когда он приписывает большую важность личному усовершенствованию личности». Но уже тогда Шелгунов высказывает критическое замечание, что вся система морали Л. Н. Толстого препятствует развитию ее положительных сторон и, в частности, что писатель «преграждает путь к личному усовершенствованию мертвящим фатализмом».

Критическое отношение Шелгунова к этому принципу особенно усилилось, когда он был подхвачен либеральными общественными кругами, которые увидели в нем средство преобразования общественной жизни на основах справедливости. Он с полным основанием видит слабость Толстого в том, что тот возлагает надежды на усовершенствованную личность в таких вопросах, которые могут быть решены лишь общественно-политическим путем, поэтому писатель по сути дела и обходит вопрос о путях утверждения справедливости на земле. «Вы понимаете только, — пишет Шелгунов, — ясно выраженное желание, чтобы мир двинула вперед усовершенствованная личность, но не находите никакого указания: какими средствами общество может создать подобных совершенных людей и каким путем совершенные люди создадут совершенные общественные формы. Область общественных отношений граф Л. Толстой вообще обходит»⁵³.

В этом, т. е. в игнорировании сферы общественных отношений, непонимании обусловленности нравственной жизни общественными причинами, заключается, по мнению Шелгунова, основной недостаток морального учения Толстого. «Толстовцы же, — пишет Шелгунов, — вычеркивали всю общественную и гражданскую жизнь, не в отдельных формах и попытках, но в целой совокупности ее строя. Вместо этого строя, форм жизни и борьбы из-за них они выставляли самодовлеющую моральную личность, для которой не требуются никакие формы и которая, действуя в пределах собственного морального закона, уже этим одним установит и гармонию, и порядок, и справедливость, и деятельную любовь во взаимных отношениях»⁵⁴. Шелгунов замечает, что сила Толстого в его критическом отношении к современному ему обществу, но не в выводах, направленных на устранение его пороков.

По словам Шелгунова, если бы Толстой дошел до понимания «одного общего начала», из которого «и исходит вся нравствен-

⁵³ Там же, стр. 338.

⁵⁴ Там же, стр. 982.

ность», т. е. до понимания обусловленности морали всем строем общественной жизни, он не видел бы в нравственном совершенствовании личности пути изменения общественных отношений, а, наоборот, в общественных изменениях — залог нравственного возрождения личности. Но Толстой и его последователи отказались от борьбы за изменение «форм жизни», их проповедь нравственного совершенствования означает уход в сторону от решения актуальных социальных задач.

С особой очевидностью это проявилось у последователей Толстого из либерально-народнического лагеря, с которыми Шелгунов вел длительную полемику в 80-х годах прошлого века. Подходя к решению этой проблемы с революционно-демократических позиций, Шелгунов заключает, что задача передовых сил общества заключается не в личном совершенствовании, а в активной борьбе за такой общественный порядок, при котором, возможно, была бы работа, направленная на благо народа. Вопрос заключается в том, отмечает Шелгунов, чтобы была «возможность делать добро», чтобы был открыт простор для деятельности личности. При существующих же условиях каждый, кто хочет даже в обыденной жизни выйти за сферу личных вопросов, не может свободно трудиться на благо других людей. Он говорит о необходимости продолжения традиций освободительного движения 60-х годов, с которыми либеральные народники разных оттенков порвали. Проблемы всеобщего блага, «равного достоинства», добра тогда ставились в зависимость от решения социальных проблем; что спланивало людей для борьбы за общее благо и в то же время давало им перспективу в их личном поведении.

Подводя итоги, следует отметить, что Шелгунов подверг критическому анализу не только основные положения моральной философии Толстого, но и те общественные течения, которые пытались использовать ее в своих целях. Он подошел к оценке учения Толстого с революционно-демократических позиций, что позволило ему понять противоречивость великого писателя — его боль за судьбы народа, демократизм, связь с идеологией и психологией крестьянства и в то же время слабость и утопичность его морально-философских построений.

Выступление Шелгунова с критическим анализом морального учения Л. Н. Толстого в 70—80-х годах прошлого века, горячая полемика с его приверженцами — факт замечательный и недостаточно оцененный в нашей историко-философской литературе. Замечателен он тем, что, вскрывая общественно-политическое и теоретическое содержание учения великого писателя, Шелгунов отстаивал передовые традиции русской общественно-этиче-

ской мысли, разрабатывал и развивал принципы революционно-демократической этики, которые затем были восприняты и продолжены марксизмом.

Замечателен он и тем, что в своей оценке учения Толстого Шелгунов и исторически и по своим теоретическим установкам выступил предшественником марксистов в России. Марксистскую оценку учения Л. Н. Толстого получило в трудах Г. В. Плеханова и особенно В. И. Ленина: «Лев Толстой, как зеркало русской революции» (1908 г.), «Л. Н. Толстой» (1910 г.), «Л. Н. Толстой и современное рабочее движение» (1910 г.), «Толстой и пролетарская борьба» (1910 г.), «Л. Н. Толстой и его эпоха» (1911 г.). В. И. Ленин охарактеризовал Л. Н. Толстого как зеркало русской революции, отразившее противоречивые условия русской жизни последней трети XIX в. с точки зрения русского патриархального крестьянства. В. И. Ленин называет нравственное учение Толстого «самой слабой стороной его учения», что проявилось в рассуждениях отвлеченных, допускающих только точку зрения «вечных» начал нравственности, вечных истин религии». В. И. Ленин пишет, что «учение Толстого безусловно утопично и, по своему содержанию, реакционно в самом точном и в самом глубоком значении этого слова»⁵⁵.

В заключение следует сказать, что этическое учение Шелгунова было важной вехой в развитии русской этической мысли, по своим основным положениям и идеям оно укладывается в рамки революционно-демократической этики XIX в., на идейно-теоретической основе которого оно выросло. В трудах Шелгунова нашли решение ряд важных в теоретическом отношении проблем этики, как, например, об историческом характере нравственных понятий, о классовых основах систем морали, о труде как основе и критерии нравственности, о соотношении человека и общества и т. д. В этическом учении Шелгунова особенно ясно проявилось стремление мыслителя разрабатывать вопросы теории в единстве с задачами революционно-демократического движения. Это учение обосновывало не только нравственное право человека бороться за общее благо и прогресс, но и неразрывно связано с учением о счастье, т. е. о претворении в жизнь принципов социализма. Защищая и продолжая передовые, т. е. прежде всего революционно-демократические, традиции русской этической мысли, Шелгунов тем самым готовил почву для восприятия и победы марксистской этики.

⁵⁵ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 20, стр. 103.

Этика революционной борьбы в творчестве П. Л. Лаврова

М. Н. Рябцева

Этические теории революционного народничества 70-х годов XIX в. представляют важную веху в развитии этической мысли в России. Их значение состоит не только в том, что они внесли ряд новых моментов в постановку и решение теоретических проблем морали, но и в том, что под их непосредственным влиянием формировался духовный облик революционной молодежи того времени, понимание ею нравственных задач и идеалов. Можно без преувеличения сказать, что в 70-е годы прошлого века впервые в истории революционного движения в России целое поколение передовой интеллигенции определяло свое понимание места в жизни и гражданского долга, как того требовала этика, разработанная идеологами народничества. О том, какой силой обладали эти теории, нужно судить по людям, которые их воспринимали и превращали в смысл своей жизни и деятельности. Можно назвать десятки имен русских революционеров тех лет—Германа Лопатина, Веру Фигнер, Софью Перовскую, Кибальчича, Степняка-Кравчинского, Веру Засулич и других, которые навсегда останутся образцами возвышенной моральной чистоты, беззаветной преданности делу революции, бескомпромиссной принципиальности и героического самоотвержения в борьбе. В. И. Ленин отмечал, что революционные народники «способствовали — прямо или косвенно — последующему революционному воспитанию русского народа»¹.

Этические теории народничества были неразрывно связаны с программой революционного преобразования социальных основ общества в интересах народа, что главным образом и обусловило их позитивный вклад в развитие этической мысли, а также их плодотворное воздействие на моральное сознание и на весь

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 30, стр. 315.

духовный облик революционной молодежи России. Вместе с тем этика народничества, базирующаяся в основном на идеалистических концепциях общественного развития, несет на себе печать исторической ограниченности.

Среди идеологов революционного народничества большое внимание разработке проблем этики уделял известный революционер Петр Лаврович Лавров. Этическая теория Лаврова — одна из важных и до сих пор недостаточно исследованных тем в истории этической мысли. До последнего времени эта проблема не составляла предмета специального исследования. Некоторые аспекты теории Лаврова получили освещение в дореволюционный и более поздний период (20-е годы). Сейчас стали появляться статьи советских авторов, посвященные этике Лаврова.

Исследования этической теории Лаврова имеют не только познавательное значение, но и вместе с тем пополняют наш теоретический арсенал в борьбе против современной буржуазной этики и идеологии. Идеологи буржуазии стремятся любыми средствами подорвать политический и научный авторитет марксизма-ленинизма. В этих целях они пытаются дать искаженную картину соотношения домарксистских теорий и научной марксистско-ленинской теории, извратить ее сущность. При этом они не останавливаются перед самым беспардонным извращением фактов, исторических событий, теоретических взглядов прогрессивных русских мыслителей, в частности и по вопросам революционной этики.

Философские основы этики

Этические построения Лаврова неразрывно связаны с его философско-социологической концепцией, которая претерпела сложную и полную противоречий эволюцию, поэтому и анализ его взглядов на проблемы морали невозможен без учета этой эволюции. По складу мышления Лавров был эклектиком, и это, естественно, нашло свое отражение в его философско-этических взглядах. Он ставил задачу создать философскую систему, которая отвечала бы насущным потребностям развития общества. Но такой подход не избавил его от непоследовательности.

Лавров предлагает положить в основу философской системы так называемый антропологический принцип, который, по его мнению, «отличается от прочих философских точек зрения тем, что в основе ставит цельную человеческую личность или физико-психическую особь, как неоспоримую данную»². Но этот

² П. Л. Лавров. Статьи по философии, вып. II, серия I. Пг., 1918, стр. 197.

принцип по существу игнорирует главное — социальную природу человека. В то же время нетрудно заметить, что «антропологическая точка зрения» Лаврова носит явно выраженный налет позитивизма, значение которого в научном познании Лавров высоко оценивал. От позитивистов, главным образом от О. Конта, философ заимствовал идею принципиального различия объективного хода событий в природе и субъективного в обществе. Лавров усматривал в позитивизме ясность в постановке вопросов, стремление использовать достижения науки, изгнание из всех областей духовной жизни человечества богословских домыслов, идеализма и мистицизма.

В то же время Лавров критиковал позитивистов за то, что они, обращаясь к конкретным наукам, в сущности растворяли в них философию, ограничивая ее роль произвольной классификацией наук. Отрицательное отношение позитивистов к философии ослабляло, как отмечал Лавров, их возможности вести активную борьбу с идеализмом, лишало их монистического принципа в объяснении действительности. Далее Лавров находил, что позитивистское отношение к философии мешало научной формулировке основных положений «практической философии», т. е. научному подходу к решению общественно-политических и этических вопросов. Этим жизненно важным вопросам, которые для Лаврова были вопросами революционного преобразования общества, позитивисты, как считал Лавров, уделяли недостаточное внимание.

Однако критика позитивизма Лавровым была ограниченной. Он не только не вскрыл субъективно-идеалистические и агностические тенденции, присущие позитивизму, но и сам допускал те же ошибки. Это большой его недостаток по сравнению с Чернышевским и другими революционными демократами, которые глубоко вскрыли неправильные методологические принципы позитивизма.

Каковы основные положения философии Лаврова? Чем ближе философия к науке, говорит Лавров, тем она прочнее, нагляднее, убедительнее. «Научное основание должно предшествовать зданию философии»³. Отсюда Лавров заключает, что прежде чем построить философскую систему, нужно найти для нее основание в конкретных науках. Таким основанием является антропология, наука о зоологическом роде «Ното». В качестве исходного пункта философских построений Лавров берет человека, рассматривая его как целостный организм, основными функциями которого являются мышление (познание) и практи-

³ П. Л. Лавров. Философия и социология, т. 1. М., 1965, стр. 467.

ка (действие). Соответственно этому намечается и деление философии на теоретическую и практическую. Причем теоретическая философия служит гносеологическим основанием практической философии.

Практическую философию, или философию жизни, Лавров связывает с поисками идеала человеческого достоинства и справедливой деятельности. Подлинная функция справедливости состоит в утверждении человеческого достоинства и равноправного отношения ко всем людям. Рассматривая справедливость как общественный идеал, Лавров раскрывал его содержание в этическом плане. «Этика, — говорит философ, — ставит положение: *человеческое достоинство заключается в справедливой деятельности; справедливая деятельность есть воплощение в жизнь идеи о равноправности всех людей на всестороннее развитие независимо от всех патетических настроений действующей личности*»⁴. Таков, по Лаврову, общий смысл нравственного идеала; он непосредственно связан с концепцией справедливого общества, тем самым целиком и полностью совпадает с общественным идеалом. При этом необходимо подчеркнуть, что как общественный, так и нравственный идеал для Лаврова — факт субъективный и всеобщий. Философ неоднократно подчеркивал, что «идеал добра и справедливости личности... должна создать из себя...»⁵. Нравственный идеал развивается в личности вместе с ее развитием и в каждый момент этого развития служит обязательным руководством к деятельности.

В итоге идеал становится «высшим» нравственным обязательством личности. «Одновременно с высшим нравственным обязательством рождается требование не только своего личного развития и развития других, но и требование высшей справедливости»⁶. Эту возможность Лавров считает столь же реальной, как объективный мир, сознаваемый личностью. Следствием этого является вывод: «Субъективная истина этики ничем не уступает объективной истине»⁷. Но как субъективная, так и объективная истина требует от личности такой деятельности, которая содействовала бы прогрессу общества. На наш взгляд, мысли Лаврова о нравственном идеале представляют несомненный интерес в том отношении, что нравственный идеал рассматривается в качестве сознательного мотива, направляющего действие человека. Кроме того, идеал, по Лаврову, немислим без

⁴ Там же, стр. 487.

⁵ Там же, стр. 246.

⁶ Там же, стр. 630.

⁷ П. Л. Лавров. Опыт истории мысли, вып. 1, т. 1. СПб., 1875, стр. 17—18.

долга, ибо в долге выражены конкретные требования, в результате выполнения которых и достигается нравственный идеал.

В анализе идеала и долга Лавров правильно различал две стороны: теоретическую и практическую. Первая изучает особенности содержания долга, идеала как реальности, вторая должна ответить на вопрос, как использовать их в деятельности общества. Однако окончательное решение вопроса Лавров ошибочно оставлял за субъективным миром личности и тем самым отрывал сущее от должного. Следует иметь в виду, что идеал не только указывает цель преобразования действительности, но и является ее отражением. Это диалектическое единство двух сторон (функций) идеала научно объяснено лишь марксизмом. Методологической основой марксистского — единственно верного подхода к решению проблемы идеала — является ленинская теория отражения. В. И. Ленин писал: «...идеалы могли явиться только известным отражением действительности... их, следовательно, необходимо проверить фактами, свести к фактам»⁸.

Лавров далее утверждает, что субъективный характер наших знаний вызывает нравственную оценку познаваемых предметов, будь то явления природы или общества, истории: любое явление оценивается человеком как приятное или неприятное, полезное или вредное, хорошее или плохое. Такой подход и является основой выработки нравственного идеала. К явлениям истории, общественной жизни мы подходим, считал он, с меркой нашего идеала. Этика «судит во имя идеала достойной и справедливой личности, формы семьи, рода, нации, формы промышленного, сословного, юридического союза, формы государства, церкви, человечества и человеческого общества вообще»⁹. Эти рассуждения легли в основу субъективного метода, основное содержание которого Лавров раскрывает в своей работе «Исторические письма».

Таким образом, этика рассматривается Лавровым как связующее звено между философией и социологией (философией общества). Субъективное, нравственное начало, не обусловленное историческими закономерностями, является исходной точкой субъективного метода. Взяв человека в качестве исходного пункта философских построений, Лавров на этой основе пытался показать, что в сознании человека заложены свойства, обеспечивающие общечеловеческий путь развития. К тому же, исходя из антропологического принципа, Лавров подчеркивал лишь зависимость сознания от физико-психической природы человека;

⁸ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. I, стр. 435.

⁹ П. Л. Лавров. Философия и социология, т. I, стр. 487.

социальная же обусловленность сознания выпадала из его поля зрения. Здесь философ делал шаг назад по сравнению с Чернышевским, который рассматривал антропологизм как обоснование своеобразного материалистического подхода к явлениям общественной жизни и придавал большое значение объективным материальным условиям.

Эта проблема нашла научное решение лишь в марксизме: «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»¹⁰. Являясь продуктом социальной среды, личность в то же время сама является субъектом исторической практики. И эта ее субъективность самостоятельно проявляется не в природных свойствах человека, психических началах, а в социальном «назначении» личности — в силе и степени ее воздействия на исторический процесс и в способности накладывать свою индивидуальность на общественную жизнь, активно участвуя в ее изменении.

Сущность и содержание этики

Ставя своей задачей создать этическое учение, соответствующее интересам революционного движения, Лавров стремился выявить теоретические трудности ее решения. Он верно отмечал, что вопросы об объеме, содержании этики являются спорными и нерешенными.

Лавров развивает правильную мысль, что этика как наука должна быть не собранием разрозненных положений, а единым целым, в котором все положения необходимо связаны друг с другом. Он ставил целью научно обосновать мораль, открыть законы нравственного мира. Но путь к открытию этих законов он ошибочно усматривал в применении субъективного метода, который, по его мнению, «дает столь же реальные и столь же научные выводы, как объективный в биологии»¹¹.

Субъективный метод в этике Лавров сводит к психологическому самонаблюдению. Под самонаблюдением он подразумевает непосредственное внутреннее созерцание человеком своего нравственного состояния. Путем самонаблюдения Лавров пытается объяснить происхождение нравственных качеств и их развитие. Естественно, что посредством субъективного метода, идеалистического в своей основе, он не мог решить поставленной задачи создания истинной науки о нравственности, потому

¹⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 3.

¹¹ П. Л. Лавров. Опыт истории мысли, т. 1, стр. 16.

что вместо установления детерминированности (причинной обусловленности) нравственных явлений он подходил к их изучению с точки зрения физико-психических свойств самой личности, ее самосознания, «переживания» своего «Я».

Другой разновидностью субъективного метода в познании нравственных явлений Лавров считал метод наблюдения, который, по его мнению, позволяет изучить нравственное явление так, как оно протекает в действительной жизни, независимо от исследователя. Наблюдение, с точки зрения Лаврова, исключает использование каких-либо приемов, которые могли бы внести изменения или нарушения в естественный ход изучаемых явлений.

Лавров правильно заметил, что метод наблюдения позволяет познать изучаемое явление во всей полноте его качественных особенностей и жизненной правдивости. Этот метод незаменим при описании явлений отношения людей друг к другу, отношения человека к самому себе, к обществу. Когда же он используется для объяснения нравственных явлений, это ведет к сопоставлению непосредственно наблюдаемых жизненных фактов. «Прямое наблюдение и его обсуждение дают в ней (в этике. — М. Р.) истины элементарные и простые, из которых, путем совокупления и развития основных понятий, получают уже истины высшие и более сложные»¹². Но наблюдаемые факты можно объяснить по-разному. Это исследование, по Лаврову, не может установить причин человеческого поведения. Только с помощью психологического метода можно придать этическим понятиям научный вид, приблизить этику к точным наукам, полностью освобождая ее от метафизики и идеализма.

Делая этот вывод, Лавров тем самым снимает метод наблюдения как наиболее достоверный метод познания. Он не понимал диалектики внутреннего и внешнего, социального и индивидуального в нравственности. Абсолютизация субъективного начала и отрицание объективного не дают возможности выйти Лаврову за рамки идеалистического понимания этики. Попытка представить этику в отрыве от действительности как самостоятельную существующую реальность и понимать ее как средство «самовыражения» не может разрешить проблем морали. Противоположность метафизике, говорит В. И. Ленин, составляет не слепое следование за фактами, а научная теория, научное понимание, объяснение фактов на основе их объективного анализа.

¹² П. Л. Лавров. Современные учения о нравственности и ее история. СПб., 1903/4, стр. 23.

С признанием Лавровым «однопорядковости» психологического (субъективного) и «объективного» методов исследования в области этики связано его решение вопроса о личной и общественной нравственности, понимание свободы воли, ответственности, цели и средств. Считая, что нравственные поступки человека обусловлены не стремлением к абсолютной всеобщей цели, не подчинением абсолютному долгу (как делали многие домарксистские философы), а естественными причинами, свойственными природе человека, Лавров тем самым отвергает религиозно-идеалистические теории в пользу субъективного истолкования проблемы.

Личную нравственность Лавров характеризует как выработку личностью способности наслаждаться собственным развитием и потребностью развиваться. Личная нравственность у него — область индивидуальных качеств, вытекающих из психологических свойств личности. Личная нравственность есть «представление о личном достоинстве, отношение к нему понятия о развитии, наслаждение развитием, приемы оценки чужого достоинства и группировка людей по отношению к этому представлению, надлежащее приложение понятия о справедливости, относительное распространение области справедливости и области неизбежной борьбы, отношение требования достоинства отдельной личности к требованию общественной солидарности — все это основные задачи личной нравственности»¹³.

Общественная же нравственность подразумевает способность личности осуществлять свои убеждения и невозможность существования личности вне общества. Личная и общественная нравственности, по мнению Лаврова, не существуют раздельно. Они составляют органическое единство и, дополняя друг друга, образуют сущность морали, составляют ее специфику. «Личная нравственность, — пишет Лавров, — находится в самой тесной зависимости от нравственности *общественной*»¹⁴. Личность стремится реализовать свои влечения, желания и цели, сознательно претворить их в жизнь. «Этот процесс совершается не изолированно от общества и не эмпирическим путем накопления и фиксирования многочисленных потребностей и целей людей»¹⁵. В этом смысле личная нравственность человека приобретает признаки, свойственные общественной нравственности.

Общественная нравственность, с точки зрения Лаврова, представляет собой «объективно» существующую общность всех

¹³ П. Л. Лавров. Философия и социология, т. 2. М., 1965, стр. 405.

¹⁴ Там же, стр. 414.

¹⁵ П. Л. Лавров. Избранные сочинения на социально-политические темы, т. IV. М., 1935, стр. 384.

признаков личной нравственности. Поскольку жизнедеятельность каждого отдельного человека обуславливается жизнедеятельностью всего общества в целом, постольку общественная нравственность является сущностью личной нравственности. «Личное сознание, кажется, не представляет достаточного ручательства за справедливую деятельность человека даже в том случае, когда он сам желает этой деятельности. Тогда хранилищем справедливости в воображении человека являются высшие, собирательные личности; он ищет воплотить свой идеал в общественные формы. Личность преклоняется перед обществом сначала в его частных, разнообразных проявлениях, потом в логическом идеале»¹⁶.

Но мало сказать, что личная нравственность находится в зависимости от нравственности общественной и, наоборот, общественная от личной. А чем Лавров определяет личную и общественную нравственность? Ведь признать общественный характер морали — это не значит материалистически объяснить ее развитие. Неумение правильно ответить на поставленный вопрос становится еще более очевидным при его подходе к обществу. Неправильное, на наш взгляд, толкование сущности общества и личности отразилось и на решении проблемы соотношения личной и общественной нравственности.

В трактовке проблемы взаимодействия личности и общества Лавров идет не от общества, его коренных потребностей, обуславливающих появление моральных норм и понятий, а от личности. Исходным пунктом его рассуждений в этой области является личность. При таком подходе нравственность субъективируется, отрывается от социальной основы, ее формирующей и питающей.

Общественное и личное — две стороны одного и того же процесса. Человек, поскольку он действует в обществе, где по необходимости сообразует свою деятельность с деятельностью других людей и на основе этого вырабатывает, в частности, и отношение к своей собственной деятельности. Общественная нравственность познается не только в результате обобщения личной. В целом она формируется на экономической основе жизни и выяснении тех возможностей, с решением которых связано ее самоутверждение. Благодаря этому в общественной нравственности ясно выражается то, что содержится в личной нравственности, скрыто в ней в неосознанном виде.

Исходя из субъективно-идеалистического метода, Лавров не смог отличить в сложной сети общественных явлений первич-

¹⁶ П. Л. Лавров. *Философия и социология*, т. 1, стр. 358.

ного и вторичного, не умел найти объективного критерия для определения сущности личности и общества. В то же время нельзя отрицать определенной ценности постановки Лавровым вопроса о личной и общественной нравственности, их взаимосвязи. В частности, это проявилось в решении проблемы об ответственности человека перед собой и перед обществом.

Проблема нравственной ответственности у Лаврова имеет огромное практическое значение. Мыслитель связывает ее с долгом человека перед народом, с осознанием каждым человеком ответственности за свою личную и общественную деятельность, что, по его мнению, является необходимым условием построения нового, социалистического общества.

Но проблема нравственной ответственности зиждется у Лаврова опять-таки на субъективно-идеалистических принципах, на идеалистически трактуемой свободе личности. Ответственность у Лаврова связана с сознанием и волей человека. Очевидно, недостаточно признать только правильным тот или иной поступок, но надо его совершить. Способность выбора поступка и в соответствии с этим выбором действие человека, есть, по Лаврову, воля; отсюда воля у него существует, вплетаясь в действие. Если ответственность, по мнению Лаврова, предполагает свободу, то свобода в свою очередь является условием ответственности. Ответственность немыслима без свободы, равно как и ответственность есть необходимое условие свободы.

В определении понятия воли философ исходил из антропологизма, согласно которому возможно якобы сохранить самостоятельность и независимость человеческой личности от любых явлений, кроме собственного, «личного» сознания, которое и утверждает правомерность «нашей воли». «Личность сознает себя свободной, желающей для себя и ответственной перед собой в своей практической деятельности. Это личный принцип свободы». Провозглашая, таким образом, принцип свободы личности, Лавров справедливо считал ее основным стимулом деятельности, хотя и обосновывал это чисто идеалистически, утверждая, что вся человеческая деятельность строится согласно установленным целям, которые лишь иллюзорно свободны. Все же в людях, как он считал, живет неуничтожаемое сознание свободы, независимо от того, существует ли она на самом деле или нет. Люди свободны лишь постольку, поскольку они считают себя свободными.

Анализируя условия свободы, Лавров останавливается на ряде существенных моментов, которые придают идее свободы свойственную ей моральную ценность. Одним из них является решение вопроса о том, что служит основанием и условием раз-

вития свободы, другим — о возможности реализации свободы. Эти два момента, с точки зрения философа, не могут рассматриваться изолированно, они объединены и как бы отождествляются в процессе нравственной деятельности человека.

Содержание первого Лавров видит в знании человека и силе характера. «Знание и энергия характера суть необходимые условия для того, чтобы личность могла отстоять свою свободу и ею пользоваться». Содержание второго предполагает наличие тех условий, в которые человек поставлен социальной средой. «Распространение знаний и развитие характера так незначительны в среде человечества, что нельзя ничего ожидать иного от современного строя, кроме обязательного подчинения большинства условиям, установленным меньшинством»¹⁷. Следовательно, подлинная свобода связана с прогрессом общества.

Подметив социальный аспект нравственной свободы, Лавров, однако, не сделал должных выводов, не смог дать научно обоснованный ответ на те вопросы, которые ставятся перед этикой моральной практикой. Причиной этому было то, что свободу он рассматривал оторванно от всего комплекса общественных связей и зависимостей. Действительная, а не иллюзорная свобода может иметь место лишь тогда, когда действия людей исходят из познанной необходимости, когда деятельность опирается на реальные предпосылки, корнящиеся в условиях жизни, в практике людей. Только такое понимание проблемы освобождает учение о свободе от субъективизма и имеет подлинное значение для развития нравственности.

Бесконечно путаясь в определении фатализма и детерминизма, Лавров утверждает, что свобода воли и фатализм суть две гипотезы, которые можно поставить (хотя не с одинаковой вероятностью), но ни ту, ни другую нельзя решить. Вместе с тем он утверждает, что практическую философию можно построить независимо от решения вопроса о свободе воли, доказательством чего является тот факт, что многие философы не признавали полной свободы и все-таки учили, как человек должен поступать. Все затруднения, по мнению Лаврова, происходят от смешения этих сфер. Но, понимая, что фатализм ведет к отрицанию свободы, к обреченности всех стремлений человека, Лавров, как бы поправляя себя, говорит: «Конечно, для догматических школ, желающих решить вопрос, как ответственен человек перед целым миром, перед безусловным, свобода воли и фатализм составляют весьма важное условие нравственности, но нравственности безусловной, метафизической. Эта точка зре-

¹⁷ П. Л. Лавров. Философия и социология, т. 2, стр. 201.

ния принадлежит прошлому. Для решения задачи об ответственности человека перед собой и перед обществом достаточно выйти из факта сознания — человек свободен, и тогда получим нравственность человеческую, общественную»¹⁸.

Другой стороной вопроса является у Лаврова понимание необходимости. Он считал, что способность человека мыслить, желать, действовать имеет своим источником определенные причины. Чем глубже человек, согласно Лаврову, воплощает в своей деятельности объективную необходимость, тем лучше он понимает дух своего времени и ярче выражает насущные потребности общественного развития. «Нравственная ответственность вырабатывается на почве естественных законов, сознаваемых человеком, как *необходимые*, и на почве исторических условий среды, сознаваемых, как *неизбежные*. Это и есть именно элемент *необходимого*»¹⁹. Казалось бы, что и в этой части учения Лавров дает истинное решение проблемы свободы, признавая познание необходимости как важное условие свободы. Но узкие рамки механистического детерминизма уводят его в сторону от верного решения проблемы. Не понимая диалектики свободы и необходимости, он причудливо соединял вульгарно-материалистическое и идеалистическое решение вопроса.

Это предположение, говорил Лавров, что мы придерживаемся только детерминизма, т. е. целиком и полностью подчинены необходимым причинам и следствиям. Если мы перенесем это положение в область практического мышления, оно приведет к отрицанию этики. «Вся наша практическая жизнь становится сознательно бессмысленною совокупностью действий»²⁰. Если же мы встанем на позиции противников детерминизма, мы входим в сферу выбора целей и средств, тогда неразрывная цепь причин и следствий, связывающих все сущее, превратится в ничто. Односторонне критикуя обе позиции и противопоставляя их друг другу, Лавров считает, что правильное решение проблемы возможно лишь с антропологической точки зрения. «Устранить эту антиномию можно только сходя на антропологическую точку зрения...»²¹

Попытка такого объяснения нравственных явлений представляет собой не преодоление антитезы, а еще большую запутанность. Исходя из своих убеждений, чувств и помыслов, человек опирается на конкретные потребности развития общества. Это значит, что при объяснении любых нравственных явлений лич-

¹⁸ П. Л. Лавров. Философия и социология, т. 1, стр. 375—376.

¹⁹ П. Л. Лавров. Опыт истории мысли, т. 1, стр. 20.

²⁰ Там же, стр. 16.

²¹ Там же.

пость выступает как связанная воедино совокупность внутренних условий, через которые преломляются все внешние воздействия. Тем самым «идея детерминизма, устанавливая необходимость человеческих поступков, отвергая вздорную побасенку о свободе воли, нисколько не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий»²².

Вершиной мышления Лаврова становятся поиски средств, способствующих развитию не только отдельной личности, но и всех людей. «Мы безусловно, — говорит философ, — отвергаем употребление *нецелесообразных* средств, т. е. средств, возможность которых крайне гадательна, или таких, которые годны в данную минуту, но неизбежно принесут более вреда, чем пользы, при их внесении в программу деятельности, или таких, наконец, употребление которых противоречит в принципе самой цели наших стремлений»²³. Логика этого высказывания сводится к доказательству необходимости социальной революции. «Те, кто желает блага народу, должны стремиться не к тому, чтобы стать властью при пособии удачной революции и вести за собою народ к цели, ясной лишь для предводителей, но к тому, чтобы вызвать сознательную постановку целей, сознательное стремление к этим целям и сделаться не более как исполнителем этих общественных стремлений, когда настанет минута общественного переворота»²⁴. Пока существует тот строй, против которого ведется борьба, бессмысленно говорить даже об отдельных примирениях, необходимо полное разоблачение всех иллюзий, обмана и жестокости правящего класса.

О происхождении и развитии нравственности

Лавров уделял большое внимание проблеме развития нравственности. Этику он рассматривал в качестве разновидности человеческой мысли, которая прошла сложный путь своего становления, прежде чем оформилась в теорию. По его мнению, исторически сначала вырабатывается эстетическая мысль, затем религиозная, несколько позже философская и лишь с появлением «критической мысли» создается основа «для мысли нравственной» и «научной». Однако в отличие от теоретического выражения сама нравственность прошла длительный путь развития, в основе которого лежит последовательное развитие ощущений, разума и нравственного чувства человека. «Этика, —

²² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. I, стр. 159.

²³ «Вперед». Непериодическое обозрение, т. I. Цюрих, 1873. стр. 5.

²⁴ Там же.

говорит Лавров, — представляет три ступени развития: ощущение наслаждения и страдания, мысль, способную к расчету, нравственное чувство, способное к развитию убеждения»²⁵. При чем ступени, соответствующие ощущению, а также господству рационального начала (мысли, способной к расчету), не были еще нравственностью, а лишь предшествовали ей. В сфере этих условных пунктов «вырабатываются последовательные ступени этического сознания... Разработка понятий *о достоинстве личности, о сознательном ее развитии и о справедливом общежитии*»²⁶. Таково, с точки зрения Лаврова, естественное и здоровое начало нравственности.

Лавров считал, что стремление к наслаждению и отвращение от страдания составляет источник любой деятельности, самое элементарное начало, присущее не только людям, но и органическому миру. «Оно не только связывает существа, способные ощущать в обществе, но и вызывает борьбу за существование между особями. Оно — есть начало, общее человеку со всем животным миром...»²⁷

На первоначальной стадии возникает прочная связь между людьми, основанная на обычаях, появляется первая человеческая общность, на основе которой происходит становление патриархального рода, семьи, племени, отдельных народностей. Эта стадия характеризуется самым низким уровнем жизни, полной зависимостью человека от окружающей природы. В суровых условиях многие погибали, оставшиеся же в живых имели возможность «лучше обдумать свои действия». «Эти счастливые» обеспечили первый общественный союз. Таким союзом был, по мнению Лаврова, материнский род, позже — патриархат. Основой поддержания рода становится совместная, коллективная деятельность в защите от нападения животных, в добывании пищи, в труде. «Прочный союз особей для общей защиты и для общего труда был, вероятно, — говорит Лавров, — первым и величайшим делом для нравственного развития человечества»²⁸.

Желание проникнуть в суть «фантастического» мира, от которого якобы зависела удача или неудача, вызывала «все новую работу мысли». Наперекор религиозному обычаю, который определял образ жизни материнского рода и патриархата, эта мысль делала свое дело. «Она (т. е. мысль. — М. Р.) и вызывала все новую работу фантазии, старалась постепенно придать ей более последовательности и единства, более опоры в фактах

²⁵ П. Л. Лавров. *Философия и социология*, т. 2, стр. 400.

²⁶ П. Л. Лавров. *Современные учения о нравственности и ее история*, стр. 203.

²⁷ Там же, стр. 29.

²⁸ П. Л. Лавров. *Философия и социология*, т. 2, стр. 77.

реального наблюдения»²⁹. Хотя Лавров и был противником религии, постоянно критиковал ее реакционную сущность, видя в ней тормоз общественного развития, он считал, что на первоначальном этапе развития человечества религия сыграла прогрессивную роль. Религиозный элемент, по его мнению, был едва ли не единственной подготовительной и воспитательной силой для будущего исторического прогресса, первой, хотя и слабой, попыткой человеческой мысли объяснить существующее, создать ряд формул, вмещающих стремления, всю систему человеческих отношений и человеческой мысли, а также заменял человеку недостающее знание, удовлетворял протесту против зла, давившего на него со всех сторон. Помимо того, религиозный элемент скреплял солидарность отдельных родов групп. Например, коллективный обряд колдовства, говорит Лавров, связывал новым могучим аффектом членов всей группы, совершающей обряд; около хранильницы огня собирались и взрослые, и дети, чтобы не только погреться, но и быть в кругу света, удаляющего реальные и фантастические опасности. Таким образом, религиозная мысль на этом этапе нравственного развития явилась «спутником человеческих наслаждений», т. е. включала в себя «почти все умственные проявления, которыми мысль человека отличается от инстинктивной жизни животных. В верованиях мы встречаем тогда зародыши искусства, философии, науки, нравственности»³⁰.

Для родовой жизни людей характерно состояние борьбы, которая непрерывно шла как между родами, так и внутри них. Борьба возникала из-за высшего достоинства, украшений, пищи и т. д. Сначала, говорит Лавров, она выражалась в самых грубых формах, пока не возникло новое начало — «элемент развития сознательных процессов», — которое поставило «вопрос о соглашении задач общественной солидарности с задачей развития этих процессов». На этой стадии развития человека Лавров видит первые результаты общей опытности, общей работы мысли всех членов ассоциации и общую традицию для ряда поколений, которые в дальнейшем послужили предпосылкой нравственности.

Нам представляется в принципе правильной попытка Лаврова обнаружить в первобытном обществе некоторые элементы нравственного сознания. По-видимому, был такой период, когда элементы науки, религии, искусства и нравственности существовали в некоем практически неразложимом единстве,

²⁹ П. Л. Лавров. Важнейшие моменты в истории мысли. М., 1903, стр. 163.

³⁰ Там же, стр. 169.

представляющем собой нерасчлененную форму ранней стадии общественного сознания, свидетельствующую тем самым о ее неразвитости. Лишь на определенной стадии общественной жизни эти элементы сознания превращаются в самостоятельные формы той или иной конкретной мысли. Нельзя не согласиться также и с тем, что в течение многих тысячелетий в формировании моральных ценностей, в установлении моральных нормативов и в создании определенной моральной практики, т. е. нравственных отношений, решающая, формирующая, а иногда и исключительная роль принадлежала религии.

Приняв за исходный пункт религиозную мысль, Лавров не смог сколько-нибудь удовлетворительно объяснить действительные причины происхождения морального сознания, имеющие, конечно, объективную обусловленность.

На втором этапе развития нравственности вступает утилитарное начало, опирающееся на расчет. Оно способствовало прогрессу человечества. Стремясь к наибольшей пользе, утверждает Лавров, человек покорил мир, в какой-то мере смягчил нравы: если, например, раньше побежденные противники безжалостно истреблялись, то на утилитарной ступени развития нравственности люди стремятся использовать побежденных в собственных интересах. Такой прогресс в нравственных понятиях Лавров объяснял работой мысли выдающихся личностей. «Те гениальные личности доисторического человечества, которые додумались до этого утилитарного начала, положили в нем основу уважения к чужой жизни и уважения к собственному достоинству. Они тем самым бессознательно поставили себе и своим потомкам в обязанность, в нравственный идеал развитие физическое и умственное, культуру и науку»³¹. Эти люди, утверждает Лавров, создали возможность будущего прогресса. Но этот прогресс небольшого меньшинства был куплен порабощением большинства.

Лавров истолковывает факты истории таким образом, будто именно на этой основе общественные формы начинают усложняться, образуется община, родовая, семейная, племенная, частная собственность, а также вырабатываются сословные, кастовые и государственные отношения, возникает неравенство между людьми. «...*Общая польза*, которая должна бы охраняться законом и общественным мнением, почти никогда ими не охранялась. Закон охранял обыкновенно пользы меньшинства против польз большинства, а мнение общественное было, большей частью, синонимом мнения небольшого кружка, руководившего

³¹ П. Л. Лавров. Философия и социология, т. 2, стр. 78.

обществом. При этом господство закона и обычая означало эксплуатирование общества немногими...»³²

Вследствие неравенства людей лишь только отдельные личности имели возможность лучше других жить, питаться, заниматься наукой и искусством. Эти личности думали над тем, что есть истина, свобода, равенство и справедливость, как их воплотить в жизнь. Насколько это удавалось, настолько зависела прочность цивилизации.

Третья ступень развития нравственности, по Лаврову, характеризуется тем, что личность возвышается над принципом пользы, приобретает высшую способность «к развитию убеждения». Человек строит свою мораль на знании, на чувстве собственного достоинства, которое не позволяет ему мириться с насилием в обществе. Человек может осознать свое положение в обществе, говорит философ, понять, что условия конкуренции не дают возможности для полного и всестороннего развития личности. «Это сознание» становится объединяющим началом для всего трудящегося человечества. Нравственность при этом уже не подчинена «экономическим» интересам, в ее недрах рождается новое, «социалистическое» содержание. «Социалистическая» нравственность направляет человечество на всестороннее развитие всех его способностей и обусловливается «исключительно искренним и деятельным участием в расширяющейся и заостряющейся классовой борьбе»³³.

Анализируя процесс формирования и развития «социалистической» нравственности, Лавров указывал на ее громадное значение для сплочения революционных сил в борьбе за новую жизнь. Философ сумел верно подметить, что формирование «социалистической» нравственности личности — это превращение нравственных принципов в глубокие личные убеждения, во внутреннюю нравственную потребность, определяющую поведение человека.

Говоря об этой стадии развития нравственности, Лавров не может не видеть роста капиталистической индустрии. Он вполне понимает ее революционизирующее значение. «Все историческое значение буржуазии в экономическом отношении в том и заключается, что оно расшатывает, разрушает частную собственность и подготавливает почву для перехода ее в коллективную»³⁴. В то же время он понимал, что капитал в погоне за прибылью обрекает рабочего на нищету, не давая ему элементарных

³² П. Л. Лавров, *Современные учения о нравственности и ее история*, стр. 33.

³³ П. Л. Лавров, *Народники-пропагандисты 1873—1878 годов*. СПб., 1907, стр. 21.

³⁴ Там же, стр. 87.

средств существования. Однако критика капитализма Лавровым носит по преимуществу характер оценки с точки зрения морали; существующий порядок не отвечает требованиям справедливости. Этические принципы у Лаврова превращаются в критерий экономических и политических отношений.

Решительно отвергая все формы угнетения и неравенства, мыслитель осуждал современный ему эксплуататорский строй. Глубоко раскрывая деморализующее влияние принудительного характера труда в условиях капитализма, он показал, как средства производства, ставшие средствами эксплуатации, превращают рабочего в придаток машины, подавляют его индивидуальные способности. Эксплуатация рабочих, говорит Лавров, «фатально атрофирует и должна атрофировать и в них способность сознать человеческое достоинство в другой личности, способность сознать, что их собственное достоинство осуществимо лишь в группе, способность участвовать в историческом прогрессе, следовательно, понижает... и их нравственное достоинство»³⁵.

Лавров понимал, что разрешение этой проблемы в индивидуальном плане невозможно. Отсюда Лавров делал вывод о необходимости коренного изменения всего строя. Такая постановка вопроса приобретала в то время особенно актуальное значение, потому что она указывала и обосновывала практические задачи освободительного движения. «Пространные теоретические рассуждения о народе и интеллигенции, о ее долге перед народом, о важности сближения с народом — все это вылилось теперь в большое практическое дело»³⁶, — писал Лавров.

Борясь за революционное общественное преобразование, Лавров оставался в рамках общей для народников теории «крестьянской общины». Именно поэтому он не мог понять ни закономерности развития революции, ни подлинной классовой сущности исторического процесса. В решении этого вопроса преобладающую роль сыграла его идея «вины перед народом». Осознание «своей вины» было широко распространенным в то время идеологическим исканием, которое сложилось у части интеллигентной, в том числе и дворянской, молодежи в условиях бесправия народа и засилия реакции и выражалось в том, что передовая личность, получившая возможность развития за счет общества и в первую очередь за счет лишений народа, имела право отдать свои силы обществу, возратить свой «долг» на-

³⁵ П. Л. Лавров. *Философия и социология*, т. 2, стр. 448.

³⁶ «Революционное народничество 70-х годов XIX века (1870—1875 гг.)», т. I. М., 1964, стр. 7.

роду. Обосновывая революционное изменение общества, Лавров не мог понять, что революция подготавливается условиями материальной жизни общества, развитием способов производства, а не моральным принципом «осознания вины».

Таким образом, лавровская схема развития нравственности содержит отдельные положительные моменты, хотя в целом она носит позитивистский характер. Но в отличие от позитивистов, например Спенсера, который вершиной нравственного прогресса считал усовершенствованный буржуазный порядок, Лавров уже видит, что нравственный прогресс общества ведет к новой, социалистической морали. Этот вывод имел важное принципиальное значение в борьбе за развитие и утверждение революционной морали того времени.

О нравственном долге революционера

Осознание «долга» перед народом неразрывно связано у Лаврова с революционной деятельностью «критически мыслящих» личностей, с выяснением их обязанностей. «Будешь ли ты один из тех, — писал он, — кто готов на всякие жертвы и на всякие страдания, лишь бы ему (народу. — *М. Р.*) удалось быть сознательным и понимающим деятелем прогресса, или ты останешься в стороне бездеятельным зрителем страшной массы зла, около тебя совершающегося, сознавая свое отступничество от пути к развитию, потребность в котором ты когда-то чувствовал? Выбери!»³⁷.

Возведение Лавровым служения народу в степень важнейшего долга не является случайным, ибо в его эпоху для всех честных, поистине прогрессивных людей не могло быть задачи важнее этой. Придавая огромное значение долгу, Лавров рассматривал его как обязанность каждой личности служить народу, целям его освобождения от социального гнета. Общей для всех революционеров нравственной обязанностью является борьба за социализм. «Нравственная обязанность всякого убежденного социалиста, — пишет Лавров, — заключается лишь в том, чтобы по возможности подготовить и обеспечить торжество социализма в этой борьбе при условиях, существующих для каждой страны, и в том, чтобы сделать это торжество возможно полным и скорым, что повлечет за собой и уменьшение общественных страданий в ряде поколений»³⁸.

³⁷ П. Л. Лавров. *Философия и социология*, т. 2, стр. 288—289.

³⁸ Там же, стр. 455.

В целях осуществления социальной революции и построения социалистического общества каждому революционеру предстоит выполнить ряд конкретных нравственных задач: первую, обязательную для всякой развитой личности, — выработать нравственные убеждения и претворить их в жизнь; вторую — осуществить солидарность человечества на основе высшей кооперации труда для всеобщего развития; третью — осознать не только важность борьбы, но и подготовить торжество социализма, учитывая интересы всего борющегося человечества; четвертую, «местную», «русскую» задачу — свержение царского самодержавия, препятствующего осуществлению перечисленных выше целей; создание социалистической, революционной партии.

Обязанности революционеров, возлагаемые на них главными задачами строительства будущего, социалистического общества, Лавров видит прежде всего в формировании нового, всесторонне развитого человека с качественно изменившимися сознанием и моралью. Такой личностью, по его мнению, является личность, «развившая до крайних, возможных для нее, пределов все свои силы, все свои способности на основании самой строгой и последовательной критики, прилагающая все свои силы и способности на основании самого разумного и неуклонного убеждения к дальнейшему развитию и наслаждающаяся процессом этого развития»³⁹.

Высшим проявлением моральных качеств человека Лавров считал активное участие в общественной деятельности, направленной на борьбу с эксплуататорским миром. Он критикует часть интеллигенции за то, что она, забыв свой долг перед народом, способна «пройти индифферентно мимо общественного зла, когда она могла, хотя бы частью, помочь ему (народу. — М. Р.), не способна развить в себе ничего более, кроме *кажущейся* силы мысли, схоластического и вполне бесполезного набора громких правил или мистического самовозвышения в отчуждении от всего реального»⁴⁰.

Успех революционной борьбы требует уверенности в своих действиях и поступках. А это становится возможным, когда каждый человек выработал убеждение в правоте своего дела. Тогда идеи, разделяемые личностью, приобретают поистине огромную силу, они становятся мобилизующей силой и выступают стимулом к политической деятельности, к борьбе за счастливое будущее народа. «Убеждение нравственное, налагающее обязательство и требующее поступка... должно осуществить

³⁹ Там же, стр. 396.

⁴⁰ Там же, стр. 99.

свою теорию прогресса... воспитать решимость действовать по убеждению, сознание нравственной обязанности»⁴¹.

Обладая высокими нравственными качествами, революционер-народник должен, по мнению философа, в своих действиях всегда быть моральным авторитетом в глазах других людей, примером поведения и подражания, источником вдохновения, в нем все остальные должны черпать силу и мужество.

В этической системе Лаврова, так же как и у Чернышевского, Шелгунова и других революционных демократов, существенное значение придается труду, как фактору нравственного воспитания. Глубоко убежденный в торжестве социализма, Лавров видел основу будущего общества в коллективном труде. «Основой справедливого общежития, — заявлял он, — может быть лишь общий труд на всеобщую пользу»⁴². Труд он рассматривал как одну из важнейших сторон деятельности человека. С глубокой проницательностью предвидел Лавров, что свободный и коллективный труд на благо общества будет способствовать всестороннему развитию человека и даст ему «высшее наслаждение».

Лавров отмечал, что в условиях эксплуататорского общества частная собственность давала возможность эксплуатировать чужой труд, а следовательно, и самого труженика. Это лишает рабочего возможности «участвовать в прогрессивном развитии человечества», атрофирует в нем «стремление к развитию», понижает «его нравственное достоинство».

Считая основой будущего общества право каждого на труд по способностям и распределение по труду, Лавров совершенно правильно заявляет, что социалистическое общество вызывает к жизни новое отношение к труду. «Царство справедливости, которое мы обязаны установить, для которого не должны жалеть никаких жертв, из-за которого надо идти на неумолимую борьбу, есть царство всеобщего *труда на всеобщее благо*»⁴³. Нельзя не отметить близость трактовки данной проблемы Лавровым марксистско-ленинской этике, которая рассматривает честный и добросовестный труд в качестве одного из важнейших условий строительства коммунистического общества.

В революционной борьбе Лавров видит единственное средство против дальнейшего угнетения народа; только она способна предотвратить все бедствия, изменить судьбу угнетенного мира. Этой борьбе революционер посвящает всю свою жизнь. Готовя

⁴¹ П. Л. Лавров. Философия и социология, т. 2, стр. 327.

⁴² Там же, стр. 435.

⁴³ Там же, стр. 437.

себя к революционной деятельности, революционер знает, что ему придется переносить лишения, мучения, быть может, даже тяжелые испытания. Несмотря на это, перед ним одна нравственная обязанность — «работать для *социальной революции*, для ниспровержения всего современного политического и экономического строя...» ⁴⁴.

Если человек при выполнении нравственного долга проявляет трусость, начинает колебаться, он не достоин уважения. «Нужны, — писал Лавров, — энергические, фантастические люди, рискующие во всем и готовые жертвовать всем» ⁴⁵. Этим поставленная задача не исчерпывается. Революционер должен помнить, что борьба не есть «еще царство нравственных начал, но лишь неизбежное условие торжества этого царства, что должен в себе и в других воспитывать строителей этого царства, окончательная цель которого есть солидарность всего человечества» ⁴⁶.

Основной долг и обязанность социалиста-революционера заключается, по Лаврову, не только в свершении революции, но и в уяснении и осуществлении тех задач, которые встают перед ним в период построения нового, социалистического общества. Иными словами, социалист должен конкретно представлять себе, каким должно быть общество, за которое он борется. Лавров не мог дать развернутого прямого ответа на этот вопрос, а ограничился лишь выводами, что «будущее общество представит формы общежития, весьма отличные от нынешних (т. е. буржуазных. — М. Р.) и обусловленные новыми общественными отношениями...» ⁴⁷. Указывая на новые общественные отношения, Лавров придает большое значение силе общественного мнения, подразумевая под этим сферу морального действия людей. В будущем обществе общественное мнение — это не мнение обособленного сословия небольшой группы людей, говорит философ, а «мнение солидарного союза равноправных личностей» ⁴⁸. Отсюда действие общественного мнения неограниченно; оно заменит все принудительные формы государственной власти.

Таким образом, нравственный аспект революционной борьбы у Лаврова означает целенаправленную любовь к родине, к народу и ненависть к его врагам, беззаветное служение интересам

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же, стр. 474.

⁴⁶ Там же, стр. 504.

⁴⁷ П. Л. Лавров. Избранные сочинения на социально-политические темы, т. IV, стр. 277.

⁴⁸ Там же, стр. 267.

народа, готовность отдать все свои силы борьбе за его освобождение. Причем, он подчеркивает, что революционер понимает это иначе, чем идеологи буржуазии. «Мы, создатели царства справедливости, и, во имя справедливости, мы *должны* понимать войну иначе, чем ее понимаете вы. Для нас огромное большинство людей, стоящих даже не в наших рядах и подозрительно и недоброжелательно смотрящих на нас, состоит из наших *возможных* братьев, а жизнь каждого нашего *возможного* брата для нас *должна* быть дороже собственной жизни. Мы — борцы за царство труда, и, во имя уважения к *труду*, для нас всякое имущество, не заслуженное трудом, *должно* быть гадко и отвратительно»⁴⁹.

Долг революционера каждой страны Лавров видит в том, чтобы укреплять социалистическое движение, поддерживать освободительную борьбу в других странах. Выполняя свой долг по отношению к другим народам, революционеры тем самым выражают свое стремление объединить усилия трудящихся в борьбе за свержение капитала, поддержать и защитить всевозможными средствами истинность революционных идей, освободить человечество от социального гнета. Процесс перехода от эксплуататорского общества к социалистическому характеризуется у Лаврова возрастанием роли нравственного регулирования жизни общества, расширением сферы действия морального фактора. В этих условиях все большее значение должны приобретать вопросы развития нравственности. Их истинное совершенствование — результат организованной партии революционеров.

Обоснование необходимости революционной партии является, на наш взгляд, кульминационным пунктом этической теории Лаврова. «Личность наиболее самостоятельная должна помнить, что ее убеждения могут восторжествовать лишь путем торжества организованной партии их сторонников; что ее личное достоинство осуществимо лишь в группе; что, сознательно выбрав группу, в которую личность входит по убеждению, как в наиболее целесообразную партию борцов за лучшее будущее, она лишь усилила свою деятельность коллективной силой и, следовательно, несколько не поступилась своей самостоятельностью»⁵⁰.

Мыслитель видел, что процесс организации коллективной силы требует огромных усилий, выяснения перспектив движения, а

⁴⁹ П. Л. Лавров. Избранные сочинения на социально-политические темы, т. IV, стр. 66.

⁵⁰ П. Л. Лавров. Философия и социология, т. 2, стр. 481.

также определенного уровня развития большинства, но он был глубоко убежден, что партия революционеров может покончить с эксплуатацией народа и добиться социалистического преобразования общества. «Сила организованной партии революционеров, — говорит Лавров, — есть единственное надежное оружие для разрушения политического препятствия»⁵¹. Партия, по мнению Лаврова, играет исключительную роль в формировании и становлении революционной морали, которая вырастает в борьбе за освобождение угнетенного народа от эксплуататорского меньшинства. Революционную мораль Лавров определяет теми требованиями и нормами поведения, которые соответствуют целям партии, ее роли организатора и руководителя революционной борьбы.

В чем же Лавров видит специфику революционной морали? В решении этого вопроса он исходит из программы партии, неизменным требованием которой является «подготовка к борьбе за торжество основных начал социализма»⁵². Действия революционеров должны быть согласованными с программой партии, свободными от всяких шатаний. Самым неотъемлемым, постоянно действующим оружием всех революционеров, их нормой партийной жизни должна быть критика. «Партия, создающая истину своей программой и целесообразность своей деятельности, должна суметь выдержать критику своей программы и своей деятельности, не отталкивая своих критиков, спокойно рассчитывая на то, что время рассеет их заблуждения, и видя в них гораздо более завтрашних союзников, чем сегодняшних соперников»⁵³.

Здесь перед нами и сила Лаврова, выражающаяся в чистоте стремления, в революционном призыве к борьбе за дело народа, и слабость, выражающаяся в абстрактном, народническом представлении о социализме, о путях и средствах, которые ведут к нему. Ему казалось, что сама истина, овладев сознанием людей, преобразует мир. Ему чужда была мысль, что борьба «против принципов» не может не быть вместе с тем и борьбой против людей, носителей этих принципов.

Подводя итог сказанному, следует заметить, что Лавров не дал четкого и определенного ответа на вопрос о характере будущей русской революции. Его точка зрения на крестьянское движение как на социалистическое привела к сближению демократических и социалистических этапов революции. В его уто-

⁵¹ Там же.

⁵² Там же, стр. 468.

⁵³ Там же, стр. 495.

пических взглядах выражалось стремление «*совсем* покончить со старыми, феодальными эксплуататорами и ложная надежда «заодно» устранить эксплуататоров новых, капиталистических»⁵⁴. Отсюда и средства нравственного убеждения, которые он выдвигал, не могли выработать политически правильного отношения к революционным событиям. Но, говоря об этом, мы не можем умалять достоинств этики Лаврова, в трактовке которой мыслитель выразил свою политическую направленность и революционную убежденность. Понятие долга, пронизывающее его теорию морали, связано с чувством нравственной ответственности, с беззаветной борьбой за благо народа.

Революционная направленность этической теории Лаврова, несомненно, дорога нам. В основе ее лежит активная борьба и общественно-политическая деятельность, направленная против эксплуататорской действительности. Но самое главное, существенное в понимании нравственности состояло в том, что она была предназначена не для всех времен и народов, а для периода 70-х годов прошлого века в России, когда центральным вопросом был вопрос о свержении царского самодержавия. Тенденция мировоззрения Лаврова была выражением боевого демократизма революционного движения России. Однако в общем этические воззрения Лаврова носят идеалистический характер. Это обусловлено тем, что они базировались на идеалистическом понимании общественных явлений, эклектизме философских взглядов и субъективном методе в социологии. Многие нравственные проблемы и вопросы, решения которых страстно искал Лавров, были решены только на почве революционного рабочего движения, на основе марксистской революционной теории.

Этическая теория Лаврова не может не цениться марксистами, которые ныне, в других исторических условиях, на другой социальной основе и с подлинно научных позиций теоретически и практически решают проблемы нравственности.

⁵⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 22, стр. 121.

Этика «всеединства» Вл. Соловьева

В. П. Шкоринов

Среди этических концепций русского идеализма в теоретическом отношении наиболее разработанным и вместе с тем самым влиятельным является учение о морали Владимира Сергеевича Соловьева (1853—1900 гг.). В нем наиболее полно выражена и всесторонне обоснована религиозная точка зрения на мораль. Значение этого этического учения определяется в целом тем местом, которое занимает философия Соловьева в истории русского идеализма. Соловьев, создатель мистико-идеалистической философской системы, в немалой степени способствовал укреплению устоев идеализма и оказал глубокое воздействие на развитие идеалистической мысли в России. Вместе с тем в его лице русский идеализм вышел за национальные рамки и получил мировое признание. Взгляды Соловьева на мораль развиты им главным образом в двух работах — «Критика отвлеченных начал» (1877—1880 гг.) и «Оправдание добра» (1897 г.). Но проблемы морали ставились и решались им также и в других произведениях.

В последнее время философское учение Соловьева становится предметом все более систематического анализа и критики со стороны философов-марксистов, что вполне оправданно и закономерно. Этого требуют и интересы исследования самого историко-философского процесса в России, и задачи борьбы с современной буржуазной идеологией. Но этическая система Соловьева освещена еще крайне недостаточно. Между тем нравственное учение Соловьева составляет важный идейный арсенал религиозной идеологии, его активно используют представители современной теологической этики при разработке и обосновании принципов христианской морали. Об этом могут свидетельствовать, например, высказывания известного западно-

германского католического мыслителя Э. Мюнцера, рассматривающего нравственную философию Соловьева как одну из основных предпосылок «новой» христианской этики, т. е. модернистского ее варианта. Этические идеи Соловьева берут на свое вооружение идеологи современного антикоммунизма.

На реакционную роль философии Соловьева неоднократно указывал В. И. Ленин¹. Еще в самом начале века, приступая к созданию марксистской партии, В. И. Ленин рассматривал борьбу против религиозно-идеалистической концепции Соловьева как одну из важных идеологических задач марксистов. Ленинская оценка философских воззрений русского мистика целиком относится также и к его этическому учению.

В данной статье мы ставим задачу рассмотреть теоретические источники, исходные посылки и наиболее важные аспекты этического учения главы русского мистического идеализма, вскрыть его антинаучный характер и реакционный социальный смысл.

Теоретические истоки

Этическая система Соловьева, как и его философия в целом, представляет собою весьма ламинарное явление. Его теория вырабатывалась под влиянием многочисленных философских систем прошлого. В истории философии трудно найти другую подобную теорию, которая бы в такой степени синтезировала в себе основные элементы крупнейших идеалистических учений. В нашей литературе довольно полно указаны важнейшие теоретические источники философии Соловьева, но конкретно еще не исследована ее связь с тем или иным из этих источников. Мы рассмотрим эту связь в рамках предмета своего исследования, т. е. попытаемся выяснить генетические основания этического учения Соловьева.

Этическая система Соловьева формировалась прежде всего под влиянием идей немецкого идеализма, главным образом Канта и Шопенгауэра. С особой очевидностью это обнаруживается в «Критике отвлеченных начал», где он последовательно излагает взгляды Канта и Шопенгауэра на мораль, разделяя основные положения их теорий. Как признавал впоследствии и сам Соловьев, в период написания этой работы — одной из двух основных его работ по этике — он «находился под преобладающим влиянием Канта и отчасти Шопенгауэра»². Правда, Со-

¹ См.: В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 46, стр. 66; т. 18, стр. 318; т. 19, стр. 169.

² В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II. СПб., 1912, стр. 371.

Соловьев замечает при этом: «в вопросах чисто философских». Но это замечание не должно вводить в заблуждение. На самом деле его признание своей зависимости от Канта и Шопенгауэра относится в наибольшей степени именно к этике. Не случайно русский кантианец А. Введенский в свое время считал необходимым доказывать, что данное признание нельзя относить «только» к этике, но что оно распространяется также и на теорию познания Соловьева.

Соловьев исключительно высоко ценил нравственное учение Канта. Он был убежден, что в этом учении содержатся совершенно достоверные, с абсолютной точностью установленные положения, которые должны быть приняты к руководству и положены в основу теории морали. К таким положениям он относил прежде всего категорический императив и вытекающие из него три постулата нравственности. Выведенный Кантом категорический императив, по Соловьеву, дал этике основание, равное по достоверности аксиомам математики. Категорический императив он считал абсолютным законом нравственной деятельности. Вслед за Кантом он провозглашал, что возможно только одно общее требование нравственности, «а именно, чтобы все составляли цель каждого и каждый цель всех»³. Подобной же истиной Соловьев считал кантовское учение о трансцендентном характере свободы, об автономии воли как условии всякой нравственности.

Указанные элементы кантовского учения Соловьев включил в свою конструкцию морали, подчинив их, однако, своей общей мистической идее. В его системе кантовские принципы старательно очищаются от всякого рационализма и получают обоснование на почве так называемого религиозного опыта и веры в абсолютное добро. Носителем категорического императива выступает у него личность, деятельность которой санкционируется и направляется религиозным началом и которая имеет своей целью реализацию идеи абсолютного добра, осуществление божественного порядка в мире — «всеединства». Отсюда категорический императив он рассматривает как форму для выражения соответствующего религиозного содержания, точнее, как закон нравственного действия, имеющего своей задачей осуществление указанных целей.

Вполне очевидно, что это в корне противоречит смыслу учения Канта, исключавшего вообще возможность указания на какое бы то ни было содержание нравственного действия. Формулируя основное требование нравственного закона, Соловьев

³ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 121.

писал в работе «Оправдание добра»: «В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения царства божия в мире⁴. Отметим, что внутренним основанием нравственного закона и условием его исполнения, побудительной силой нравственной деятельности Соловьев, в соответствии с духом своего учения, делает мистическое чувство любви. «Внутреннее существенное основание» нравственного закона, указывает он, «заключается в элементе мистическом»⁵. Подобным же образом мистически «переориентированы» Соловьевым и другие принципы Канта.

Весьма важную роль в становлении концепции Соловьева играла также этика Шопенгауэра. Соловьеву импонировали в Шопенгауэре прежде всего мистические мотивы, стремление подвести под теорию морали иррациональные основания. Приверженец Соловьева Л. М. Лопатин отмечал, что «у Шопенгауэра он (т. е. Соловьев. — В. Ш.) нашел... удовлетворение никогда не умолкавшей в нем религиозной потребности, религиозное понимание и религиозное отношение к жизни»⁶.

Что касается собственно этических идей Шопенгауэра, то наиболее значительное влияние на Соловьева оказало его учение об исходном принципе и основе нравственности, а также его концепция свободы воли. Соловьев находил, что выдвинутое Шопенгауэром правило: никому не вреди, но всем сколько можешь помогай — выражает действительную суть нравственной деятельности и может служить ее основополагающим началом. Он считал также совершенно правильной мысль Шопенгауэра о том, что источником нравственности является чувство сострадания (жалости), выражающее естественную склонность человека к отождествлению себя с другими. Эту мысль он оценивал как открытие в этике, достоверно объяснившее психологическую природу нравственности. Соловьев писал: «Как принцип, так и основание этики, выставленные Шопенгауэром, заключают в себе несомненную истину...»⁷. Идея сострадания получила в этике Соловьева особенно полное развитие.

Влияние идей Канта и Шопенгауэра на этическое учение Соловьева не ограничивается указанными моментами. Можно

⁴ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. VII, стр. 189.

⁵ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 171.

⁶ «Вопросы философии и психологии», 1901, кн. I, стр. 51—52.

⁷ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 37.

было бы говорить о его зависимости от них и в некоторых других вопросах. Мы затронули лишь наиболее существенные стороны этой проблемы.

Среди других мыслителей, оказавших воздействие на формирование этических воззрений Соловьева, следует назвать Шеллинга, Платона, Августина. Правда, сам Соловьев обычно не ссылается на эти источники, однако генеалогическая связь его системы с учениями этих философов не подлежит сомнению.

Представляется несомненной генетическая связь взглядов Соловьева на цель и задачи нравственной деятельности с концепцией причины и цели «конечного» мира Шеллинга, особенно если учесть ту роль, которую играло шеллингианское All-Eine в формировании центрального понятия его философии — категории всеединства. Мы считаем также, что идеи немецкого мистика так или иначе просвечивают в учении Соловьева о любви как движущем начале нравственной деятельности. Выработка этого существенно важного для его нравственной системы учения происходила не без их воздействия.

Само собою очевидно, что Соловьев заимствовал у Шеллинга наиболее консервативные, реакционные философские идеи, служившие целям его собственного религиозно-мистического обскурантизма. Подобно Шеллингу, он приходил к полному отрицанию рационального познания явлений нравственности, к замене его спиритуализмом, мистическим «откровением». Основным вывод, который следовал из этой методологии, состоял в том, что сущность нравственной жизни может быть понята лишь при непосредственном общении с абсолютным, в мистическом объединении с ним. Характерно, что Соловьев шел к философии Шеллинга, порывая со своими юношескими увлечениями материализмом Спинозы. Спиритуалистические мотивы философии позднего Шеллинга оказались как нельзя более созвучными умонастроению и запросам русского мистика.

Теоретическими источниками этики Соловьева служили также учения Платона и Августина. Однако их влияние на Соловьева проявляется в более сложной форме и обнаруживается преимущественно на втором этапе его творческой эволюции.

Этическая конструкция Соловьева под конец его жизни претерпела некоторую эволюцию, что нашло свое выражение в его работах «Оправдание добра» и «Три разговора» (1899—1900 гг.)⁸. В них имел место определенный отход Соловьева от

⁸ Вопрос о сущности эволюции воззрений Соловьева в 90-е годы породил в свое время острые споры и противоречивые мнения. Одни из его исследователей (Э. Радлов, А. Введенский) признавали наличие «перелома» в них, другие (В. Эрн) отрицали его. Одни из них видели суть его в усилении элементов кантианства, другие

прежней, в целом кантово-шопенгауэровской, теоретической схемы, разработанной им в «Критике отвлеченных начал». Это признавал и сам Соловьев. Именно таков смысл сделанного им в «Оправдании добра» замечания, что в своей «Критике» он находился под преобладающим влиянием Канта и Шопенгауэра и что он считает ошибочной шопенгауэровскую идею жалости как основы нравственности — ту самую идею, которую он провозглашал ранее «несомненной истиной». «Я тем более должен указать на эту ошибку модного философа, — подчеркивал Соловьев, — что сам подпал ей в прежнее время, когда писал свою «Критику отвлеченных начал»⁹. Таким образом, изменение его позиции вполне очевидно. Дело заключалось, однако, не в какой-то коренной перестройке основ его нравственной системы, а лишь в частичной ее реконструкции, точнее в перенесении акцентов. Соловьев, так сказать, подрабатывает свою систему с поправкой на платонизм.

Элементы платонизма и неоплатонизма были сильны в этических взглядах Соловьева и ранее. Они вошли в плоть и кровь всего его учения и составляли основу его мировоззрения. Э. Радлов справедливо отмечал: «Мирозерцание, которое выражало коренные убеждения Соловьева, уживаясь и обосновывая религиозные верования, — это неоплатонизм. Само собой разумеется, что Соловьев, прошедший школу немецких идеалистов... не мог не применить диалектических приемов к неоплатонизму, но немецкий идеализм положил свой отпечаток только на внешнюю сторону философии Соловьева; сущность же ее оставалась тою, какою была в эпоху, когда это мирозерцание сложилось»¹⁰.

Влияние Платона сказывается, на наш взгляд, в подходе Соловьева к проблеме добра. Добро предстает у него во всех важнейших категориальных аспектах и несет в его системе особую, наиболее важную идейно-смысловую нагрузку. Оно выступает как форма всеединства. Следовательно, по самой объективной логике этой системы добро занимает в ней центральное положение, является основным. Но это его положение в названных работах Соловьева до некоторой степени затемняется элемента-

же, напротив, — в отходе Соловьева от кантианства и углублении в мистицизм. Наконец, если одни считали, что этот перелом получил выражение в работе «Оправдание добра», то, по мнению других, данная работа остается «по ту сторону» его, является лишь той чертой, за которой он начинается. Однако все эти споры носили по преимуществу «клановый» характер, и действительный смысл идейных вариаций во взглядах Соловьева этого периода буржуазными его истолкователями не раскрыт.

⁹ В. С. Соловьев. Оправдание добра. М., 1899, стр. 105.

¹⁰ «Энциклопедический словарь» Брокгауза и Ефрона, т. XXX, стр. 785.

ми кантово-шопенгауэровской этики, потому что Соловьев находился «под преобладающим влиянием» немецких идеалистов. Но в более зрелый период своей творческой деятельности он снова осмысливает логику своей собственной системы и делает в ней акцент на категории добра. Его систематизирующий труд по этике посвящается именно добру — его обоснованию и «оправданию». Добро он ставит в центре своей нравственной системы.

Следует, наконец, указать на связь этики Соловьева с августиновским учением. Августином была внушена Соловьеву, в частности, мысль об отсутствии свободы в выборе добра, о предопределенности последнего божественной благодатью. Под влиянием Августина Соловьев излагает точку зрения на антиномию свободы и зла и допускает в своем «Оправдании добра» частичную свободу и в мире феноменов. Его взгляды на проблему свободы, таким образом, эволюционировали от Канта к Августину.

Говоря об идейных истоках этики Соловьева, необходимо также иметь в виду, что его учение складывалось и развивалось на той духовной почве, которая была обильно удобрена религиозно-нравственными идеями «домашнего», русского идеализма и, следовательно, в том или ином отношении и в той или иной форме испытывало их влияние. Известно, что Соловьев прошел первичную, «академическую» философскую подготовку под руководством П. Юркевича и В. Кудрявцева, усиленно прививавших ему религиозно-нравственные взгляды и идеалы. Его этические воззрения по ряду важных пунктов сходились, перекликались с нравственными устремлениями Ф. М. Достоевского, с которым он был в весьма близких личных отношениях и к мнению и советам которого всегда прислушивался. Моральная концепция Достоевского, выразившая боль великого писателя за униженную, «стусшеванную» человеческую личность, и его ненависть к антигуманистической морали буржуазного общества не могла, само собою разумеется, не вызывать определенной реакции у такого мыслителя, каким был Соловьев. Особенно глубокое и устойчивое влияние оказали на его нравственные убеждения произведения Достоевского «Идиот» и «Братья Карамазовы». Соловьев в полной мере испытал на себе морально-идейное воздействие образа Алеши Карамазова и прежде всего олицетворяемых им мыслей о спонтанности человеческого добра, о добре как фундаментальной основе бытия человека.

Иными были идейные отношения Соловьева с другим крупнейшим нравственным проповедником его времени — Л. Н. Тол-

стым. Но если Соловьев крайне критически относился к нравственному учению Толстого (как и к художественному его творчеству вообще) и остро полемизировал с ним, особенно в работах «Оправдание добра» и «Три разговора», то выдвигавшиеся в то же время Толстым моральные проблемы нередко побуждали его самого задумываться над ними и давать на них свои ответы. Так, учение Толстого о непротивлении злу насилием, его взгляды на отношение к войне и воинской повинности, на институциональные нормы поведения, его идея индивидуального пути спасения человека самым непосредственным образом стимулировали соответствующую разработку данных вопросов Соловьевым.

Таким образом, этическое учение Соловьева формировалось под влиянием многих идейных детерминант. Это учение, однако, как и в целом философия Соловьева, представляло собой своеобразное теоретическое построение. Опираясь на идеи своих идеалистических предшественников, Соловьев разработал этическую систему, характеризующуюся своей особой логико-теоретической структурой и отразившую специфические особенности развития морального сознания русского дворянско-буржуазного общества второй половины прошлого столетия, обусловленные разложением феодально-крепостнических отношений и нарастанием капиталистических противоречий в России, с одной стороны, и развитием революционно-освободительного движения, распространением марксизма — с другой.

По своему социальному содержанию и идейной направленности эта система является типичным выражением дворянско-буржуазной идеологии. Она глубоко враждебна революционной морали рабочего класса и марксистскому учению о нравственности. Соловьев обосновывал идеалы и принципы, которые шли в полный разрез с задачами нравственного прогресса человечества. Он лишал мораль реальной, земной основы и всецело сводил ее к идее бога. А как указывал В. И. Ленин, «всякая, даже самая утонченная, самая благонамеренная защита или оправдание идеи бога есть оправдание реакции»¹¹.

Понимание предмета этики

Этическое учение Соловьева имеет своей философской, методологической основой религиозный мистицизм. Все проблемы морали он ставит на религиозное основание и подчиняет их решению центральной идее своей философии — идее всеединства.

¹¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 48, стр. 232.

Эта идея является для него исходной в построении системы нравственности, а следовательно, в понимании самого предмета и задач этической науки.

Этику Соловьев рассматривал как составную часть теософии, имеющую своим предметом специфический аспект «абсолютного первоначала». В предмете философии, указывал Соловьев, даны два элемента — «абсолютное первоначало» и «происходящая из него вторичная действительность». Эти элементы находятся между собой в трех отношениях: в так называемом «непосредственном единстве», в противоположении друг другу и в «различном единстве», или в синтезе. Каждое из этих отношений составляет предмет особой философской науки — логики, метафизики и этики. Третье из указанных отношений как раз и призвана рассматривать этика. Она «имеет своим предметом абсолютное начало как воссоединяющее с собой конечный мир в актуальном, систематическом единстве...»¹².

Итак, предмет этики — абсолютное начало в его воссоединении, в синтезе с человеком, с человечеством. Существование этого начала, существование божественного порядка составляет, по Соловьеву, возможность самой этики, ее главную предпосылку, ибо без него невозможно объяснение нравственности. Оно «требуется волею как необходимое предположение всякой нравственной деятельности»¹³.

Но абсолютное начало в синтезе с «конечным миром», т. е. всеединство, в нравственной сфере выступает как понятие высшего блага или как добро. Исследование в области этики, говорит Соловьев, «привело нас к всеединству как к верховному требованию нравственной воли или высшему благу»¹⁴. Отсюда предмет этики — «высшее благо», добро¹⁵. Она занимается его обоснованием и оправданием, выяснением условий его осуществления в человеческой истории. Наиболее четко эта структура предмета этической науки определена Соловьевым в работе «Оправдание добра».

Но вопрос о предмете этики не исчерпывается у Соловьева указанием на общий объект ее исследования. Он получает свою конкретизацию в постановке и решении ряда других вопросов

¹² В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. I, стр. 308.

¹³ Там же, стр. 345.

¹⁴ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 354.

¹⁵ Здесь и далее необходимо иметь в виду, что Соловьев не проводит различия между понятиями «добро» и «благо», а употребляет их как равнозначные. Такой подход к этим понятиям был характерным для этики того времени. Так, Э. Л. Радлов, объясняя в своем «Философском словаре» значение понятия добра, указывал: «Добро — термин, равнозначущий термину благо...» (Э. Л. Радлов. Философский словарь. СПб., 1904, стр. 78). Более того, тенденция к идентификации данных понятий

теории морали. Этика как наука призвана, с точки зрения Соловьева, определить цель нравственной деятельности и ее верховный принцип, установить критерий нравственности, выяснить само ее основание. Эти вопросы играют у него роль конститутивных признаков самого нравственного учения.

Обращает на себя внимание попытка Соловьева сформулировать понятие основного вопроса этики. Таким вопросом он сначала объявляет определение цели человеческой деятельности. «Основной вопрос всякого нравственного учения, — писал он, — состоит в определении нормальной цели нашей деятельности...»¹⁶. Определив эту цель как благо, Соловьев затем переформулирует понятие основного вопроса и развивает его решение в более широком плане.

«Исходной точкой» этики, указывает Соловьев, является полагание различия между нравственными и безнравственными действиями, между добром и злом. Это различие есть «данное всякой морали», «данное» этики, ее «что», ее коренной «факт». Первоочередной задачей этики и является обоснование указанного различия. Она должна «показать разумное, внутренне-обязательное основание такого фактического различия». Это — «основной нравственный вопрос». «Основной вопрос этики, — пишет Соловьев, — как мы знаем, есть следующий: в чем состоит коренное различие нравственного и безнравственного действия и на чем это различие для человека основывается»¹⁷. Лишь в силу этого различия (или различения) становится возможной сама этика. Оно «составляет основание нравственной задачи, без которого никакая национальная этика, никакое нравственное учение вообще не имеет *raison d'être*»¹⁸.

Решение основного вопроса этики, согласно Соловьеву, неразрывно связано с проблемой соотношения личного и общего блага. Оно требует выяснения субъективного и объективного основания нравственной деятельности. Эта последняя определяется, с одной стороны, характером своего источника, своим движущим началом, а с другой — характером своего предмета. Собственно нравственная, долженствующая быть деятельность имеет, по Соловьеву, свое «специфическое начало». Это «начало» — «исконное» в этике. Его выяснение и обоснование составляет коренную ее задачу.

в определенной степени свойственна и современной теологической этике (см., например: J. A. Oesterle. *Ethics: The Introduction to Moral Science*. N. Y., 1957, p. 11. & others.).

¹⁶ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 15.

¹⁷ Там же, стр. 113.

¹⁸ Там же, стр. 63.

Необходимо отметить, что сама постановка Соловьевым проблемы основного вопроса этики, а также отдельные подходы к нему в формально-логическом отношении не лишены определенного рационального смысла. Но в целом его решение, как и решение всех других вопросов, Соловьев ставит на совершенно ложное методологическое основание. У Соловьева источник нравственной деятельности и ее предмет имеют метафизический характер. Они представляют собой проекцию абсолютного начала. Поэтому, чтобы исследовать их, этика должна покинуть реальную почву науки и вступить в область метафизических сущностей, погрузиться в мистику.

Другим существенным аспектом трактовки Соловьевым предмета этики является понимание им самой ее сферы и структуры. Соловьев развивает дихотомическую схему этической науки, подразделяя ее на «субъективную» и «объективную». Гносеологическим основанием такого деления служит у него различие двух сторон деятельности: внутреннего, субъективного основания и внешних условий ее осуществления. «Всякая деятельность, — писал Соловьев, — может рассматриваться с двух сторон или точек зрения: во-первых, со стороны своих внутренних оснований в действующем, и во-вторых, со стороны своего осуществления в предмете действия»¹⁹. Первая сторона составляет предмет субъективной этики, вторая — объективной.

Субъективная этика находится в тесной связи с объективной, представляющей собой «учение об условиях действительного осуществления нравственных целей». Здесь мы переходим к весьма важному вопросу — пониманию Соловьевым сферы этической науки, а вместе с тем сферы и границ самой нравственности.

Объективная этика, которую Соловьев называет также «общественной этикой», — это, по существу, наука, выполняющая функции социологии. Он отмечает, что «задача объективной этики заключается в определении условий... нормального общества». Она призвана указать «долженствующее быть» общество, основанное на определенных религиозно-этических принципах. Таким обществом является «свободная теократия». Не случайно поэтому свое учение о свободной теократии Соловьев именует «этическим построением».

Таким образом, совершенно очевидно расширительное толкование предмета этической науки. И это закономерно, поскольку Соловьев не понимал специфики нравственности и чрезмерно расширял сами ее границы. Понятие нравственности обни-

¹⁹ Там же, стр. 113.

мает у него всю сферу социально-экономической и общественной жизни, всю область практической деятельности людей. Область церкви, государства, земства, писал Соловьев, есть сфера нравственной жизни. Понятия «практический», «нравственный», «общественный» он рассматривал как тождественные. По поводу первых двух он делал специальную оговорку, что они «совпадают». (Этот взгляд отражает старую традицию, идущую, как известно, еще от Платона и Аристотеля и продолженную Гегелем).

Отсюда у Соловьева тенденция к этизации всех общественных проблем, попытка поставить всю сферу социальной жизни в зависимость от мистифицированной морали. Нравственное начало выступает у него как первичный определяющий фактор экономических, политических, правовых отношений и т. д. Полемизируя с социалистами, Соловьев всемерно подчеркивал, что экономические отношения «должны определяться» нравственным началом и «от него зависеть», что нравственное начало «не может зависеть» от экономических отношений, а, напротив, само «определяет их как свое *posterius*». Всякие экономические отношения, утверждал он, сами по себе есть ничего не значащий социальный факт, их характер всецело зависит от того, какой цели они служат, по какому нравственному принципу они используются. Поэтому «нормальный», т. е. справедливый, общественный строй обуславливается не «правильным устройством экономических отношений», а соответствующим нравственным началом, положенным в его основу. Это нравственное начало, «нравственное требование» является, по Соловьеву, основополагающим критерием общества. Соловьев, таким образом, выхолащивал социально-экономическое содержание общественных отношений и подменял классовый анализ их анализом этико-психологическим.

Стремление Соловьева универсализировать нравственность, превратить нравственный элемент в доминанту общественной жизни было созвучным буржуазной мысли второй половины прошлого века, особенно позитивизму и неокантианству. Оно находило сочувственный отклик у русских буржуазных идеологов. Отметим, например, что Э. Радлов называл принцип универсализации нравственного начала «весьма замечательным», дающим якобы «чрезвычайно плодотворные» результаты при объяснении различных аспектов общественной жизни. В действительности же взгляды Соловьева на сферу и роль нравственности не имели ничего общего с наукой. Его принцип универсализации приводил к грубому извращению предмета этики, к гипертрофированию морального фактора, к подмене

объективных общественных законов иллюзорными нравственными императивами. Он был направлен своим острием против марксистского учения об обществе и служил откровенно апологетическим целям. Показательно, что причину социальных бедствий людей Соловьев видел в том, что «экономические отношения не связаны как должно с началом добра, не организованы нравственно»²⁰.

Говоря об извращенном понимании Соловьевым роли нравственности в общественной жизни, его попытках этизации социальных проблем, необходимо отметить, что подобные попытки весьма характерны и для современных религиозно-идеалистических учений, прежде всего неотомистских концепций морали. Представители неотомизма Маритэн, Кронин, Жильсон и др., во многом повторяя обветшалые приемы русского теософа, также стремятся истолковать злободневные социально-экономические вопросы как вопросы чисто моральные и перенести их решение в сферу нравственности. Жизнь, однако, показывает, что неотомистские теоретики могут преуспеть в этом деле не более, чем их русский идейный предшественник.

Фальсифицируя функции морали, Соловьев, естественно, не мог понять действительного места этики среди других наук, правильно объяснить ее связь с ними. Объявляя этику наукой об абсолютных принципах и основаниях нравственности, он ставил ее в полную зависимость от религии и метафизики. Чтобы решить свои коренные проблемы, она должна обратиться, по Соловьеву, прежде всего к теологии и метафизике. «...Мы должны признать, — писал он, — что философия получает свое содержание от знания религиозного или теологии, разумея под этой последнею знание всего в Боге, или знание существующего всеединства»²¹.

Богословско-метафизические посылки составляют у Соловьева ту основу, из которой выводится все содержание человеческого познания и человеческой деятельности, на которой строятся нравственность и этика. Первым началом всей философии, заявлял он, «может быть только понятие абсолютного или сверхсущего»²². Нравственное начало может основываться «единственно» на бытии абсолютного порядка. Добро, зло, свобода и другие начала морали оказываются в силу этого за пределами действительного мира и могут быть познаны лишь как метафизические сущности.

²⁰ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. VII, стр. 339.

²¹ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 345.

²² Там же, стр. 387.

Учение об основаниях нравственности

Для выяснения логики этической системы Соловьева важнейшее значение имеет анализ его учения об основаниях нравственности, о внутренних определениях нравственной воли, о принципах построения нравственной системы. Именно здесь находит свое наиболее концентрированное выражение его мистицизм в области теории морали и особенно наглядно обнаруживается несовместимость его взглядов с подлинной наукой о нравственности.

Исходные посылки учения Соловьева об основаниях нравственности содержатся в религиозных представлениях о сущности и предназначении человека. Человек, по Соловьеву, есть совокупность трех начал: природного, разумного и божественного. «Фактически несомненно... — писал Соловьев, — что в человеке, рядом с разумным основанием, делающим его существом человеческим, всегда остаются материальные влечения, делающие его существом природным, и влечения мистические, делающие его существом божественным или демоническим»²³. На каком же из этих начал должна основываться система нравственности?

По мнению Соловьева, на первом из них пытаются строить систему нравственности представители эмпирической этики. В основание нравственности они кладут природные человеческие свойства, выводят ее из материальных влечений человека. Эти влечения, выражающиеся, в частности, в стремлении к наслаждению, счастью, пользе, они возводят в степень принципов человеческой деятельности, а их осуществление делают ее предметом, ее определяющей целью. Таковы концепции гедонизма, эвдемонизма, утилитаризма. Но материальные наслаждения, заявляет Соловьев, «не принадлежат собственно человеческой природе». Они связаны с функциями животного организма и поэтому не могут составлять человеческого счастья. «Ни природа человека, ни природа самих чувственных наслаждений не позволяет им стать собственной целью и содержанием человеческой жизни»²⁴.

В противоположность этому Кант основывал нравственность на рациональном элементе в человеке, т. е. на собственно «человеческом» начале. Соловьев объявляет и эту систему нравственности несостоятельной. По Соловьеву, исходя из чисто рациональных посылок человеческого разума, можно установить

²³ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 159.

²⁴ Там же, стр. 18.

лишь форму нравственной деятельности, определить формальные начала поведения. Человеческий разум сам по себе не в состоянии указать истинный предмет деятельности и сообщить ей необходимое содержание. Само благо как цель практической деятельности полагается им в своих собственных формальных определениях, и потому оно не может быть действительным. И хотя в кантовском категорическом императиве выражена специфическая особенность нравственной деятельности — ее внутренне всеобщий и необходимый характер, но сами условия такой деятельности не определены. Категорический императив, отмечает Соловьев, ограничивает сущность нравственности одной лишь формой и тем самым обнаруживает свою ограниченность.

Таким образом, ни эмпирическая, ни рационалистическая мораль не имеют *raison d'être*. Ни та, ни другая не может удовлетворять человека, ибо он «не хочет и не может быть только человеком». Нравственную систему можно строить, по Соловьеву, исходя лишь из мысли о принадлежности человека к божественному порядку, лишь на понимании человека как религиозного существа. Человек, заявляет Соловьев, «не есть только член естественного порядка явлений... он вместе с тем и перее того есть член порядка абсолютного или божественного»²⁵. Из этого вытекает задача осуществления человеком абсолютного порядка в своем естественном бытии, задача реализации своей божественной сущности в своем рациональном и природном элементе. Действительное значение этих элементов состоит именно в том, что они представляют собой «место» и «средства» для реализации божественного начала. Все понятия и принципы морали должны получить поэтому его санкцию.

Что же, по Соловьеву, составляет генетическую основу нравственности, каковы ее действительные истоки, из каких элементов человека как мистического существа она может быть непосредственно выведена?

В «Критике отвлеченных начал» Соловьев развивал точку зрения, согласно которой нравственное сознание имеет своим непосредственным источником мистическое чувство любви. Он писал, что «внутреннее основание и безусловное начало нравственной деятельности, т. е. начало и основание, в силу которых должно делать добро другим, есть без сомнения любовь...»²⁶ По Соловьеву, на чувстве любви психологически основано внутреннее единение человеческих существ, обуславливающее собою принципы нравственной деятельности. Она есть выражение внут-

²⁵ Там же, стр. 190.

²⁶ Там же, стр. 180.

ренной связи людей, их всеединства, из которого проистекает стремление человека к отождествлению себя с другими, стремление видеть в другом себя и иметь целью всех.

Но это чувство выступает в данном своем качестве лишь как мистическое явление. Любовь, говорит Соловьев, свойственна и природному человеку, существует и в естественном порядке. Но здесь она — частный и случайный факт, случайное состояние субъекта. Здесь она не может быть необходимым и всеобщим законом нравственной жизни. В эмпирическом мире, в применении к эмпирическим существам, находящимся во власти случайных стремлений и инстинктов, она является физической и логической невозможностью. Эмпирические цели людей таковы, что они препятствуют отождествлению себя с другими и, следовательно, возможности поступать по нравственному закону. И только будучи выражением мистического сознания человека, а именно осознанности того, что все есть «одно», что каждый содержит в себе всех и выражает собою всеединое, является необходимым его членом, только в этом случае любовь становится всеобщим движущим началом нравственности, ее универсальным законом.

Итак, первоосновой нравственности, ее исходным началом является мистическая любовь, олицетворяющая собою божественную сущность человека. Лишь одухотворенные этой любовью, могут получить значение все ее понятия и принципы, в том числе и те, которые были выработаны эмпирической и рационалистической этикой. Все эти понятия, отмечает Соловьев, в том числе понятия: удовольствие, счастье, альтруизм, долг, могут войти в высший нравственный принцип как его материальные или формальные признаки.

Вопросу об исходных началах нравственности Соловьев уделяет большое внимание также в работе «Оправдание добра». Однако здесь он развивает несколько иную, внешне более психологизированную генетическую схему нравственного сознания. Оставаясь в целом на тех же самых исходных методологических позициях, он выдвигает концепцию «трехосновности» морали. В качестве первичного ее основания он указывает три человеческих чувства — стыд, жалость и благоговение. Эти чувства являются якобы основными агентами нравственной деятельности. Предпосылкой этой схемы служит мысль о трихотомическом характере человеческих отношений, включающих в себя отношение человека к природному началу, к самим людям и к высшему божественному началу. Первое из них определяется чувством стыда, второе — чувством жалости и третье — чувством благоговения. Но эти три чувства сами по себе еще не суть нравст-

венность; из них она лишь вырастает. Чтобы стать нравственностью, они должны трансформироваться в совесть, которая придает им всеобщее значение и необходимый характер и тем самым сообщает им специфически нравственное содержание. Но так как сама совесть возникает на основе стыда, то именно этот последний играет роль основного первоисточника морали. Следует, однако, иметь в виду, что носителем всех указанных чувств и морали в целом является все тот же мистифицированный субъект и что нравственная деятельность человека должна подлежать высшей религиозной санкции.

Исходя из трех указанных основ нравственности, Соловьев формулирует в «Оправдании добра» три важнейших ее принципа: из стыда, выражающего отношение человека к плоти, вытекает принцип аскетизма, из жалости — принцип альтруизма, из благоговения — принцип богопочитания. Все эти принципы, по Соловьеву, служат средством реализации идеи абсолютного добра. Высшим из них является принцип любви к богу.

Принцип аскетизма призван у Соловьева установить правильное отношение человека к «низшему началу» — природе, плоти. Он имеет своей целью освобождение человека от рабства плоти, борьбу с эгоизмом. Посредством его осуществления человек обретает способность служить истинному добру. Следует отметить, что идея аскетизма получила в «Оправдании добра» более сильное звучание, хотя аскетические мотивы всегда были присущи учению Соловьева, основывающемуся на религиозных посылах. Но эти мотивы — не чисто христианского происхождения. Они развивались под влиянием Платона, Шопенгауэра и особенно буддизма, страстным почитателем которого был Соловьев. Идеи аскетизма оказали глубокое воздействие на личную жизнь самого Соловьева. Убеденный вегетарианец, человек, почти всю жизнь проживший в гостинице, упорно отказывавшийся от брака и умерший от физического истощения, он проповедовал аскетизм (в противоположность, например, Шопенгауэру) не только в теории, но и на практике. В фанатической приверженности Соловьева аскетическим идеалам наглядно обнаруживается псевдогуманистический характер его этики. Его аскетизм доходит до пренебрежения элементарными нуждами человека, до отрицания самой жизни.

Таким образом, обоснование нравственной системы, по Соловьеву, может быть только внесоциальным. Соловьев ни на минуту не допускает возможности происхождения нравственности, ее норм, понятий и принципов из условий общественной жизни людей. Мораль, с его точки зрения, имеет внечеловеческую, внеисторическую основу. Фальсифицируя человеческую

природу в духе самых откровенных писаний церкви, он утверждает, что главным источником нравственной деятельности является мистическое сознание человека, его мистические влечения. В этих влечениях задана подлинная его цель и заключаются действительные ее мотивы. Религиозное начало, писал Соловьев, «есть тот абсолютный предмет, та неподвижная цель, которая должна двигать естественные силы человечества»²⁷. Эта цель имеет абсолютный характер, и потому она сообщает человеческой деятельности объективно нравственный смысл, делает ее «нравственно нормальной».

Соловьев подвергал резкой и во многом справедливой критике рационалистические концепции морали. Он умело вскрывал присутствующие им внутренние противоречия. Его убеждение в том, что на чисто натуралистической основе, равно как и на абстрактно-рационалистических посылках, нельзя построить объективно значимую систему нравственности, во многом было обоснованным. Но эта критика носила более негативный, чем позитивный, характер. Та система, которую он выдвигал в качестве антитезы критикуемым концепциям, представляла собою, со своей содержательной, а не формально-логической стороны, по меньшей мере анахронизм. Отвергая рационалистическое обоснование принципов морали, Соловьев заявлял, что «их подлинная основа полагается в мире божественном, от которого они и получают свою санкцию»²⁸. В области теории морали это был поистине возврат к средневековью.

Учение о категориях

Этим исходным методологическим принципом — полаганием основы нравственных понятий «в мире божественном» — определяется у Соловьева содержание, смысл и взаимосвязь этических категорий. Категории рассматриваются им как воплощение божественного промысла, как отражение предустановленных богом отношений. Вполне естественно, что глубокого, объективно значимого решения проблемы категорий Соловьев дать не мог. Ложные мистико-идеалистические посылки обрекают его учение о категориях на идейную бессодержательность, предопределяют его консерватизм. Анализируя это учение прежде всего со стороны его содержания, мы будем принимать во внимание также и логический аспект трактовки Соловьевым этических категорий.

²⁷ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 174.

²⁸ Там же, стр. 9.

Прежде всего — о самой категориальной сетке этики Соловьева. Основными категориями нравственного сознания выступают у него добро и зло, цель, свобода. В работе «Оправдание добра» Соловьев возводит на категориальную ступень также понятие совести, ранее фактически игнорировавшееся им под тем предлогом, что она «не дает никакой положительной цели нашей деятельности». Другие категории этики в системе Соловьева составляют как бы «второй план». В частности, содержание категории счастья, ассоциировавшейся у него с ненавистным ему эвдемонизмом, он в основном растворял в понятии блага. Будучи противником кантовского ригоризма, Соловьев проявлял также сдержанность в отношении категории долга. Таким образом, система категорий Соловьева весьма адекватно выражала теологическую направленность его этического учения.

Все указанные категории Соловьев рассматривает с точки зрения их взаимной связи, в их взаимодействии, так что они представляют единую систему понятий, отражающих различные грани абсолютного. Какое же место занимает и какую роль играет каждая из них в этой системе?

Соловьев не дает формальной классификации категорий и не пытается четко установить их субординацию. Но он выделяет добро как главную, верховную категорию этики и устанавливает его иерархию. Добро, или высшее благо (как мы отмечали уже, Соловьев не проводит различия между этими понятиями), олицетворяет у него «абсолютно-сущее», т. е. бога, и стоит на вершине всей системы этических категорий. И не только категорий. Как следует из работы «Оправдание добра», добро (высшее благо) составляет образующее и направляющее начало всего исторического процесса. Соловьев указывает, что из безусловного начала добра «вытекает» необходимость самого исторического процесса. Имея безусловный характер, добро, естественно, стоит над человеком, над обществом. Оно не зависит ни от человека, ни от общества. «Внутренние основы добра в человеке,— писал Соловьев,— не зависят сами по себе от форм общежития...»²⁹. Человек «по назначению», «в принципе», заявляет Соловьев, представляет собой лишь «внутреннюю форму для добра как безусловного содержания». В силу этого своего безусловного характера оно изначально и абсолютно определяет смысл человеческой жизни: «Нравственный смысл жизни первоначально и окончательно определяется самим добром, доступным нам внутренне через нашу совесть и разум...»³⁰ Добро обус-

²⁹ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. VII, стр. 235.

³⁰ Там же, стр. 18—19.

ловливает существование нравственности, благодаря ему она становится реальностью, в нем она берет свое начало и находит свое воплощение. «Вдохновение добра», действие добра «на нас и в нас» — вот коренное условие нравственности. Нравственность, писал Соловьев, «становится несомненною жизнью в самом добре»³¹.

Абсолютность добра, его безусловная природа получает свое выражение в присущих ему атрибутах. Добру свойственны три основные, конституитивные признака, делающие его «действительным», «сверхчеловеческим» добром и отличающие его от форм его проявления, от всякого условного, мнимого добра. Такими признаками являются: «автономность», «всеединство» и «действительность». Соловьев следующим образом характеризовал эти «внутренние», «собственные» признаки безусловного добра: «Общие внутренние признаки добра как такового: его чистота, или самозаконность (автономия), поскольку оно ничем (внешним) не обусловлено; его полнота, или всеединство, поскольку оно все собою обуславливает; его сила, или действительность, поскольку оно через все осуществляется»³².

В работах «Философские начала цельного знания» и «Критика отвлеченных начал», анализируя понятие блага, Соловьев различает две общие его формы — субъективную и объективную. Субъективным благом он называет все то, что «в данную минуту удовлетворяет данного субъекта»³³. Но это благо он выносит за скобки нравственности и этики. Благо как нравственное явление может определяться в этике лишь с точки зрения его общественного содержания и значения. Действовать нравственно, говорит Соловьев, значит иметь в виду общественное благо. Предмет человеческой воли как таковой, воли в ее подлинном выражении составляет общественное или «объективное благо». При этом Соловьев различает три основных вида объективного блага: материальное, «формальное» (справедливость) и абсолютное (благо вечной жизни, или всеединство). Из стремления человека к объективному благу «пронтекают», по Соловьеву, все формы «общественных союзов». Так, из стремления к материальному благу возникает «экономическое общество», из стремления к «формальным благам» возникает государство, из влечения к абсолютному существованию, к вечной жизни — «духовное общество», т. е. церковь. Таким образом, стремление к благу выступает у Соловьева неким всеобщим формо-

³¹ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. X, стр. 187.

³² В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. VII, стр. VI.

³³ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 15.

образующим началом общественной жизни. Экономический строй общества, государство, политика, право, церковь — все это оказывается продуктом общечеловеческого стремления к благу.

Но указанные три вида объективного блага не равноценны. Высшим из них является благо вечной жизни. «Только это последнее,— писал Соловьев,— есть для него (человека. — *В.Ш.*) истинное верховное благо, *summit bonum*, по отношению к которому материальные блага, доставляемые трудом экономическим, и формальные блага, доставляемые деятельностью политической, служат только средствами»³⁴. Материальные блага имеют лишь необходимый характер, так как без них невозможно существование человека, но они не обладают ценностью как таковой, «не суть сами по себе благо» для существенной воли человека. Понятие материального блага и сами отношения между людьми, с которыми связано приобретение материальных благ, находятся вне нравственности. Нравственное значение имеет благо-справедливость, но справедливость как форма отношений между людьми не дает полного блага человеку.

Из этого морализирования по поводу ценности блага Соловьев делает далеко идущие социальные, политические выводы: так как социализм главную свою задачу видит именно в обеспечении людей материальными благами, то он «не мог бы дать никакого удовлетворения существенным требованиям человеческой воли»³⁵. Нужна иная «жизненная организация», которая исходила бы из потребностей человека в абсолютной жизни и обеспечила бы «благо человека в его целостности и абсолютности». Такой организацией Соловьев объявляет церковь, «свободную теократию». Общество, управляемое церковью, ведет к достижению всеединства как высшего, абсолютного блага. В нравственной области, говорит Соловьев, «всеединство есть абсолютное благо»³⁶. В то же время в самой свободной теократии абсолютное благо «различно для каждого» и должно проявляться дифференцированно. Иными словами, оно имеет иерархический характер. Соловьев подчеркивает: «...как и какое добро должно делать тому или другому... обуславливается относительным положением или степенью развития того или другого, так что неравные неравное и получают»³⁷.

Являясь избранной, «богоносной» категорией, добро (благо) аккумулирует у Соловьева все другие категории, которые в си-

³⁴ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. I, стр. 258.

³⁵ Там же, стр. 279.

³⁶ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 354.

³⁷ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. I, стр. 180.

лу этого находятся с ним в органической связи. Но так как объективной основой этой связи является провиденциальное начало, то она оказывается насквозь мистифицированной. Тем не менее Соловьеву, не чуждому диалектических приемов мышления, в ряде случаев удавалось схватить некоторые действительные отношения между категориями, угадать их диалектику. Справедливости ради надо отметить, что они представлены в его системе не как рядоположные, а во взаимообусловленности и взаимодействии, иногда углубляющемся до взаимоперехода, до «перелива» друг в друга. Это можно видеть прежде всего на примере связи категорий блага и цели.

Благо находится у Соловьева во внутреннем единстве с целью. Это единство доводится им до взаимозамещаемости, так что становится возможным их определение одного через другое. Благо составляет предмет цели и ее содержание, а потому цель есть благо. «Основной вопрос всякого нравственного учения,— говорит Соловьев,— состоит в определении нормальной цели нашей практической деятельности... Такая цель называется в объективном смысле благом по преимуществу или высшим благом...»³⁸ Но если благо имеет значение цели, то, с другой стороны, сама цель, по Соловьеву, выступает в значении блага: «нравственная цель воли и деятельности», отмечает он, имеет значение «высшего блага, к которому мы можем стремиться».

Но в подходе к благу и цели различается онтологический и логический план. Благо (добро) является предпосылкой цели. Однако, предшествуя цели онтологически, оно логически должно следовать за ней. По Соловьеву, теоретический анализ проблем морали должен начинаться с категории цели. Вопрос о цели он считал «первым вопросом». Исследование этого вопроса приводит к понятию добра, к задаче его «оправдания» и выяснения условий его осуществления.

Но цель, как это совершенно очевидно, лишена у Соловьева исторического содержания. Она носит предустановленный характер. С точки зрения самого предмета она «абсолютна» и «неподвижна». «...В мистическом элементе человека дается ему всеединство как абсолютное состояние, как неподвижная цель жизни... которая сама по себе, в своей особенности, выше всякой деятельности и пребывает в вечном неизменном покое»³⁹. Соловьев онтологизирует цель и превращает при этом самого человека из носителя цели как категории его сознания в ее орудие. Он действительно подчеркивает, что человеческое сущест-

³⁸ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 16.

³⁹ Там же, стр. 172.

во «должно быть развито и обработано как необходимое орудие высшей цели»⁴⁰. Следуя духу христианского учения, Соловьев решительно отвергает идею материального благосостояния как цели человеческой деятельности. Экономическое благосостояние, по его словам, «никак не может быть» целью общества и человеческой деятельности, так как само по себе ее достижение ведет к отказу от нравственности.

В то же время, разрабатывая категорию цели, Соловьев выступал против кантовского учения о том, что нравственное достоинство действия определяется исключительно его формой и не зависит от его предмета и цели. Он исходит из тезиса «нет действия и воли без предмета и цели» и, развивая его, подчеркивает, что для нравственной деятельности цель не может быть безразличной. «Форма нравственности», по его выражению, определяется и по отношению к целям, ибо «какова цель, такова и деятельность, на нее направленная»⁴¹. Отсюда нравственная деятельность непременно предполагает и требует нравственную цель. В связи с этим Соловьев ставит вопрос о критерии моральности самой цели, о ее нравственной сущности. Отвечая на него, он указывает, что подлинно нравственной целью является такая цель, которая имеет всеобщее значение, которая предполагает общее благо. Высшая цель общества, пишет Соловьев, должна быть «общей, т. е. такою, которая по существу своему внутренне соединяет всех и каждого, по отношению к которой все и каждый действительно солидарны...»⁴² Ставя вопрос о соотношении цели и средств, Соловьев требует их соответствия, единства, хотя и отмечает, что понятие «нравственного» относится прежде всего к цели, а затем уже к средствам, к способу действия.

Соловьев был горячим последователем кантовского принципа «человек — цель, а не средство». Человек, отмечал он, не должен быть ни средством чужой деятельности, ни ее границей. Он должен быть ее целью в собственном смысле слова, ее постоянным и безусловным предметом, ее «вечной идеей». Никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине, — писал Соловьев, — не может рассматриваться как средство для каких бы то ни было посторонних целей — он не может быть средством или орудием ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага, т. е. блага большинства других людей»⁴³.

⁴⁰ Там же, стр. 174.

⁴¹ Там же, стр. 138.

⁴² Там же, стр. 137—138.

⁴³ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. VIII, стр. 296.

Современные буржуазные интерпретаторы Соловьева преподносят эти моральные декларации как безусловное доказательство гуманистической направленности его этики, стремятся представить русского мистика в качестве «истинного» поборника идеи самоценности человеческой личности. Нельзя, однако, не видеть, что формулируемый Соловьевым принцип лишен реального содержания и значения и в области действительных отношений людей оказывается просто фикцией, ибо условия его осуществления, как и сами понятия человека и цели, подвергаются у него грубой мистификации. Маркс справедливо указывал, что спиритуализм, в какой бы форме он ни выступал, по самой своей сути не совместим с реальным гуманизмом и враждебен ему, поскольку он на место действительного индивидуального человека ставит бесплотный дух⁴⁴.

В самом деле, осуществление указанного принципа возможно, по Соловьеву, лишь на религиозной почве, в абсолютном, божественном порядке. Каждый человек может быть безусловной целью для каждого другого человека лишь в том случае, если он носит в себе и выражает собою «всеединое»; в этом случае отношения между людьми будут определяться не интересами и формальными правами их, а внутренней безусловной любовью, которая будет не случайным состоянием субъекта, а необходимым законом его бытия. Она-то, эта мистическая любовь, и явится якобы гарантией против использования человека в качестве средства.

Понятие цели внутренне связано у Соловьева с понятием свободы, которая также является базовой категорией его этики. Соловьев отмечает, что «понятие цели... сводится к понятию автономии или самозаконности, т. е. к понятию свободы»⁴⁵. Каким же образом они связаны? Свобода есть возможность добровольного выбора цели. Ее сущность состоит в добровольном усвоении человеком божественной идеи как высшей своей цели. Но по отношению к цели свобода имеет подчиненное значение. Она, говорит Соловьев, не определяет цель, а только выражает «способ действия», играет роль средства для ее осуществления. Нравственная свобода, подчеркивается в «Оправдании добра», составляет «окончательное условие» для осуществления царства целей.

В решении вопроса о связи цели и свободы Соловьев впадал в неизбежное для богословской точки зрения противоречие. Свобода есть возможность выбора цели, а эту последнюю со-

⁴⁴ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 7.

⁴⁵ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 72.

ставляет добро. Свобода поэтому есть право выбора и условие добра. «Внутренняя свобода, — указывает Соловьев, — т. е. добровольное и сознательное предпочтение добра злу во всем, есть главное, принципиальное условие... полного добра»⁴⁶. Но под влиянием Августина Соловьев отрицает свободу его выбора. Человек, признает он, фатально определен к добру божьей благодатью. Здесь, следовательно, разрывается отмеченная им связь свободы и добра, а тем самым оказывается нарушенной и взаимосвязь цели со свободой.

Переходя к вопросу о понимании Соловьевым природы свободы, ее основы и условий осуществления, прежде всего отметим, что он рассматривает свободу как «характеристический признак личности», как ее неотъемлемое внутреннее свойство. Следуя за Кантом, он признает свободу воли условием самой нравственности. Однако в эмпирическом мире, в «опыте» человек лишен свободы. Здесь воля человека связана чуждым ей бытием и всецело детерминирована естественной, механической необходимостью. Касаясь психологического аспекта проблемы свободы, Соловьев отмечает, что действия человека обусловлены его характером и мотивами и поэтому они не свободны. При этом внутренняя, психологическая детерминация воли является доминирующей по отношению к внешней, природной, ибо эта последняя опосредуется ею. Но эта относительная независимость человека от внешних условий, предупреждает Соловьев, не означает свободы воли, «ибо самый этот эмпирический характер есть уже нечто данное, определенное, следовательно, невольное»⁴⁷. Эмпирический характер определяется умопостигаемым характером. Отсюда решение вопроса о свободе нужно искать в умопостигаемом мире. Этот вопрос «не может быть окончательно разрешен в области одних этических понятий, будучи тесно связан с другими вопросами чисто метафизического свойства»⁴⁸.

Вопрос о свободе, согласно Соловьеву, может получить свое действительное решение лишь в том случае, если исходить из понимания человека как связующего звена между природным и божественным миром. В божестве — основа свободы, ее источник, ибо бог в своей сути свободен от всего внешнего, от всякой детерминации. В нем свобода и необходимость «соотносительны». Процесс развития свободы и заключается в постепенном совершенствовании человека и восхождении его, по мере усвоения

⁴⁶ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. VII, стр. 187.

⁴⁷ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. I, стр. 111.

⁴⁸ Там же, стр. 116.

христианской идеи, к богу. В этом состоит смысл самой человеческой истории.

Но это значит, что концепция свободы Соловьева не только мистична по своему существу, но в то же время и фаталистична. Человеческие действия в ней предопределены. Человек оказывается между двумя полюсами необходимости — природной и божественной. В божественном плане ему отведено определенное место, и так или иначе его движение к свободе детерминировано божественным замыслом. Отсюда по форме учение Соловьева выражает отказ от примирения с необходимостью, по существу же требует принятия другой необходимости, мистической по своей природе.

В такое же противоречие при решении проблемы свободы впадают современные религиозные доктринеры. Так, неотомисты, объявляя, подобно Соловьеву, войну естественной необходимости, в то же время предписывают человеческой воле безусловное подчинение требованиям религиозной морали. Свобода человека в неотомистской этике оказывается жестко ограниченной божественным промыслом. Американский неотомист Д. Оэстерл пишет, например, что вечный закон бога является «конечным направляющим принципом всех действий и чувств живых существ к их конечным целям»⁴⁹. Ясно, что для человеческой свободы в этих условиях не остается никакого места. Неотомисты лишают человека собственной воли и ставят его в полную зависимость от воли бога.

Рассматривая проблему свободы в этическом плане, Соловьев отвергает произвол в поведении индивида. Он выступает за детерминированность индивидуальной свободы человеческими отношениями. Свобода личности не есть для него свобода от обязанностей перед другими людьми, а предполагает эти обязанности. Человеческая личность обладает самоценностью и потому свобода каждого человека должна иметь своим пределом свободу другого человека. Иначе говоря, свобода включает в себя элемент самоограничения, самоотречения. Не признавая свободы другого человека, личность тем самым теряет право на свою собственную свободу. Моя свобода, говорит Соловьев, есть «нечто должное или обязательное для другого, обязательное потому, что если свобода одинаково присуща всякому лицу как таковому, то, отрицая свободу в другом, я теряю объективное основание своей собственной свободы». Но подлинно нравственная деятельность состоит не в формальном признании и соблюдении свободы другого человека, а в превращении ее в свою

⁴⁹ J. A. Oesterle. *Ethics: The Introduction to Moral Science*, p. 210.

цель, так сказать, в «свое другое». Человек должен относиться к другим «не как к границе своей свободы, а как к ее содержанию и объекту»⁵⁰. Однако этот принцип может осуществиться, по Соловьеву, только в «божественном порядке».

Но свобода, тем не менее, не была для Соловьева чисто отвлеченным понятием. Она имела для него и определенный общественный, политический смысл. Признавая ее неотъемлемым правом личности, он выступал с протестом против бесправия человека в буржуазном обществе, ратовал за свободу слова, печати, за национальное самоопределение народов. Этому посвящена была его публицистическая деятельность. Недаром он снискал себе у официальных властей репутацию «человека с идеями» и неоднократно подвергался с их стороны притеснениям. Но свою умеренно-либералистскую борьбу за общественные свободы Соловьев вел на моральной почве, руководствуясь принципами религиозной нравственности.

Категория свободы связана другими своими сторонами с понятием зла и понятием долга. Зло, по Соловьеву, следовавшему в данном вопросе за Шеллингом, есть свойство свободы, его следствие. Оно творится в силу обладания свободой. Таким образом, Соловьев признавал противоречивый характер свободы. Но это противоречие имеет метафизическую природу, его суть мистифицирована. Зло для Соловьева есть результат отпадения души от бога на почве обладания свободой. Отсюда решение проблемы зла, так же как и проблемы свободы, выходит, с его точки зрения, за рамки не только этики, но и феноменального мира вообще.

В предисловии к работе «Три разговора», специально посвященной теме зла, Соловьев писал: «Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно действительная *сила*, посредством *соблазнов владеющая* нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия? Этот жизненный вопрос может отчетливо исследоваться и решаться лишь в целой метафизической системе». И, как признавал далее Соловьев, его обращение к этой проблеме имело целью «выставить связанные с вопросом о зле жизненные стороны христианской истины»⁵¹.

Причиной зла, по Соловьеву, является эгоизм. Он возникает из обособленности, из стремления к исключительному самоутверждению. Его начало лежит в доприродном мире. Человек —

⁵⁰ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 153, 160.

⁵¹ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. X, стр. 85.

не причина зла, он лишь его следствие. Но зло глубочайшим образом укоренилось в жизни людей и стало преобладающей силой. Оно «сильнее добра», оно «всегда торжествует, а добро всегда проваливается в ничтожество». С ним поэтому нужно вести решительную борьбу.

Признавая необходимость активной борьбы со злом, Соловьев выступает с резкой критикой толстовского учения о непротавлении злу насилием. Непротивлением, считает он, добро утвердить нельзя. Доброта доброго человека не может сделать злого добрым и устранить зло. Мы поэтому не имеем права «всегда и без разбора давать волю своим добрым чувствам»⁵². Зло нужно пресекать всеми возможными способами и средствами. Допустима «военная и мирная борьба» со злом. В каждом отдельном случае тот способ предпочтительнее, говорит Соловьев, который успешнее служит добру.

С точки зрения Соловьева, зло выражается в «перевесе низших качеств над высшими»⁵³. Анализируя различные формы этого «перевеса», он разрабатывает своеобразную типологию зла.

Согласно Соловьеву, существуют три основных вида зла: индивидуальное, общественное и физическое. Первое из них состоит в том, что у большинства людей «скотские и зверские страсти» осиливают лучшие стремления души. «Зло общественное» выражается в сопротивлении «людской толпы» спасительным усилиям «лучших людей». Носителем общественного зла является, таким образом, «людская толпа». Наконец, «зло физическое» состоит в перевесе «материальных элементов» в человеке над «живой силой», что приводит к смерти. Это — «крайнее зло», торжествующее в самом глубоком слое бытия, над самыми основами человеческой жизни. Отсюда победа над злом — это прежде всего победа над смертью, достижение бессмертия. Победа над индивидуальным и общественным злом может иметь смысл и значение лишь при условии достижения бессмертия. И здесь у человека, убеждает Соловьев, лишь одна опора — религия, надежда на воскресение. «Действительная победа над злом, — пишет он, — в действительном воскресении»⁵⁴.

Таковы основные моменты мистико-теологической концепции зла Соловьева. Обращает на себя внимание, что именно в своем учении о зле Соловьев пришел к апокалиптическим выводам, к проповеди идеи воцарения антихриста и близкого «конца све-

⁵² В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. X, стр. 183.

⁵³ Там же, стр. 190.

⁵⁴ Там же, стр. 183.

та». Исторический процесс, объявил он, «приближается к своей развязке»⁵⁵.

Несколько слов следует сказать о категории долга. Эта категория не играет у Соловьева активной роли. Он рассматривает ее лишь в контексте категорий добра, цели и свободы. Весьма часто Соловьев употребляет понятие «должное», которое выступает как синоним добра или нравственно доброго действия. Долгом является, в его понимании, такая деятельность, которая имеет своей целью осуществление богочеловеческого общества как блага. Подобно свободе, он определяет «способ нравственного действия». Но связь этих категорий лежит в другой плоскости. По отношению к свободе долг выступает как обязанность каждого индивидуума признавать свободу других индивидуумов в качестве границы своей свободы, и эта их связь осуществляется через юридическую категорию права. Но в этической системе Соловьева долг утрачивает свои активные функции, он как бы упраздняется категорией безусловной любви, выступающей всеобщим движущим началом нравственной деятельности.

Таким образом, система категорий у Соловьева в известной степени воспроизводит некоторые формальные их соотношения и взаимосвязи, но в целом она не отражает самих закономерностей моральных отношений. Эта система выражает не реальные, исторически обусловленные формы нравственных отношений людей, а иллюзорные отношения человека к абсолюту. Сами этические категории оказываются у Соловьева как бы с двойным дном. В связи с тем, что он подразделяет нравственные отношения на эмпирические и метафизические, содержание категорий также раздваивается, они как бы раскалываются на «земную» и «божескую» половины, взаимоисключающие друг друга. Это раздвоение неизменно сопутствует всем категориям и превращает их в формы, пригодные главным образом для логических манипуляций.

Социальный смысл системы

Этической системе Соловьева, как мы отмечали уже, присуща ярко выраженная социальная направленность. Она выполняла важную социальную функцию. Рассмотрим, в чем состояло ее назначение, какой объективный социально-политический смысл она имела.

⁵⁵ Там же, стр. 190.

Соловьев относится к числу тех мыслителей, которые глубоко осознавали кризис буржуазной общественной системы и пытались найти из него определенный выход. Н. Бердяев имел все основания сказать о нем, что он «исходил из кризиса современной цивилизации»⁵⁶. Соловьев понимал антигуманный характер капиталистических общественных отношений и выступал с резкой критикой их, в защиту прав и достоинства человека. В буржуазном обществе, отмечал он, получил «чрезмерное развитие индивидуализм», это общество держится на «неравенстве богача и пролетария».

Насколько остро чувствовал Соловьев противоречия капиталистической действительности, и в частности фальшивый характер буржуазной свободы, можно судить по его характеристике западной демократии. «Народ управляет собой,— писал он,— только *de jure*, *de facto* же власть над ним принадлежит ничтожной его части — богатой буржуазии, капиталистам». Развивая дальше эту мысль, он указывал, что «существование наследственной собственности и ее сосредоточение в немногих руках делает из буржуазии отдельный привилегированный класс, а огромное большинство рабочего народа, лишенное всякой собственности, при всей своей абстрактной свободе и равноправности в действительности превращается в порабощенный класс пролетариев»⁵⁷.

Соловьев отдавал себе отчет в том, что такое положение чревато революционными последствиями. Возникает «стремление,— отмечал он,— со стороны труда, т. е. рабочих, завладеть капиталом, что и составляет ближайшую цель социализма»⁵⁸. Но для Соловьева этот путь неприемлем. Отсюда появляется идея этизации капитализма, его нравственного усовершенствования, идея организации общества в соответствии с принципами христианского гуманизма, составляющего главную константу личности и учения Соловьева. Так рождается «этическое построение» — теократический проект «нормального общества», который предлагается в качестве альтернативы социалистического учения. О том, что Соловьев желал лишь «подправить», улучшить существовавший строй, свидетельствует то, что его этико-теократический проект не предусматривал ни ликвидации капитализма, ни устранения неравенства вообще.

В самом деле, Соловьев в принципе не был противником социального неравенства и отнюдь не стремился к его уничтоже-

⁵⁶ «Путь». Париж, 1926, № 2, стр. 102.

⁵⁷ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. I, стр. 274, 275.

⁵⁸ Там же, стр. 275.

нию. Он был противником лишь той его формы, которую оно приобрело в буржуазном обществе и которую он характеризовал как «низшее натуральное неравенство». Это неравенство противоречило его убеждениям. Но его чувствам не претило, например, сословное неравенство феодального общества, представлявшееся ему «идеальным неравенством». Идеализируя на славянофильский манер «старую Европу», он отмечал, что там все строилось на «идеальных началах» и человеческая жизнь имела «идеальное содержание», которое она получала «от католической религии, с одной стороны, и от рыцарского феодализма — с другой»⁵⁹.

В своем теократическом проекте Соловьев возводит неравенство в закон общественной жизни, признает его неизбежным принципом общества. Говоря о том, что общество должно быть организовано на началах любви и справедливости, он в то же время всемерно подчеркивал, что ни то, ни другое не предполагает установления экономического неравенства людей и ликвидации системы материальных привилегий. Боговдохновенная «идея любви не требует... — указывал Соловьев, — чтобы каждому доставалось возможно наибольшее экономическое благосостояние». И далее: «Также очевидно, что и справедливость вовсе не требует равенства материального богатства», ибо «богатство есть необходимое средство для полной реализации личного достоинства и значения»⁶⁰. Соловьева до глубины души возмущала социалистическая идея перераспределения богатства в обществе и установления экономического равенства. «Ходячие социалистические декламации против богатых... — негодовал он, — противны до тошноты, требования уравнивания имуществ неосновательны до нелепости». Требование равенства, заявлял он, «несправедливо». Принципом общественного устройства должно быть «сохранение имущественного превосходства за тем, кто его имеет»⁶¹.

Итак, Соловьев допускал материальное неравенство, признавал необходимой экономическую поляризацию в обществе и всячески защищал права определенной категории людей на привилегии. Иначе и быть не могло, ибо для него, как типичного дворянско-буржуазного идеолога, частная собственность составляла «святую святых». При этом Соловьев отстаивал именно капиталистическую форму собственности со всеми ее атрибутами. Он был убежден, что капитал «необходим». Характеризуя дол-

⁵⁹ Там же, стр. 274.

⁶⁰ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 183.

⁶¹ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. VII, стр. 356, 357.

женствующее быть «нормальное общество», он указывал, что в этом обществе «разделение труда, свободная конкуренция и раздвоение труда и капитала сохраняются»⁶². Класс «капиталистов-фабрикантов», писал он, «без сомнения необходимый и важный общественный класс».

Отсюда задачу общественного развития Соловьев видел не в ликвидации капитализма, а в том, чтобы подвести под него нравственную основу, «очеловечить» его, связать присущие ему экономические отношения с «началом добра». Необходимо, заявлял он, «нравственное упорядочение экономических отношений»⁶³. В чем, по Соловьеву, должно состоять это упорядочение?

Обладатели капитала должны быть, морализировал Соловьев, нравственно совершенными людьми, и тогда эксплуатация человека человеком станет невозможной. Рисуя свою этико-теократическую утопию, Соловьев писал: «...возможность эксплуатации труда капиталом также устраняется благодаря тому, что обладателями капитала являются в нормальном обществе лучшие люди, определяющие свою деятельность нравственным началом и, следовательно, не могущие злоупотреблять преимуществами»⁶⁴. Соловьев наивно верил, что капиталистов можно сделать добрыми людьми, что общество может и должно перевоспитать тех из них, которые нужными моральными качествами не обладают. «Разве этот,— патетически вопрошал он,— без сомнения необходимый и важный, общественный класс непременно должен состоять из людей скупых, жадных и своекорыстных?» И отвечал: «Я знаю капиталистов совершенно свободных от такого порока, а те, которые ему подвержены, имеют право на то, чтобы общество их пожалело и не потворствовало такому ненормальному и опасному состоянию их душ»⁶⁵.

Согласно Соловьеву, антагонистические противоречия капиталистического общества должны найти свое решение на почве христианского гуманизма, на почве милосердия. С полной серьезностью он убеждал, что капиталисты не должны считать для себя «бедствием и обидой», если они «вместо миллиона будут получать полмиллиона и вместо ста тысяч — пятьдесят», что они могут поступиться частью своих прибылей для улучшения материального положения трудящихся. В связи с этим он предписывал выполнять два условия, руководствоваться двумя основополагающими требованиями в экономической области, кото-

⁶² В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 185.

⁶³ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. VII, стр. 356, 357.

⁶⁴ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 184—185.

⁶⁵ В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. VII, стр. 356.

рые он определял как «религиозное требование» и «требование человеколюбия». Первое вменяет в обязанность «не ставить Маммона выше бога», не превращать богатство в самоцель; второе — «жалеть труждающихся и обремененных и не ценить их ниже бездушных вещей», обеспечивать им материальные средства к достойному существованию. При выполнении этих условий, заявлял Соловьев, «общественные отношения в области материального труда становятся нравственными»⁶⁶.

Таким образом, реакционная социальная направленность этической системы Соловьева совершенно очевидна. Так или иначе, она служила интересам господствующих классов, стремившихся отвлечь широкие массы трудящихся от борьбы за социальное преобразование общества, примирить их с условиями капиталистической действительности. Учение Соловьева объективно служило целям оправдания социального неравенства, было направлено на увековечение классовой дифференциации общества. Ссылаясь на «неравенство личного достоинства», он утверждал, что социально-экономическая иерархия должна сохраниться и в будущем обществе, при «окончательном идеальном устройстве» человечества. Этот вывод является закономерным для религиозного мыслителя. Такова классовая логика всякой религиозно-идеалистической системы морали. Как отмечал Маркс, религиозные принципы всегда и при всех условиях «проповедают необходимость существования классов — господствующего и угнетенного, и для последнего у них находится лишь благочестивое пожелание, дабы первый ему благодетельствовал»⁶⁷.

Нравственное учение Соловьева оказало значительное влияние на этические построения русских идеалистов-мистиков. Под его непосредственным воздействием разрабатывали свои моральные концепции Е. Трубецкой, С. Булгаков, Н. Бердяев и др. Особенно близкую к схеме Соловьева концепцию развивал Е. Трубецкой. Опираясь на эту схему, он заявлял, что все нравственные суждения и предписания покоятся на предположении безусловности и всеобщности добра, и определял этику как учение «о пути добра».

Этика Соловьева, как мы уже отмечали, нашла своих приверженцев и почитателей также в среде буржуазных теоретиков морали, преимущественно теологического направления, которые видят в ней своего рода образец христианской разработки вопросов нравственности. Учение русского мистика стало привле-

⁶⁶ Там же, стр. 358.

⁶⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 4, стр. 204.

кать к себе внимание западных исследователей еще при его жизни (работы К. Мацеллы, Т. Масарика и др.). В дальнейшем это внимание все более возрастало и породило многочисленную литературу о нем. Уже в первом десятилетии текущего столетия ему посвящается целая серия работ — Д. А. Брюкнера, Н. Гофмана, Е. Мишо, А. Пальмиери, М. Эрбини и др., имевших своей целью главным образом пропагандирование его идейного наследия. Как правило, в этих работах отсутствовал какой бы то ни было критический элемент и высоко оценивались религиозно-нравственные установки Соловьева.

Так, например, Брюкнер утверждал, что «моральная философия» Соловьева представляет собою «наиболее интересное» умственное достижение России, рассматривая ее при этом как идеологический противовес материализму вообще и марксистскому учению в особенности⁶⁸. Главную заслугу русского мистика, его мировое значение он видел в «защите основных моральных принципов» человечества, т. е. нравственных постулатов религии. Особенно велико, убеждал Брюкнер, значение этического учения Соловьева для России, где, по его мнению, «литература очень бедна моральной философией» и где весьма сильные материалистические тенденции.

Весьма характерна в этом отношении также монография Мишеля де Эрбини «Владимир Соловьев», вышедшая под многозначительной рубрикой «Новый человек России». В специальной главе об этике Соловьева автор прежде всего стремился подчеркнуть якобы универсальный характер его нравственной концепции. Раскрывая содержание этой концепции, он выделял в качестве наиболее плодотворных ее элементов «констатацию» Соловьевым «таинственной зависимости от сверхчеловеческого» моральной деятельности людей, «установление идентичности» понятия добра и бога и т. п. Эрбини утверждал, что можно «констатировать в сознании современников» определенные «плоды» тех идей, которые получили выражение в этике Соловьева⁶⁹.

Апологетическую линию, намеченную в отношении к идейному наследию Соловьева более полувека тому назад, продолжают буржуазные идеологи наших дней. Упоминавшийся уже западногерманский теолог Э. Мюнцер изображает, например, Соловьева «величайшим мыслителем», создавшим для человечества непреходящие моральные ценности. По Мюнцеру, благодаря своим метафизическим откровениям Соловьев «занимает

⁶⁸ D. A. Brückner. Geschichte der russischen Litteratur. Leipzig, 1905, S. 309.

⁶⁹ M. d'Herbigny. Vladimir Soloviev. Paris, 1911, p. 154.

особое место в общественной мысли»⁷⁰. Его идеи, отмечает Мюнцер, позволяют продвинуться на «один шаг дальше» и проникнуть в правду на «один слой глубже» по сравнению с западной философией. Именно эти идеи должны поэтому составить важнейшую теоретическую базу для морального перевооружения западного мира. Мюнцер пишет, что «необходимость переориентации всей духовной жизни западного мира» должна привести к «возрастанию влияния Соловьева», так как «мир соловьевских идей» наиболее близко подводит к самым «глубоким и продолжительным» потребностям общественного развития⁷¹.

В учении Соловьева западногерманский теолог черпает как общественные идеалы, так и аргументы в пользу божественной сущности морали. Интерпретируя основные положения в пользу этической концепции Соловьева, он подчеркивает: «Первичный источник этики, таким образом, лежит в боге. Так как этика не может иметь других целей, кроме приближения человека к богу, ее глубочайшие корни должны быть найдены в божественном...»⁷² Особое удовлетворение вызывает у Мюнцера сознание того, что Соловьев «расширил свою этику до истинной теодицеи». Мюнцер рекомендует западному миру принять «фундаментальный тезис обожествления» человека, сформулированный и развитый в этике Соловьева.

В том же ключе анализируют учение Соловьева в самый последний период И. Медей, Э. Клум, К. Труляр и др.⁷³ В их работах также игнорируется одно чрезвычайно важное обстоятельство, а именно, что те нравственные идеалы и установки, которые с таким пафосом провозглашались Соловьевым, не выдержали никакой проверки временем. Эти идеалы и установки обнаружили полную свою несостоятельность и потерпели неизбежный крах при соприкосновении с самой действительностью, с реальным процессом общественной жизни.

⁷⁰ E. Munzer. Solovjev. Prophet of Russian — Western Unity. L., 1956, p. 4.

⁷¹ Ibid., p. 139.

⁷² Ibid., p. 68.

⁷³ J. Madey. Vladimir S. Solowjew und seine Lehre von der Weltseele. Kattowitz/Oberschlesien, 1961; E. Klum. Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vladimir Solov'evs. München, 1965; K. V. Truhlar. Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung. Freiburg/München, 1966.

Теологические принципы этики

С. Н. Бугакова

О. П. Целикова

В современную эпоху все более настойчиво предпринимаются попытки соединить христианские моральные догматы и религиозные теории морали с нравственными идеалами социализма и этикой марксизма. И это не случайно. Многие буржуазные идеологи вынуждены признать огромную идеологическую, политическую и научную роль марксистского учения, величайших успехов социализма как в области экономического прогресса, так и воспитании человека в духе коммунистической морали. Влияние марксизма, в том числе и марксистской этики, идеалов гуманизма и справедливости, на умы миллионов людей неоспоримо, и, чтобы не утратить окончательно своих позиций, буржуазным социологам и моралистам приходится так или иначе приспособляться к духу своего времени.

Обеспокоенная все более возрастающей притягательной силой марксизма, христианская церковь стремится сблизить марксизм и христианство, марксистские и религиозные идеалы, надеясь тем самым вернуть себе престиж. Так, профессор Цюрихского университета Э. Бруннер в работе «Бог и его противники», признавая усиление влияния марксизма, марксистского общественного идеала, пытается установить некое его родство с религиозными идеалами. «Этот идеал,— пишет Э. Бруннер,— являющийся одновременно масштабом для критики буржуазного общества, соткан из иудейско-христианских, стоико-рационалистических и современно-натуралистических элементов»¹. Основными составными частями в нем являются идея человеческого достоинства и справедливости, совпадение идеала человека с

¹ E. Brunner. Gott und sein Rebell. Eine Theologische Anthropologie. Hamburg, 1957, S. 12.

идеалом общества и наконец понимание исторической сущности человеческого существования. В 1966 г. вышла книга Джулио Джирарди «Марксизм и христианство»², содержание которой также сводится в основном к доказательству якобы существующего единства марксистского и христианского этического учения. Джулио Джирарди довольно подробно «обосновывает», как религиозные этические догмы можно увязать с принципами марксистской этики, с ее нравственными идеалами. Но такое механическое соединение создает лишь иллюзию единства: на самом деле марксистская и религиозная этика не только не соединимы, но совершенно исключают друг друга.

В начале XX в. с попыткой слить этические идеалы христианства с социализмом, с марксистской этикой выступил Сергей Николаевич Булгаков (1871—1944 гг.) — видный русский философ религиозно-идеалистического направления, известный экономист конца XIX—начала XX в. Несмотря на попытки приспособиться к марксизму, он не вышел за рамки буржуазного и религиозно-идеалистического мировоззрения. Его приспособленчество вполне объяснимо происходившими объективными процессами того времени. Как известно, в 90-х годах XIX в. в России стал быстро распространяться марксизм. Многие буржуазные интеллигенты, чтобы идти в ногу с общественным движением, начали примыкать к нему, восхвалять его на словах, объявлять себя убежденными марксистами, являясь на самом деле лжемарксистами. Наиболее видными такими лжемарксистами и были П. Струве, М. Туган-Барановский, С. Булгаков, Н. Бердяев и др. Впоследствии это направление получило название легального марксизма.

Характеризуя сущность легальных марксистов, В. И. Ленин писал, что это были буржуазные демократы, для которых разрыв с народничеством означал переход от мещанского (или крестьянского) социализма не к пролетарскому социализму, а к буржуазному либерализму. В целом «легальный марксизм» был отражением марксизма в буржуазной литературе. В области философии легальные марксисты занимали неокантианские позиции субъективного идеализма и мистицизма.

Идейный путь С. Н. Булгакова — яркое тому свидетельство. В 90-х годах XIX в. Булгаков как буржуазный либерал рядился в марксистские одежды; в статьях, напечатанных в легальных газетах и журналах, «ратовал» за марксизм, в то же время «подправлял» марксизм, приспособливая его к своему буржуазному мировоззрению. В. И. Ленин критически относился к при-

² *Giulio Girardi. Marxismo e cristianesimo «Cittadella Editrice». Assisi, 1966.*

зывам Струве, Булгакова и других «критически пересмотреть» марксизм. «Вообще вся эта «новая критическая струя» в марксизме, которой увлекаются Струве и Булгаков... мне кажется крайне подозрительной: громкие фразы о «критике» против «догмы» и проч.—и ровно никаких положительных результатов критики»³.

После поражения революции 1905 г. Булгаков вместе со Струве, Бердяевым и другими буржуазными интеллигентами выпускает сборник «Вехи» (1909 г.), в котором открыто отрекается от освободительного движения, выступает в защиту столыпинской реакции, великодержавного шовинизма, идеализма и мистики. «Солидарность» с марксизмом в начале общественно-политической деятельности Булгакова была определенной данью времени. Как типичный представитель либерально-буржуазной интеллигенции он лишь до определенного момента, когда еще практика революционного движения масс была узка, мнил себя марксистом. А затем, смертельно испугавшись назревавшей в России революции, Булгаков и ему подобные интеллигенты не задумываясь повернули «к поддержке всякого рода средневековья против народа»⁴. «Легальный марксист» и буржуазный профессор политической экономии становится теоретиком «христианского социализма», «богоискателем», а с 1918 г.—священником русской православной церкви. Свой жизненный путь Булгаков закончил белоэмигрантом, преподавателем догматического богословия и священного писания Ветхого завета в Православном Богословском институте в Париже.

Этическая концепция Булгакова и марксистская этика

Всякому непредубежденному человеку, знающему теорию марксистской этики и читавшему сочинения Сергея Булгакова, покажется, может быть, несколько странным подобное сравнение по существу не сравнимых учений — не сравнимых ни по содержанию, ни по объему и широте влияния, ни по месту и значению в общественном развитии. И автору данной статьи такое сравнение тоже мыслится недопустимым. И в то же время оно необходимо, ибо претензии Булгакова именовать себя творческим марксистом и в настоящее время возбуждают у некоторых буржуазных авторов неправильное представление о сущности этической концепции Булгакова. Особенно это касается

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 46, стр. 24.

⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 19, стр. 174.

современных буржуазных «теоретиков», ревизирующих марксизм под видом его «творческого» развития, отрицающих марксистскую этику и ее высокогуманное содержание. Цель ревизионизма как прежде, так и теперь одна — приспособить марксизм к интересам буржуазии, вытравить из марксизма самую его душу — последовательную революционность пролетариата как класса, затушевав его историческую миссию освобождения всего человечества от эксплуатации и угнетения. Поэтому современные ревизионистские теории по своему существу и направленности не отличаются от тех, которые провозглашались ревизионистами почти столетней давности. Они отличаются лишь по подновленным в духе времени содержанию и форме: т. е. внешне, на словах, увязываются с проблемами современного прогресса и технической революции, с освободительным и революционным движением масс, но смысл и цель их одна — под флагом борьбы за творческий марксизм подвергнуть ревизии его коренные положения, развенчать марксистское учение и посеять недоверие трудящихся к коммунизму.

«Подновляя» марксизм, они выступают с разными программами и лозунгами: здесь и теории единства интересов пролетариата и буржуазии, и «развенчание» коренного принципа марксизма — диктатуры пролетариата, и «обоснование» исторически революционной роли интеллигенции в связи с научно-технической революцией, и критика устоев социализма и его нравственности, критика принципов коллективизма и интернационализма, социалистических принципов взаимоотношений общества и личности, соотношения нравственной свободы и ответственности и т. д. В отличие от ревизионистов прошлой эпохи они называют себя несколько иначе: критиками недостатков социализма, борцами за чистый социализм, за истинную человечность, за всеобщий гуманизм и т. д.

Но как бы ни именовали себя подобные «теоретики», они не являются действительными марксистами, ибо, искажая учение марксизма, наносят глубочайший вред теории и практике революционного движения масс, засоряют умы тянувшихся к истине миллионов людей.

В свое время таким «марксистом» был и Булгаков, и его разрыв с марксизмом был всего-навсего инсценирован, ибо в его философском, политическом и этическом обосновании социализма никогда не содержалось ни грана марксизма.

Одну из своих работ Булгаков называл «От марксизма к идеализму» (1903 г.). В ней он пытается «обосновать» свой разрыв с марксизмом и переход на сторону идеализма. Чтобы не показаться откровенным ренегатом марксизма, Булгаков воз-

дает ему высокопарные почести, признавая, что после томительного удушья 80-х годов он явился источником бодрости и деятельного оптимизма, боевым кличем молодой России. Являясь, по мнению Булгакова, суррогатом религии, марксизм объясняет человеку его самого, отводит ему определенное место в мире и истории, указывает обязанности, дает цель жизни и деятельности, помогает ему осмыслить свое существование. Но, отмечает далее Булгаков, марксизм зашел слишком далеко в учении о собственности, о революционно-исторической роли рабочего класса, о диктатуре пролетариата и т. д.

Мы здесь не будем перечислять все проблемы марксизма, которые Булгаков подвергает ревизии, остановимся лишь на интересующих нас вопросах этики. Отметим сразу, что Булгаков, не утруждая себя особыми доказательствами, прямо заявляет, что марксизм игнорирует этические проблемы, задачу нравственного совершенствования личности.

Усматривая «ограниченность» марксизма в том, что он требует верности философским и методологическим принципам, последовательности мировоззрения, Булгаков пишет: «Поэтому, выставив идею социальной закономерности и научного объективизма, он не останавливается перед отрицанием роли и значения личности в истории, совершенно игнорирует этическую проблему и свысока относится ко всем «идеологиям», включая сюда и искусство, и философию, и религию»⁵.

Каждому непредубежденному человеку совершенно ясно, что это клевета на марксизм, которую еще нередко вслед за Булгаковым пускают в ход и современные ревизионисты. Но было бы слишком просто, назвав клеветой подобные утверждения, поставить на этом точку. Какова коренная цель подобных заявлений, необъективности которых совершенно очевидна? Цель их — сместить основные понятия, подменить одно другим, т. е., говоря конкретнее, заменить марксизм как научную теорию революционной борьбы рабочего класса этическими теориями, поставив на первое место объяснение вопросов морали, а не общественно-исторической необходимости. В практическом плане это означает замену классовой борьбы и революционного преобразования общества на началах социализма морализированием, проповедью самосовершенствования личности.

В 90-е годы прошлого столетия ревизия марксизма в плане его дополнения этикой шла по самым различным направлениям. Буржуазные идеологи и моралисты делали отчаянные усилия внести свою идеологию в пролетарское движение. Лозунги

⁵ С. Булгаков. От марксизма к идеализму. СПб., 1903, стр. VIII.

«назад к Канту», стремление дополнить научный социализм кантовской этикой выдвигались на том основании, будто этика Канта — мощное нравственное оружие в борьбе за социалистическую революцию и может войти неотъемлемой частью в марксизм.

Попытки «дополнить» марксизм этикой не исчезли и сегодня. Они проявляются, в частности, в абсолютизации некоторыми буржуазными теоретиками этических вопросов в ранних работах Маркса. Немало раздается призывов дополнить марксизм экзистенциализмом, а именно, экзистенциалистскими теориями нравственности. Но марксизм не нуждается в этом дополнении, ибо научная теория нравственности представлена в марксизме наиболее полно по сравнению со всеми моральными доктринами. Говоря о том, что в научном коммунизме нет ни грана этики, В. И. Ленин отвергал лишь подмену экономической и социальной теории научного коммунизма теорией этической. Что касается самого этического идеала, нравственных целей общества, то они неразрывны с социально-политическими и в практической жизни, в общественной борьбе очень тесно между собой переплетаются. Остановимся на ряде этических проблем, понимание которых представляет особенную трудность для ограниченного рамками буржуазной идеологии и религиозной догматики мировоззрения Булгакова.

Одной из основных причин своего разрыва с марксизмом Булгаков, как мы уже отмечали, считает недостаточное этическое обоснование марксистской доктрины, игнорирование марксизмом этических проблем. Этот недостаток он усматривает главным образом в признании марксизмом необходимости общественной детерминированности морали и поведения личности.

На основе своего метафизико-идеалистического мировоззрения Булгаков никак не может соотнести цели и идеалы личности, которые выбираются ею свободно и к которым она стремится в своем нравственном развитии, с осознанием необходимости их общественной обусловленности. Поэтому в одном случае в порядке опровержения марксизма он выдвигает религиозно-фаталистические аргументы, утверждая, что человек не имеет свободы и что ему остается в жизни только одно — покорно и пассивно следовать своей судьбе; в другом же случае он переносит решение этой проблемы в область психологии личности, связывая его с субъективной способностью принимать необходимость за свободу и подчиниться ей с сознанием того, что это и есть идеал и ее стремление к нравственному совершенствованию.

Последнее представляет собой не что иное, как возвышение над необходимостью и отрицание ее определяющей роли. Дру-

гими словами, цели, интересы, идеалы личности, по Булгакову, зависят лишь от субъекта, являются собственным творением человека. Отсюда только тот поистине свободен, кто свободен от общества, сумел избежать плена общественной необходимости. «Человек — сын вечности, брошенный в поток времени, сын свободы, находящийся в плену у необходимости... — пишет Булгаков. — Он творит историю, лишь поскольку он свободен, а свободен, поскольку служит идеалу, возвышается над необходимостью, отрицает над собой ее определяющую силу»⁶.

Буржуазная классовая направленность этих утверждений ясна. Ограничившись внутренними субъективными переживаниями, возвысившись над необходимостью, имея перед собой религиозный идеал терпения и покорности, можно не замечать ни эксплуатации, ни жестокой классовой и национальной вражды, ни кровавых войн и насилий буржуазного общества.

В том же духе решается и проблема самосовершенствования личности. Обвиняя марксизм в отрицании нравственного самосовершенствования человека, Булгаков находит основной порок его опять же в признании общественной необходимости. По его мнению, нравственное самосовершенствование требует отрешиться от этого мира и стать выше его, так как, мол, общественная детерминированность снимает вопрос о самосовершенствовании личности, расходуя целиком ее энергию на борьбу за улучшение среды. Булгаков выражает далее тревогу, как бы экономические задачи, заботы о хлебе насущном не привели к забвению бога, религиозных запросов человеческой души. «Нельзя лишать человека идеала личности, — восклицает он, — заслонять от него лик Христов, не опустошая человеческую душу»⁷. По его мнению, личность, рассматриваемая в качестве продукта общественной среды, не может улучшить эту среду, ибо получается, что она, подобно барону Мюнхгаузену, вытаскивает себя из болота за волосы. Отсюда, утверждает он, необходимо сначала нравственно усовершенствовать личность, а затем уже изменить среду.

Будучи идеалистом и метафизиком, Булгаков явно попадал в тупик. Он не мог понять диалектической связи между необходимостью и свободой. Отсюда его недоумение, как же личность сможет сделать свободный, самостоятельный выбор, если она по необходимости должна поступать так, а не иначе. Исключает ли необходимость нравственную свободу?

⁶ С. Булгаков. Два града. Исследование о природе общественных идеалов, т. II. М., 1911, стр. 48—49.

⁷ Там же, стр. 49.

Поскольку деятельность человека направлена на изменение общественных условий, удовлетворение определенных общественных потребностей, постольку человек считает свою деятельность свободной и сознательной, ибо он полагает, что от него, от его деятельности зависит преобразование этих условий, удовлетворение своих материальных и духовных потребностей.

Изменяя своей деятельностью жизненные условия, человек не осознает, как те же самые изменяющиеся под его влиянием условия преобразуют его характер, моральный облик, его волю. И выступая, с одной стороны, свободным человеком, сознательно стремящимся преобразовать условия жизни своей деятельностью, он подчиняется, с другой стороны, закону необходимости. Поэтому сама свобода основана на познании этой необходимости, выступающей условием развития свободы. Действия и поступки людей, являющиеся закономерной деятельностью, необходимостью, выражают их свободную нравственную деятельность. А эта свободная деятельность в свою очередь основана на том, что она общественно необходима.

Если, далее, учесть ту неоспоримую истину, что из сознательных свободных поступков отдельных людей возникают совершенно не предвиденные ими последствия, которые ведут к изменению в масштабе всего общества, оказывая обратное влияние на отношения людей в обществе, то можно вполне отчетливо увидеть, как из области свободы люди снова переходят в область необходимости. Иначе говоря, изменившиеся общественные условия выдвигают перед людьми иные общественные идеалы, порождают иные индивидуальные цели, индивидуальные стремления и интересы. Осознавая их и проникаясь ими, вырабатывая их как внутренне присущее самостоятельное убеждение, человек снова переходит из необходимости к свободному, сознательному выбору действий и поступков. «Материалистическое учение о том,—писал Маркс,—что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания,—это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан...

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*⁸. Но Булгаков не ставит своей целью вникнуть в марксистское понимание проблемы свободы и необходимости, заменив его идеализмом и метафизикой.

⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 2.

В том же плане отрицания влияния общественного бытия, определенных форм собственности и классовых противоречий на нравственное совершенствование человека рассуждает Булгаков о чувствах и принципах поведения. Формирование нравственных чувств и принципов он считает независимым от общественного строя, от классовой принадлежности личности.

В связи с этим преобразование индивидуалистического, частноправового хозяйства в направлении социалистическом, по мнению Булгакова, ничего не может дать для нравственного изменения человека. Считая, что замена частной собственности общественной не окажет того влияния на нравственный прогресс, который имеют в виду марксисты, он выступает за сохранение частной собственности.

Частнособственнические чувства Булгаков связывает не с их действительным источником — частной собственностью, а с внутренним миром человека. Здесь, по его мнению, не имеет значения, богатый человек или бедный, владеет он собственностью или нет; главное — какова степень привязанности к частной собственности. Эти мысли о чувстве собственности Булгаков излагает в работе «Христианство и социальный вопрос».

Беря за основу нравственную победу над чувством собственности, совершающуюся в тайниках души, в незримых переживаниях совести, Булгаков считает, что можно (хотя и трудно) иметь собственность и быть от нее духовно свободным, обладать весьма слабо развитым чувством собственности и, наоборот, можно (и чрезвычайно легко) быть бедняком, не имеющим почти никакой собственности, и сгорать от чувства стяжания, жадности, зависти к имущим. Возможно, что такое чувство не только не будет побеждено приобретением собственности (если этот бедняк почему-либо вдруг разбогатеет), но будет еще больше распалиться, как страсть к золоту у «Скупого рыцаря», так что единственная реальная над ним победа может быть достигнута не извне, но изнутри. Поэтому не имеет никакого значения, в чьих руках находится собственность — у буржуазии или пролетариата. Отдельные представители господствующего класса, считает он, могут и не иметь частнособственнических чувств, а у отдельных разбогатевших бедняков они могут проявиться в наивысшей степени. Эти рассуждения направлены на то, чтобы изолировать моральные проблемы от общественного, классового положения человека в обществе, вывести мораль за пределы опыта, практики, связав ее лишь с психологическими импульсами личности. Смыкаясь здесь с бердяевским экзистенциализмом, Булгаков склоняется либо к проповеди нравственного самосовершенствования людей, независимо от окружающей их

действительности, призывая их к христианскому героизму и святому подвигу, либо к апелляции безудержного пессимизма, идеи обреченности человека в этом мире.

В своем сочинении «Два града. Исследование о природе общественных идеалов» Булгаков пишет: «В душе человечества, теряющего Бога, должна непременно образоваться странная пустота, ибо оно может принять ту или иную доктрину, но не может заглушить в себе голос вечности, жажды абсолютного содержания жизни»⁹. Эта двойственность, механическое соединение религии с социальным движением, христианской и марксистской этики красной нитью проходит через все этические воззрения Булгакова.

Таким образом, мы видим, что в области этики ранний Булгаков не только не был марксистом, хотя он и считал себя «учеником» Маркса, но, напротив, активно выступал против коренных положений марксистской этики и прежде всего против марксистского понимания соотношения общественного бытия и морального сознания, общества и личности. Марксистское решение проблемы соотношения нравственной свободы и необходимости, объективного и субъективного в воздействии на духовный мир человека было для него книгой за семью печатями.

Во всех его этических рассуждениях главенствует стремление сохранить христианские этические догматы, защитить от всяческих покушений религиозную нравственность. Его либерально-буржуазный социализм предстает таким строем, где в полную меру как раз и должны проявиться требования религиозной морали. «И если указания социально-экономической науки,— пишет Булгаков, — приводят нас теперь к сознанию, что наилучшим средством для достижения той же цели представляется постепенное, но неуклонное более или менее решительное преобразование индивидуалистического и частноправового хозяйства в направлении социалистическом, то я решительно не представляю себе, что можно было бы в христианском духе принципиально возражать против социализма. Напротив, *социализм с этой точки зрения есть лишь средство для осуществления требований христианской этики*»¹⁰. В этом весь Булгаков. И все иные нюансы в его этической теории опираются на это кардинальное положение.

Этические взгляды Булгакова во многом близки по своему направлению взглядам Вл. Соловьева, А. Введенского, Н. Бердяева. Сам Булгаков своим идейным наставником признавал

⁹ С. Булгаков. Два града, т. II, стр. 139.

¹⁰ Там же, стр. 35.

В. Соловьева, принципы «философии всеединства» которого он считал основой системы «социального христианства».

В то же время Булгаков стремился «усовершенствовать» религиозно-философское учение Вл. Соловьева, более органически слить его с социальным движением XX в. «Поэтому в своем мировоззрении,— писал Булгаков,— я стремлюсь найти органический синтез философии Соловьева и принципов реальной политики, восполнив и в известном смысле достроив первую последней и возведя последнюю к общим философским основаниям»¹¹.

Будучи убежденным неокантианцем, Булгаков и в области этики стремился проверить Маркса Кантом. «Должен сознаться,— писал он в труде «От марксизма к идеализму»,— что Кант всегда был для меня несомненное Маркса, и я считал необходимым поверять Маркса Кантом, а не наоборот»¹². Однако, проверяя Маркса Кантом, Булгаков не был и последовательным кантианцем. Рациональные элементы этической системы Канта (глубокие мысли о зависимости поступков личности от общественной среды, о личности как цели, а не только средстве общественного развития, о значении морального долга и т. д.) Булгаков фактически игнорировал полностью. Он взял из этики Канта все мертвое, субъективно-идеалистическое — понятие должностного, метафизический разрыв должного и сущего, механическое соединение свободы и необходимости, религиозно-идеалистическое понимание сущности морали и т. д.— и направил его против марксистской этики, явившись типичным выразителем неокантианской этической концепции. Говоря об общей теоретической позиции Булгакова, В. И. Ленин в письме к Потресову (1899 г.) указывал на слияние в его взглядах кантианства и бернштейнианства, что и выражало неокантианскую ревизию марксизма. Но Булгаков не ограничивался неокантианством. Он стремился создать органический синтез неокантианских идей с этическими принципами «философии всеединства» Вл. Соловьева, который и повел его по пути поиска этических абсолютов.

Поиски этических абсолютов

Поиски этических абсолютов Булгаков начинает с критики марксизма, якобы тех его этических догм, которые преграждают путь дальнейшему развитию марксистской теории морали.

¹¹ С. Булгаков. От марксизма к идеализму, стр. XXI.

¹² Там же, стр. XI.

Он обрушивается на такие важнейшие принципы марксистской этики, как обязательное рассмотрение моральных явлений через призму классового интереса, признание классовой направленности самого общественного интереса, признание социальной обусловленности этических категорий и понятий, провозглашение политической борьбы вместо морализирующей критики и т. д.

Истинная цель булгаковской критики марксизма и его этической концепции состояла в том, чтобы заменить диалектико-материалистическое понимание морали религиозно-идеалистическим, метафизическим ее истолкованием. Булгаков последовательно и неуклонно отстаивал религиозные моральные догматы и принципы, стремился к обоснованию абсолютной морали, пригодной для всех времен и народов. В противовес творческому объяснению марксизмом сущности морали как постоянно изменяющейся, вслед за изменением общественного строя, формы общественного сознания Булгаков пустился в поиски этических абсолютов: абсолютного добра, абсолютной совести, абсолютно-го героизма, абсолютного смысла жизни, абсолютного нравственного идеала. И все эти абсолюты являются у него не чем иным, как первопричиной социального прогресса и в то же время результатом его воплощения в действительность.

Рассматривая категорию добра, Булгаков делает попытку связать служение общественному прогрессу с осуществлением добра в истории. Сама эта мысль в основе своей совершенно правильна. Но, спрашивает Булгаков, как понимать добро? Является ли оно только субъективным представлением или же оно есть объективное начало? Является ли оно только созданием человеческого сердца, в котором живет и ложь, и всякая неправда, или же оно есть абсолютное начало бытия, которым мы «живем, и движемся, и существуем»?

Уже из самой постановки Булгаковым этих вопросов отчетливо видна идеалистическая сущность его понимания добра. Булгаков отдает предпочтение «абсолютному началу бытия», он уходит от сложной диалектики объективного и субъективного в добре. Противопоставление объективного и субъективного с целью гипертрофировать объективное, противопоставление абсолютного и относительного во имя обоснования лишь абсолютно-го — таковы его исходные принципы в понимании сущности добра, его природы и значимости.

Субъективное, не являясь отражением объективного в области морали, по мнению Булгакова, не может быть и правдой-истинной, оно в самом высшем смысле может быть правдой-справедливостью. А отсюда он делает вывод о неприменимости принципов гносеологии к пониманию моральных вопросов. Хотя в бо-

лее ранней статье «Закон причинности и свобода человеческих действий» (1897 г.) Булгаков утверждал, что человеческий разум познает все сущее под формальным условием закона причинности и что этот закон приложим и к событиям человеческой жизни, мыслям, желаниям и поступкам людей.

Впоследствии, когда его взгляды все больше эволюционировали к религиозному мистицизму, он изменяет свое отношение к принципу причинности и решительно склоняется в сторону «абсолютного» добра, не поддающегося познанию человеческим разумом. «Путь к философскому «оправданию добра», в философию «объективного идеализма», — пишет Булгаков, — конечно, лежит через Канта, критику которого я столь безуспешно пытался использовать в целях марксизма»¹³. В конце концов Булгаков вопрошает: «*Есть ли Добро, есть ли Правда? Другими словами это значит — есть ли Бог?*» — И далее продолжает: «Если да, то служение добру не есть прихоть или иллюзия тех, кто не умеет или не хочет пользоваться благами жизни, это есть исполнение правды о человеке, идеального его назначения. Если да, то человек есть уже не только двуногая обезьяна, homo sapiens, но и действительно способное к бесконечному прогрессу существо, раскрывающее свои потенции в истории, *становящееся абсолютное...*»¹⁴

Откуда же это «становящееся абсолютное» должно черпать свои силы к бесконечному прогрессу? По Булгакову, эти силы лежат в религиозно-мистической любви к жизни. Здесь Булгаков полностью солидарен с В. Соловьевым. В статье «Без плана» он пишет: «...В своей философии Соловьев учил любви к жизни, не в том пошлом, вульгарном смысле, в каком это делают теперь иные нищестанствующие позитивисты, но в смысле высшего, религиозного освящения жизни, признания за ней абсолютного значения и абсолютных задач»¹⁵. Но хотя сила зла в истории прогресса еще мешает осуществлению этой высокой идеи любви к жизни, Булгаков надеется на абсолютную победу добра за пределами теперешнего эмпирического существования, т. е. в потустороннем мире. Он поучает: «Сила зла реальна и могуча в этом мире только до времени, «князь мира» уже побежден и будет изгнан вон, зло устранится, разрешится трагедия, упразднится аскетизм, все снова станет «добро зело», но все это лежит за пределами теперешнего эмпирического существования, под «новым небом» и «на новой земле». Теперь же

¹³ С. Булгаков. От марксизма к идеализму, стр. XVIII.

¹⁴ Там же, стр. XVII.

¹⁵ С. Булгаков. Без плана. — «Вопросы жизни», 1905, № 6, стр. 295.

добро и зло не только смешаны, но враждуют между собою, причем добро не достигает той полноты победы, которую иметь ему необходимо, и зло празднует и свои победы, хотя бы и частичные, но реальные и несомненные, и эти победы зла пятнают собой мир и жизнь...»¹⁶

Утвердив абсолютную ценность человеческого индивида через его божественное начало и в этом смысле идеальное назначение, Булгаков переходит далее к рассмотрению высшей цели, или долженствования. Опираясь здесь на категорический императив Канта и его учение о высшей цели, он в то же время оставляет в тени ценные кантовские мысли о долге как одной из важнейших проблем долженствования. Совершенно игнорируя мир действительных отношений, Булгаков переносит идею долга в мир сверхчувственный, что является извращением кантовского категорического императива в религиозно-идеалистическом духе. Отсюда и вырастает абсолютизация высшей цели, долженствования. По мнению Булгакова, всякая эмпирическая цель вырастает из эмпирически данного материала, но цели эти могут быть законные и незаконные, так же как представления — истинные и ошибочные. Чтобы эти эмпирические цели были правильными, нужна такая ориентирующая цель, которая имеет абсолютное значение, которая не осуществима в мире. Здесь, как видим, все поставлено с ног на голову не только с точки зрения марксизма, но и с позиций кантовского учения.

Признавая высшую цель и долженствование стержнем всей моральной системы, Кант тем не менее раскрывал их через призму категорического императива, который не был уведен в религиозную мистику, хотя и не имел выхода в реальную действительность. Что же касается попыток соединения булгаковских идей о высшей цели с марксистским пониманием этого вопроса, то в этом соединении он лишил высшую цель какой бы то ни было реальной зависимости от действительности, в то время как марксизм даже самые высшие цели никогда не отрывал от действительности, от реальных общественных отношений.

Несомненно, высшая цель общественного прогрессивного развития, долг бороться за эту цель не сводится к простой сумме конкретных целей отдельных индивидов, должное не подменяется сущим. Но как высшая цель, так и должное неразрывно связаны с существующими целями, с сущим. И только на их основе могут абстрагироваться высшая цель и долг и воплощаться в действительность, т. е. иметь не только регулятивное значение

¹⁶ Там же, стр. 302.

для человеческой воли, но и результативное. Это означает в области социальной замену буржуазной «справедливости» социалистической справедливостью, в области нравственного развития личности — воспитание человека в духе коллективизма, искоренения индивидуализма из сознания и поведения людей.

Исходя из понимания высшей цели как абсолютной, не осуществимой в реальной действительности, Булгаков обосновывает и свое отношение к общественному идеалу и одной из его сторон — нравственному идеалу. Социальный и нравственный идеал Булгаков рассматривает как совершенно самостоятельные образования, не зависимые друг от друга, как два абсолюта, хотя в этом делении Булгаков непоследователен, ибо социальный идеал, как правило, он сводит к моральному.

В чем же смысл критики Булгаковым марксистского понимания социального идеала и его воплощения в действительность? По его представлениям, воплощение идеала, о котором говорят марксисты, это не что иное, как абсолютное решение задачи истории (рай на земле), что означает конец всякой истории. Поэтому идеал он считает только регулятивной идеей, дающей возможность нравственного суждения и оценки, а значит, его выход возможен лишь в сфере нравственности.

Свое обоснование абсолютного идеала Булгаков начинает критикой марксистского понимания научности идеалов. Он утверждает, что идеал в марксизме дается якобы не наукой, а жизнью и является поэтому вненаучным. Этот «вывод» представляется ему прямо-таки убийственным для научного социализма, гордящегося именно научностью своего идеала. Выражая затем свое понимание идеала, Булгаков заявляет: «Требования реалистической политики, руководимой абсолютным идеалом, никоим образом не могут являться проповедью малых дел и отрицанием широких исторических и социальных задач»¹⁷.

На самом же деле то, что социалистический идеал связан с жизнью и выражает тенденции ее развития, является убедительным доказательством его соответствия общественным потребностям, его объективности и научности. Не отождествляя жизнь и науку, марксисты создали научный социализм, исходя из жизни, из общественной необходимости, поставив идеалы коммунизма на почву науки.

Что же касается булгаковского истолкования идеала социализма как какого-то абсолюта, означающего якобы конец истории, то это ни в то время, ни сегодня не является для марксизма неожиданностью. Это уже десятки раз предпринимавшие-

¹⁷ С. Булгаков. От марксизма к идеализму, стр. 310.

ся нападки на марксизм. Они и сейчас встречаются у многих буржуазных философов и социологов, изображающих социализм и коммунизм в виде абсолютного конца цивилизации, конечного состояния человека и человечества. По этому поводу В. И. Ленин писал: «Как бесконечно лживо обычное буржуазное представление, будто социализм есть нечто мертвое, застывшее, раз навсегда данное, тогда как на самом деле *только* с социализма начнется быстрое, настоящее, действительно массовое, при участии *большинства* населения, а затем всего населения, происходящее движение вперед во всех областях общественной и личной жизни»¹⁸. «История так же, как и познание, не может получить окончательного завершения в каком-то совершенном, идеальном состоянии человечества...»¹⁹, — писал Энгельс.

Нравственный идеал Булгаков также стремится свести к абсолюту — такому высшему совершенству личности, которая являлась бы непререкаемым авторитетом для многих эпох. Вначале для него таким идеалом выступает личность революционного интеллигента, самоотверженного борца за абсолютное добро и абсолютную справедливость. Но впоследствии, когда революционное движение масс не только поставило под сомнение эту абсолютность, но и разрушило ее, а сама интеллигенция распалась на революционную и реакционную, Булгаков предает первую анафеме, обвиняет ее в своеволии, причину которого видит в том, что «человек, лишаясь абсолютных норм и незыблемых начал личного и социального поведения, заменяет их своеволием или самодельщиной»²⁰. Впоследствии в личности черносотенного реакционера Булгаков практически находит нравственный идеал интеллигента, т. е. нравственный идеал нового времени.

Большую часть интеллигенции и особенно молодежи, якобы отказавшейся от абсолютных идеалов, ранее ей присущих, Булгаков обвиняет в нигилизме и беспринципности. Но и после явного краха моральных абсолютов он все же не может расстаться с таким из них, как абсолют героизма, утверждая, что героизм доступен лишь избранным натурам и притом в исключительные моменты истории. Что же касается основной массы интеллигенции, то, по его мнению, ранняя смерть есть лучший апофеоз интеллигентного героизма, ибо интеллигенция глуха ко всему: не только к христианскому учению, но даже к учению Толстого, в котором все же заключено здоровое зерно личного самоуглубления.

¹⁸ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 33, стр. 99—100.

¹⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 275.

²⁰ С. Булгаков. Два града, т. II, стр. 199.

Поэтому, пишет Булгаков, «интеллигенции пужно выправляться не извне, но изнутри, причем сделать это может только она сама свободным духовным подвигом, незримым, но вполне реальным»²¹. В конце концов идеалом нравственной личности он провозглашает лик Христов, который только и может оздоровить человеческую душу. Исходя из того, что идеал справедливости присущ каждому человеку, что нет такого человека, который восставал бы против справедливости как таковой, который сознательно хотел бы быть несправедливым, Булгаков довольно-таки тонко инсценирует поиск абсолютной справедливости. Разобрав различные интересы классов и групп в обществе, различное понимание ими справедливости, он утверждает, что нет смысла сводить всю эту классовую психологию «на голый классовый интерес, не имеющий ничего общего с идеями справедливости»²². Ее, т. е. классовую психологию, по мнению Булгакова, можно объяснить эмпирической ограниченностью человека, в силу которой и возможно различное понимание требований справедливости. Чтобы избежать подобных различий в отношении к коренным вопросам общественной жизни, необходима ориентация на абсолютный идеал справедливости. «Этим абсолютным требованием морали, — пишет Булгаков, — определяется направление, в котором должно совершаться общественное развитие. По отношению к этой абсолютной цели должны оцениваться все средства социальной политики, которые определяются в подробностях конкретными условиями»²³.

А так как идеалом абсолютной справедливости, с точки зрения Булгакова, руководствуются все классы и группы общества, то требования, в частности, исходящие от рабочего сословия, «могут поддерживаться во имя интересов общечеловеческих, не чуждых и капиталистам, человеческому достоинству которых также не соответствует вольное или невольное положение эксплуататоров, во имя уничтожения классов и классовых интересов»²⁴. Вот в чем квинтэссенция провозглашенной Булгаковым абсолютной идеи справедливости. Социальный смысл этой идеи — в смазывании противоречий между антагонистическими классами, в призывах их к мирному сотрудничеству на основе «общечеловеческих интересов». Дальнейшей конкретизацией и «обоснованием» этой мысли является развиваемое Булгаковым положение об абсолютном смысле жизни, человеческого достоинства и свободы личности.

²¹ С. Булгаков. Два града, т. II, стр. 201.

²² С. Булгаков. От марксизма к идеализму, стр. 312.

²³ Там же, стр. 314.

²⁴ Там же, стр. 314—315.

Проблему смысла человеческой жизни Булгаков рассматривает в связи с соотношением личности и общества. Вопрос этот, как известно, в истории этики занимал важное место. Особенно отчетливое выражение и глубокое теоретическое обоснование он нашел в учении французских материалистов XVIII в. и русских революционных демократов Герцена, Белинского, Чернышевского, Добролюбова. Но подлинно научное решение он получил в марксистской теории, рассматривающей соотношение личных и общественных интересов в зависимости от социально-экономических условий, классовых тенденций развития общества. Однако для Булгакова накопленные передовые позиции в решении этой проблемы не имели значения. Он свои рассуждения об обществе и личности начинает а priori.

Каковы цель и смысл человеческой жизни вообще? — спрашивает Булгаков. Является ли человек, а затем человечество, его история только фактом, непредвиденным результатом причинных рядов, не имеющим никакой внутренней необходимости, или же человек и историческое человечество несут в себе абсолютную идею, выполняют абсолютную задачу, существуют не вследствие случайной комбинации причин, а во имя нравственной цели? Уже в самом вопросе Булгакова ярко выражены противопоставление общественной необходимости и деятельности человека, общества и личности, абсолютизации нравственных целей и внутреннего мира человека.

Хотя Булгаков и говорит о соотношении личности и общества, это соотношение в действительности не устанавливается, а сразу вырисовываются два совершенно не связанных между собой ряда явлений: общество, его прогрессивное развитие и личность с ее пониманием смысла жизни в полной изоляции от общества. Такова основная посылка булгаковского определения смысла жизни. Поэтому свой ответ на вопрос о смысле жизни Булгаков начинает с противопоставления высшего, идеального эмпирическому, социальному. Говоря об абсолютном смысле и ценности человеческой жизни, он видит этот смысл в служении высшему, идеальному началу. Но в чем же выражается это высшее, идеальное начало? Оно, во-первых, существует а priori, и во-вторых, может быть выражено в форме абсолютной высшей цели, абсолютного долженствования, абсолютного добра, абсолютной идеи и т. д.

Таким образом, смысл человеческой жизни, согласно Булгакову, не может определяться эмпирической действительностью. Личности необходимо подняться выше этой действительности, стать над нею. Но вопрос о соотношении личности и общества тем не менее не снимается. Напротив, в этом случае, по мнению

Булгакова, он встает в наиболее острой форме, ибо процесс соединения личности и общества требует от личности величайшего героизма, чтобы не раствориться в обществе.

Здесь Булгаков также не может отрешиться от абсолюта. Этот абсолют он находит, во-первых, в неустрашимых антагонизмах, в постоянной борьбе личности с обществом. Отдавая дань социализму, который-де провозглашает идеал свободы личности и взаимно связывает индивидуальное и общественное, Булгаков вместе с тем видит в их соединении непримиримую антиномию: ради свободы личность должна подчиниться обществу, и эта зависимость личности от общества усиливается по мере того, как увеличивается ее свобода.

Отсюда, по Булгакову, индивидуальность личности все больше будет растворяться в обществе, так что эту индивидуальность может спасти только понимание личностью идеала абсолютной свободы. Несомненно, абсолютная свобода Булгаковым мыслилась не анархически, он был против такой свободы. Его идеал ее был отвлеченным началом, данным личности либо сверхопытным миром, либо внутренним самосовершенствованием. Что же касается конкретной эмпирической действительности, то, по утверждению Булгакова, в ней существует постоянная борьба личности с обществом, «и она всегда может вспыхнуть, перейдя в открытое неповиновение, с одной стороны, или насильственные действия — с другой. В силу этого антиномизма даже самое идеальное общественное устройство может иметь лишь неустойчивое равновесие»²⁵.

Во-вторых, абсолют в соединении общества и личности Булгаков находит и в абсолютном достоинстве, которое зиждется на идее свободы и прав человеческой личности, «естественных и неотчуждаемых прав человека и гражданина». Выдвигая эту идею, за которую призывает бороться всех, независимо от философского мировоззрения, Булгаков совершенно умалчивает, о какой свободе идет речь и для кого эта свобода, о достоинстве личности какого класса необходимо бить тревогу, интересы какого класса в корне противоречат действительному утверждению достоинства человеческой личности. Это и понятно, так как все его рассуждения преследуют здесь одну цель — доказать недоказуемую божественную сущность человеческой души, о чем он недвусмысленно и заключает в статье «О социальном идеале»: «Утверждая равенство людей, вопреки их эмпирическому неравенству, и абсолютное достоинство личности, вопреки существующему униженному ее положению, мы отрицаем

²⁵ С. Булгаков. От марксизма к идеализму, стр. 306.

эмпирическую действительность и за «корою естества» прозреваем подлинную, божественную сущность человеческой души»²⁶. Равенство людей и абсолютное достоинство человеческой личности Булгаков выводит за пределы опытно данной действительности, в область сверхопытную, доступную лишь, по его словам, метафизическому мышлению и религиозной вере.

А как же быть с эмпирической действительностью, в которой человек совершает определенную деятельность, руководствуется определенными нормами поведения, которую он определенным образом оценивает, а также оценивает поступки других людей, находит критерий нравственного и безнравственного и т. д.

И здесь Булгаков не отступает от своих трансцендентных критериев — абсолютов. Но они, как правило, касаются сферы высшего нравственного служения, из которой должен исходить человек при соотношении своих повседневных поступков с абсолютным добром и идеалом. Он признает, что в ряду представляющихся нашему сознанию мотивов одни мы осуждаем, а другие одобряем или оправдываем. Эта способность оценки, различения добра и зла, как правильно отмечает Булгаков, в большей или меньшей мере свойственна всем взрослым и здоровым людям. Но где искать критерий этой оценки, указывающий, что добро, а что зло, — в объективной действительности или в субъективном, внутреннем мире личности?

По мнению Булгакова, возможность такой оценки предполагает присутствие в нашем сознании некоторого критерия или нормы для нее, а сами нормы социального поведения предполагают известный социальный идеал, с высоты которого и оценивается социальная действительность, а в соответствии с ней определяются поступки и деятельность людей. Значит, заранее заданные нормы и социальные идеалы, по Булгакову, и выступают критериями нравственной оценки, определяя поступки и деятельность личности.

Самостоятельное значение нормативной этики он превращает в абсолют, отрицая общественную детерминированность поведения личности и классовый интерес. Утверждая, что идея естественной необходимости не дает никакого критерия для различения явлений действительности (мол, с точки зрения последовательного детерминизма все равно необходимо — все гадости и мерзости наряду с подвигами любви и правды), Булгаков даже понятие самой общественной необходимости, не говоря уже о постулатах сознания, превращает в абсолют, совершенно отрывает ее от общественных, классовых интересов.

²⁶ Там же, стр. 301.

Обвиняя марксизм в том, что он наперед отрицает всякое самостоятельное значение идеала и долженствования, Булгаков указывает, что и понятие классового интереса как критерия, который вводится марксизмом якобы в качестве корректива к общественной жизни, не спасает положения. По Булгакову, если признать классовый или групповой интерес нормой, то мы получим таких норм столько, сколько существует отдельных классовых интересов. «С этой точки зрения, не допускающей никакой оценки различных классовых интересов по их этической ценности, — пишет он, — рабочий класс оказывается столь же прав в своих требованиях, как и классы землевладельцев и капиталистов, ибо все эти интересы одинаково представляются естественно-необходимыми»²⁷.

Но говоря о классовом интересе в марксизме, Булгаков совершенно уходит от его оценки с точки зрения прогрессивного развития общества, от того, чьи классовые интересы выражают перспективы общественного развития — пролетариата или буржуазии, на чьей стороне стоит правда истории, какой класс общества призван выполнять историческую миссию освобождения человечества от угнетения и насилия. Только с этой точки зрения и можно понять прогрессивную роль классового интереса пролетариата, наиболее полно выражающего интересы общечеловеческого развития.

Определяя понятие классового интереса в его истинном и ценностном значении, мы исходим из его соответствия общественному прогрессу, тенденции общественного развития. Здесь один-единственный объективный критерий — прогрессивное развитие общества. Но понимание прогресса Булгаковым не имеет ничего общего с научным, марксистским его пониманием. Ведь сама теория общественного прогресса Булгакова исходит не из объективно действующих законов исторического развития, а из абсолютного долженствования. Круг замкнулся.

Согласно Булгакову, главной движущей силой в истории является совесть, поэтому именно она якобы велит хотеть делать добро, хотеть прогресса. Поэтому и «практические» выводы из теории прогресса направлены не на уничтожение социального зла, а на то, чтобы найти такую точку зрения, при которой существование зла в мире представлялось бы не только допустимым, но в известном смысле целесообразным и относительно разумным²⁸.

²⁷ С. Булгаков. От марксизма к идеализму, стр. 292—293.

²⁸ См. С. Булгаков. Основные проблемы теории прогресса. — «Проблемы идеализма». М., 1902, стр. 34.

Отсюда и понятие интереса Булгаков выводит не из положения того или иного класса в обществе и его отношения к господствующей собственности, а из некоего общего интереса. Так как в обществе будто бы нет устойчивых, четко выраженных экономических группировок, и индивидуумы в разные времена и в разных положениях могут иметь различные и даже противоположные интересы, то «классовый интерес оказывается тенью и ускользает из наших рук, как только мы делаем попытку его уловить. А вместе с ним ускользает и понятие класса, поскольку оно конституируется признаком единства классового интереса»²⁹. Так Булгаков пытается обосновать свое отрицание классовых интересов и классовых антагонизмов, заменить их вечными и неизменными абсолютами, пригодными всегда и для всех.

Таким образом, обвиняя марксистов в отрицании этики и в качестве доказательства выдвигая тот довод, что на место должностования они поставили общественную необходимость и классовый интерес, Булгаков, подобно другим метафизикам и идеалистам, усматривал критерии нравственного в априорных требованиях долга и в абсолютизированных понятиях идеала, совести, достоинства и т. д.

Совершенно очевидно, что намерение Булгакова «опровергнуть» основы марксистской этики не выдерживает никакой критики. По самым коренным вопросам морали он последовательно отстаивает теологическую концепцию, пытаясь при этом подчинить ей и растворить в ней марксистскую теорию. Дело доходит даже до того, что он предпринимает попытку превратить основоположника марксизма в религиозного мыслителя, а из его учения соорудить религиозно-христианскую доктрину. Поэтому в дальнейшем он все меньше видит противоречий между марксизмом и теориями христианского социализма и, напротив, даже находит их сочетание вполне разумным. В статье «Карл Маркс как религиозный тип» (1906 г.) Булгаков непосредственно сливает марксистский атеизм и религиозно-идеалистическое учение, заявляя, что они имеют якобы общую задачу — борьбу за социализм. Он пишет: «Общая концепция социализма, выработанная Марксом... отвечает потребностям воинствующего атеизма... Как ни бесспорны и ясны общие задачи социализма, но конкретные формы социалистического движения... могут весьма различаться по своему духовному содержанию и этической ценности. Оно может быть воодушевлено высоким, чисто религиозным энтузиазмом, ибо социализм ищет осуществления прав-

²⁹ С. Булгаков. От марксизма к идеализму, стр. 295.

ды, справедливости и любви в общественных отношениях, но может отличаться преобладанием чувств иного, не столь высокого порядка: классовой ненависти, зависти, эгоизма, той же самой буржуазности... негодование против зла есть, конечно, высокое и даже святое чувство»³⁰.

Сравнивая высказывания С. Булгакова с утверждениями современных теологов, например, Э. Бруннера и Дж. Джирарди, нельзя не видеть, что они преследуют общую цель: поставить марксизм и марксистскую этику на службу теологическому идеализму и таким образом извратить сущность марксизма и его этического учения, его истинно гуманистических принципов.

И здесь наблюдается так называемая перекличка времен — перекличка буржуазных идей начала и второй половины XX в. Она не случайна, а обусловлена величайшим влиянием марксизма на массы, все возрастающим влиянием социализма и его морали на все трудовое прогрессивное человечество.

В более поздних работах — и это правомерно для С. Н. Булгакова — он утверждает свои религиозные постулаты по отношению к морали и этике, как само собой разумеющиеся. В книге «Свет невечерний», которая писалась с 1911 по 1916 г., Булгаков целиком углубляется в религиозное сознание, считая его высшей сферой проявления человеческого духа. Во введении названной работы, где рассматривается им природа религиозного сознания, есть специально поставленные вопросы соотношения религии и морали. Здесь теологические принципы построения булгаковской теории морали находят свое окончательное завершение. Возражая против сведения существа религии к нравственности, которое якобы имеет место у Канта, Фихте, Л. Толстого и других мыслителей, Булгаков без всяких оговорок и колебаний утверждает, что «нравственность коренится в религии. Внутренний свет, в котором совершается различение добра и зла в человеке, — продолжает далее автор, — исходит от Источника светов. В совести своей необманной и нелицеприятной, столь загадочно свободной от естественного человеческого себялюбия, человек ощущает, что Некто *со-ведет*, соведает вместе с ним его дела, творит суд свой, *всегда его видит*»³¹.

Хотя нравственность, по Булгакову, и не имеет абсолютного религиозного значения (то есть добро от Бога, он есть источник добра, но Бог не есть Добро, он выше добра), но только «религия дает место этике и ее обосновывает...»³² Иначе говоря,

³⁰ «Московский Еженедельник», 1906, № 25, стр. 51.

³¹ С. Булгаков. Свет невечерний. М., 1917, стр. 46.

³² Там же, стр. 48.

корни морали и ее обоснование, по его мнению, заключены в религиозном сознании. А раз свою основу этика находит в религии, то вместе с упадком религии, утверждает он, неизбежно разлагается и нравственность. Булгаков не мыслит себе этики вне связи с религией, если она касается не греховности, а добрых дел. «Автономная этика, — пишет он, — есть или прямое глумление над добром, каковое совершается в утилитаризме, или аффектация и поза, ибо любить этическое «добро», закон, категорический императив, можно не ради его самого, а только ради Бога, голос которого слышим в совести»³³.

Таким образом, на протяжении всей творческой деятельности в обосновании морали и этики, их сущности и системы Булгаков исходил из теологии, ее коренных принципов. Анализируя теологические принципы построения булгаковской этической теории, мы видели, что если в первый период творчества у Булгакова проявлялись некоторые попытки связать этические построения с прогрессом, с духовным самосовершенствованием личности, с ее свободой на основе прогресса, сопоставить свое учение с марксистской морально-этической теорией, то в более поздних работах нравственность и этика у него полностью смыкаются с религией и растворяются в ней, хотя и не отождествляются. Из сферы религии и религиозного сознания у Булгакова в какой-то мере выпадают некоторые нравственные формы повседневного общения людей, нормы, нравы, правила, не имеющие якобы непосредственного отношения к высшему проявлению божественного духа. Что же касается таких категорий этики, как добро, идеал, совесть, то они полностью коренятся в религии.

Эта мысль красной нитью проходит и в его ранних работах, хотя в менее выраженном религиозном облачении по сравнению с поздним периодом творчества; начиная же с 1911 г. она получает последовательное теологическое обоснование.

Отсюда ясно, что коренного переворота в этических взглядах Булгакова не происходило и не могло произойти. «Примкнув» к марксизму с целью его критики с позиций идеализма, Булгаков ни на шаг не отступает от теологических принципов построения этики, пытаясь их максимально сблизить с марксистской этической теорией. Но, когда это «сближение» на деле оказалось самым худшим видом софистики, не имеющим права на существование, Булгаков, «забыв» о марксизме, систематически и последовательно утверждает теологические принципы этической теории.

³³ Там же, стр. 50.

Этический иррационализм

Н. Бердяева

В. П. Шкоринов

В русской идеалистической философии начала XX в. наиболее видное место занимает Николай Александрович Бердяев (1874—1948 гг.). С именем Бердяева связано становление и формирование экзистенциализма, одного из ведущих направлений современной буржуазной философии. Его перу принадлежит большое количество работ, важнейшее место в которых занимают проблемы этики. Этику Бердяев объявлял «высшим судилищем» всех стремлений и действий человека, а ее разработку считал основной задачей каждого философствующего ума. Однако само его учение отнюдь не способствовало решению этой задачи. По своему содержанию, исходным посылкам и общим целям оно не имело ничего общего с научной теорией морали. Этическая концепция Бердяева примечательна, однако, тем, что в ней нашел яркое выражение кризис буржуазного морального сознания эпохи империализма.

В существующей литературе о Бердяеве его этическая теория специально не анализировалась. Особенно слабо освещены процесс формирования бердяевской религиозно-экзистенциалистской концепции морали, та социально-политическая и идейно-теоретическая основа, на которой она произрастала.

Социальные предпосылки учения

Современные буржуазные историки русской философии, усиленно рекламирующие идейное наследство Бердяева, нередко предпринимают попытки подвести под его учение «демократическую основу», связать его с освободительным движением в России начала XX в. Один из американских прозелитов русского идеалиста, его ближайший сподвижник на ниве пропаган-

ды белоэмигрантских, контрреволюционных идей, Дональд Лоури, пытается даже облечь Бердяева в тогу «мятежного» мыслителя, впитавшего якобы в себя черты освободительного движения и принесшего личные «жертвы» во имя его идеалов¹. С тех же позиций трактуют социальную сущность мировоззрения Бердяева Ламперт², Фюме³ и др. Буржуазные историографы, однако, в своем стремлении придать демократический смысл реакционной бердяевской философии не могут рассчитывать на успех. Его учение питали совершенно иные социальные корни, оно имело своей классовой основой антидемократические и антиреволюционные общественно-политические течения.

Социальные истоки философско-этической концепции Бердяева кроются в диалектике общественных отношений в России конца XIX — начала XX в., характеризующихся глубоким кризисом самодержавно-помещичьего строя и широким разрыванием в стране революционно-освободительного движения. Классовую основу его мировоззрения составляла либеральная буржуазия, проповедовавшая, как отмечал В. И. Ленин в статье «Гонители земства и Аннибалы либерализма», «концепцию мирного, строго легального развития» и тактику «терпеливых призывов» к смирению самодержавия⁴.

Сам Бердяев, определяя социальную базу и политический адрес своего учения, еще в 1902 г., т. е. в самом начале своего философского пути, указывал, что он выступает с позиции того «направления», которое исходит «из духовного голода интеллигентной души»⁵. Свою основную идеологическую миссию он видел в выработке «нового для русского интеллигента мировоззрения». В интеллигенции Бердяев усматривал главную движущую силу общественного прогресса и объявлял ее единственным носителем «социально-политического идеала». В одной из своих работ последних лет он подчеркивает: «Я сознаю себя мыслителем, принадлежащим к аристократически-либеральному типу»⁶. Это заявление важно тем, что в нем Бердяев прямо указывает, интересы и социальные устремления какой именно интеллигенции он выражал.

Либеральная буржуазия, идеологом которой выступал Бердяев, осознавала социально-политическое и моральное банкротство самодержавно-помещичьего строя, но в то же время стра-

¹ См.: D. A. Lowrie. A life of Nicolai Berdjaew. N. Y., 1960.

² E. Lampert. Nicolas Berdyaev and the new middle ages. L., 1964.

³ См.: N. Berdiaev. Le sens de la creation. Desclee de Brouwer, 1955.

⁴ См.: В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 5, стр. 55, 72.

⁵ См.: «Проблемы идеализма». СПб., 1902, стр. 135.

⁶ Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947, стр. 10.

шилась назревавшего революционного взрыва и стремилась предотвратить его, для чего ставила задачу ввести рабочее освободительное движение в русло своего респектабельного либерализма, превратить это движение, по меткому выражению В. И. Ленина, в свой «хвост»⁷.

В обострившейся классовой борьбе Бердяев выступил непримиримым противником пролетарской идеологии, революционного марксизма и научного социализма. То «новое» мировоззрение, в разработке которого он усматривал свою главную цель, было по своей сущности мировоззрением глубоко реакционным, противоречившим коренным интересам демократических сил общества. Вот почему В. И. Ленин уже в 1901 г., когда Бердяев делал только первые свои философские шаги, ставил перед марксистами задачу обрезать «сего господина»⁸, указывал на необходимость «разнести» его, причем, «не только в специальной-философской области»⁹.

Признавая противоречия социальной действительности и даже становясь в определенное критическое отношение к ней (разумеется, в рамках буржуазного либерализма), Бердяев выдвигал задачу преодоления этих противоречий на путях и в формах, адекватных буржуазному интеллигентскому сознанию. При этом кризис исторически определенной формы классового общества истолковывается им как кризис общества вообще, как «кризис человеческого бытия», человеческого «родового» способа организации жизни¹⁰.

В условиях нарастания революционного движения в стране Бердяев приходит к реакционной мысли о противопоставлении марксистской идее социалистического переустройства общества другого, религиозного, пути, а коллективистской морали пролетариата—морального сознания тотализированного индивидуума, якобы «заложённых» в человеке «индивидуалистических тенденций». Реакционная направленность взглядов Бердяева особенно наглядно обнаружилась на страницах контрреволюционного сборника «Вехи», анализируя который В. И. Ленин показал, что подлинной целью его авторов является защита основ буржуазного строя. В. И. Ленин подчеркивал, что занимаемые Бердяевым и другими веховцами философские позиции ведут к разрыву «с самыми основными идеями демократии, с самыми элементарными демократическими тенденциями»¹¹.

⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 6, стр. 17.

⁸ См.: В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 46, стр. 120.

⁹ Там же, стр. 135.

¹⁰ Н. Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907, стр. XIV.

¹¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 19, стр. 170.

Дальнейшая социально-политическая эволюция Бердяева подтвердила правильность ленинской оценки классовой сущности его воззрений. Эта эволюция закономерно привела его в лагерь врагов социалистической революции, в лагерь белоэмигрантов.

Будучи связан по своей социальной принадлежности и по своим идейным убеждениям с господствующими классами России, Бердяев воспринял крушение этих классов и выход на арену общественной жизни трудящихся масс как наступление хаоса в истории, как ее катастрофу. «...Вышли на арену истории, — сетовал он, — коллективы, массы, которые выпали из органического строя и лада жизни»¹². Народовластие представлялось ему противозаконным явлением, несуразностью истории. Идею социального равенства он объявляет «пустой», противоречащей факту «разнокачественности людей»¹³. Стремясь отвлечь внимание от классовых антагонизмов, умалить значение марксистского учения о классовой структуре капиталистического общества, он развивает ущербную теорию «харизматического неравенства», извечного различия людей «в духе».

Неизменным лейтмотивом всех работ Бердяева выступала вражда к коммунизму, борьбу против которого он вел под флагом защиты «ценностей» христианства и «спасения» человеческой личности от поглощения ее классом, коллективом. Главным пунктом своих обвинений против марксистов он делает признание ими социальной природы человека. Марксизм, негодовал Бердяев, хочет знать лишь человека социального, формируемого обществом, поэтому он «враждебен принципу личности»¹⁴. Извращая действительные отношения людей в антагонистическом обществе и сущность стоящих перед человечеством социальных проблем, он противопоставлял социальной революции идею «духовной революции», через которую якобы неизбежно должно пройти все человечество, чтобы создать предпосылки для новой жизни. Но через мистический туман этой «революции» вполне отчетливо видны классовые цели Бердяева. Он ратовал за права «верхов» «культуры», проповедовал идею «аристократизации» общества. Именно эта сторона духовного наследия русского идеалиста, его воинствующий антикоммунизм и контрреволюционность и создают ему популярность и «ценность» у современных буржуазных идеологов.

В соответствии с общей социальной и идейной ориентацией происходило формирование этического учения Бердяева.

¹² Н. Бердяев. Судьба человека в современном мире. Париж, 1934, стр. 9.

¹³ Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, стр. 196.

¹⁴ Н. Бердяев. Персонализм и марксизм. — «Путь», Париж, 1935, № 48, стр. 3.

От кантианства к экзистенциализму

В начальный период своей деятельности Бердяев выступил с позиций кантианства, открыто объявив себя последователем этики великого немецкого мыслителя. Кантианский подход Бердяева к моральной проблематике наглядно проявляется в двух основных его работах этого периода — «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901 г.) и «Этическая проблема в свете философского идеализма» (1902 г.). «Теория познания и этика Канта, — писал Бердяев в первой из них, — дают незыблемые абсолютные основания для нашей познавательной и нравственной деятельности»¹⁵. «Кант дал, — подчеркивал он во второй, — не только формальное, гносеологическое обоснование этики, он дал гораздо больше. Все содержание этики можно построить, только опираясь на Канта»¹⁶.

Следует, однако, отметить, что развиваемые Бердяевым в указанных работах взгляды, содержащиеся в них трактовки основных проблем этики не во всем идентичны. В первой из работ нашла отражение характерная для раннего Бердяева попытка эклектического сочетания кантовского трансцендентализма, с одной стороны, и психологизма в социологии — с другой, с некоторыми положениями марксистской теории, преследовавшая цель выхолостить марксистское учение, растворить его в «имманентном» идеализме. Мы желаем, писал Бердяев, раскрывая эти свои цели, чтобы марксистская социологическая доктрина «протянула руку психологии, которая должна оказать ей большие услуги наряду с критической теорией познания и этикой»¹⁷. Во второй же работе Бердяев отказывается от подобных теоретических комбинаций и развивает спиритуалистический взгляд на проблемы морали, пытается дать им обоснование на почве «метафизического идеализма». Но и та, и другая работа связана именно с кантианским этапом в развитии Бердяева, анализ которого имеет существенное значение для выяснения особенностей его творческой эволюции.

Исходным пунктом этических изысканий Бердяева является понятие нравственного. Нравственным в собственном смысле, составляющим действительный объект этики, является, считал Бердяев, общеобязательное, имеющее всеобщую применимость. Основным признаком этических норм составляет их «обязатель-

¹⁵ *Н. Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии.* СПб., 1901, стр. 186—187.

¹⁶ «Проблемы идеализма», стр. 104.

¹⁷ *Н. Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии,* стр. 87.

ность и применимость ко всякому сознанию»¹⁸. Нравственность не может быть выведена из условий эмпирического существования людей. Ее основа — в трансцендентальном сознании. Действительный источник нравственности указан поэтому Кантом в его учении о трансцендентальной апперцепции. Открытие в трансцендентальной апперцепции основы общеобязательного, по словам Бердяева, как раз и составляет «величайшую историческую заслугу» Канта.

В основе всей системы нравственности, признавал далее Бердяев, лежит абсолютный нравственный закон, представляющий собою автономное законодательство нашего сознания. Этот закон и вся совокупность основывающихся на нем априорных понятий составляет сферу «объективной нравственности». Наряду с ней существует и противопоставляется ей сфера «субъективной нравственности», связанная с эмпирическими условиями жизни людей, с их историческим бытием. Бердяев требовал строго различать «формальные основы» нравственности и ее «содержание», рассматривая это требование как исходный методологический принцип философской этики. Если первые — «незыблемы», то второе имеет исторически преходящий характер, оно «в высшей степени текуче».

Разделив нравственность на «трансцендентальную» и «историческую», Бердяев пытался затем приложить к последней марксистские характеристики и формулировки, позаимствованные из работы Ф. Энгельса «Анти-Дюринг». Он указывал, в частности, что «она принимает классовую форму», что моральное сознание эмпирического, социального индивида обуславливается его классовой принадлежностью, что в каждую историческую эпоху существует несколько типов морали, соответствующих классовому делению общества. Но это были не более как теоретические спекуляции, имевшие целью растворить марксистскую теорию морали в неокантианстве. Саму «историческую» мораль Бердяев лишал объективного содержания, психологизировал ее. Говоря о том, что она обуславливается социальным бытием людей, Бердяев в то же время, в соответствии со своим принципом «идеалистического монизма», очищает понятие социального от всего, по его выражению, «физического», «материального» и приводит его к общему психологическому знаменателю. Социальное, утверждал он, «с философской точки зрения есть психическое», материальная среда — «только фигуральное выражение», человек живет в «психической среде»¹⁹. Обществен-

¹⁸ Там же, стр. 23.

¹⁹ Там же, стр. 88, 115.

ное бытие, следовательно, есть бытие психическое, а поэтому историческая мораль является произвольной не от материальных условий жизни, не от их экономических отношений, а от «психического взаимодействия». Ее источник — «психологическое сознание».

Однако вначале Бердяев резко не противопоставлял абсолютную мораль трансцендентализма и общественную, историческую нравственность. Увлеченный идеей «оплодотворения» марксизма «критической философией», он, напротив, предпринимает попытку сблизить обе эти сферы морали, «примирить» их, установить между ними некую «гармонию». «Многие, — писал Бердяев, — не могут понять возможности примирения между абсолютной и относительной, исторической нравственностью»²⁰. На самом же деле, утверждал он, между ними «замечается гармония».

Такая «гармония», с его точки зрения, имеет место «в нравственном сознании прогрессивного общественного класса».

Вскоре, однако, идя дальше по пути реализации своего программного требования сделать идеализм «глубже и шире», Бердяев заявляет о необходимости чисто метафизического и спиритуалистического обоснования нравственности. Уже в статье «Борьба за идеализм», написанной вслед за книгой «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», он призывает «проникнуться» метафизической точкой зрения, так как только метафизический идеализм признает абсолютную ценность нравственного блага и придает человеческим делам высший смысл. Но наиболее развернутое изложение этой своей точки зрения Бердяев дает в работе «Этическая проблема в свете философского идеализма». Характеризуя сущность сдвигов, происшедших в его воззрениях после выхода книги «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», Бердяев писал в этой работе: «Должен оговориться, что со времени появления моей книги я далеко ушел вперед в том направлении, которое было мною только что намечено. К философскому позитивизму и ортодоксальному марксизму я отношусь еще более критически. Я признаю, что на моей книге отразились недостатки переходного состояния мысли от позитивизма к метафизическому идеализму и спиритуализму, к которому я теперь окончательно пришел»²¹.

В указанной работе Бердяев отказывается от психологического принципа и делает резкий акцент на моральном абсолютиз-

²⁰ Н. Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии, стр. 79.

²¹ «Проблемы идеализма», стр. 95.

ме. Он выдвигает на первый план вопрос о противоположности сущего и должного и заявляет, что только на этой антитезе и может строиться этика. «Этика, — писал Бердяев, — начинается противоположением сущего и должного, только вследствие этого противоположения она возможна»²². Она является философской дисциплиной, устанавливающей нормы должного. Бердяев всячески ополчается против «практической» морали и тех, кто, по его словам, занимается «приклеиванием» ее к «высшим философским принципам». В пределах эмпирической действительности и науки, подчеркивал он, между сущим и должным существует «непроходимая пропасть»²³. Положение «должное не есть сущее» Бердяев определял «как исходный пункт своих этических построений». Отрицание автономности должного, его независимости от эмпирического сущего ведет, считал он, к упразднению как этики, так и самой нравственной проблемы вообще. «Этика в единственном достойном смысле этого слова не есть, — утверждал Бердяев, — научное исследование сущей нравственности, нравов и нравственных понятий: нравственная проблема, с которой она имеет дело, лежит по ту сторону обыденной, условной житейской морали и эмпирического добра и зла с их печатью сущего»²⁴.

Отсюда следовало резкое противопоставление этики и науки, имеющей своим предметом сущее. «Я противопоставляю этику положительной науке», — указывал Бердяев. Этическая точка зрения «резко отличается» от научно-познавательной. Этика как философское учение о должном «автономна, она не зависит от науки, от познания сущего»²⁵. Этические положения не имеют научно-логической доказуемости, их доказуемость иная — «специфически-этическая».

Исходя из этих посылок, Бердяев настойчиво проводил принцип этического абсолютизма и выступал против внесения в теорию морали идеи развития. Он решительно отрицал какую бы то ни было возможность эволюционного подхода в этике. Разви-

²² Там же, стр. 92.

²³ Следует отметить, что, возрождая кантовскую традицию противопоставления действительности и долженствования, Бердяев во многом предвосхитил те процессы, которые, начиная с работ известного английского моралиста Джорджа Мура, получили широкое распространение в буржуазной этике XX в. Именно Бердяев наряду со Струве и Булгаковым в самом начале XX в. предпринял столь характерную для современной буржуазной этической мысли попытку обоснования этической концепции на принципе противоположения «морального» (должного) и «естественного» (сущего), хотя в самой русской идеалистической философии эта тенденция была свойственна и теоретикам XIX в. (В. Соловьев, А. Введенский и др.)

²⁴ «Проблемы идеализма», стр. 92.

²⁵ Там же, стр. 94.

вается, по Бердяеву, область сущего, а не должного; нравственный закон, этические нормы — вечны и неизменны. Для этики имеет значение поэтому не эволюционный принцип, а телеологическая идея прогресса.

Особенно глубокое и исключительно важное по своим последствиям влияние на Бердяева оказало кантовское учение о человеке как самоцели и о его свободе. Бердяев провозглашает кантовское положение об абсолютной ценности человека вечным нравственным законом, который должен быть положен в основу всей нравственности. Из этого закона, указывал он, должно быть дедуцировано и им оправдано все ее содержание. «Все мое дальнейшее изложение, — писал Бердяев, — будет попыткой раскрыть и обосновать этический принцип человеческой личности, как самоцели и абсолютной ценности»²⁶.

Однако намеченная Бердяевым в основных своих чертах концепция далеко не во всем укладывалась в кантовские парадигмы. В бердяевской конструкции содержались элементы, которые являлись результатом действия других идейных детерминант и которые имели решающее значение для последующей эволюции его взглядов.

Прежде всего, раскрывая «принцип человеческой личности», Бердяев вносит в трактовку личности такие нюансы, которые объективно, по общему своему смыслу означают перемещение проблемы личности в иную плоскость и ее решение с других философских позиций. Здесь мы подходим к центральному пункту генезиса бердяевской концепции.

Исходя из кантовской мысли о человеке как самоцели, Бердяев гипертрофирует эту мысль и продуцирует идею личности с явным персоналистским и спиритуалистическим налетом. Принцип самоцели трансформируется у Бердяева в принцип индивидуализма. Саму нравственную проблему он определяет именно как проблему обоснования и защиты «этического индивидуализма». Он заявляет, в частности, что «нравственная проблема есть прежде всего проблема индивидуалистическая», и требует в качестве условия ее решения утверждения примата «я» над «ты» и над обществом. При этом саму личность, по его мнению, «можно мыслить только спиритуалистически, т. е. как носителя абсолютного духовного начала»²⁷. Отсюда «этический индивидуализм» выступает у Бердяева как «спиритуалистический индивидуализм». Итак, кантовский принцип самоценности человека в интерпретации Бердяева получил определенный ин-

²⁶ «Проблемы идеализма», стр. 105.

²⁷ Там же, стр. 115.

дивидуалистический «перекос» и приобрел спиритуалистическую окраску. Именно в этом состоит характернейшая особенность бердяевского подхода к проблеме личности. Сразу же отметим, что этот подход формировался главным образом под влиянием философии Ницше и религиозной идеологии.

В период написания работы «Этическая проблема в свете философского идеализма» Бердяев, стоявший в целом, как мы видели, на кантовских позициях, находился в то же время под значительным влиянием учения Ницше, который представлялся ему «крупнейшим нравственным проповедником, провозвестником новой, положительной, свободной нравственности»²⁸. Считая, что без Ницше нельзя писать о нравственной проблеме, он отмечал: «...У нас оказывается много точек соприкосновения с Ницше». Бердяев всецело разделял его идею «сверхчеловека», неприятие «исторической морали», мысль о духовной аристократизации общества. При этом парадокс заключался в том, что он воспринимал аморалиста Ницше через очки кантовского учения и пытался примыслить ему черты последнего. По Бердяеву, Ницше стремился влить новое нравственное содержание в ту же самую «идею должного», его протест против действительности осуществляется «во имя должного» и даже его проповедь «сверхчеловека» «есть проповедь абсолютного долга». Он выступает поэтому против противопоставления Ницше Канту, собственного, в частности, Л. Шестову, называя подобное противопоставление «примером философской непродуманности».

Разрабатывая проблему личности, Бердяев пытался синтезировать учение Канта с ницшеанством. «Ницше, — заявлял он, — может протянуть руку своему врагу — Канту»²⁹. Кант и Ницше сходятся на почве признания суверенности человеческой личности, хотя в подходе каждого из них к проблеме индивидуума, по Бердяеву, обнаруживается определенная односторонность.

Бердяеву представлялась ницшеанская идея «сверхчеловека» непререкаемой этической истиной. Он писал: «Человек не только имеет право, но даже должен сделаться «сверхчеловеком»...»³⁰. Но Ницше, отмечал он, биологизирует «сверхчеловека», не доходит до понимания метафизической его сущности, мыслит утверждение и осуществление «я» в формах дарвиновской борьбы за существование и отбора, тогда как для этого необходимо постулировать сверхэмпирический мир. В силу этого Ницше не дает философского основания для индивидуализма.

²⁸ Там же, стр. 120.

²⁹ Там же, стр. 126.

³⁰ Там же, стр. 124.

В свою очередь Канту, с точки зрения Бердяева, не хватает понимания необходимости «сильной» индивидуальности. Взятые вместе, они взаимно дополняют друг друга и погашают свою односторонность. «Кант дает философские основания для этического индивидуализма, — резюмирует Бердяев, — для признания человека самоцелью и безусловной ценностью; Ницше преодолевает мещанские элементы кантовской практической морали и подготавливает свободную мораль будущего, мораль сильной человеческой индивидуальности»³¹.

Приведенная фраза — весьма многозначительна по своему смыслу. Из нее видно, что Бердяев, читая Ницше «по-кантовски», т. е. перенося на него спецификации кантовского учения, в свою очередь самого Канта стремился прочесть «по-ницшеански». Эта фраза свидетельствует также о появлении у Бердяева, правда, еще весьма смутного симптома антикантианства. Бердяев как бы случайно роняет здесь мысль о «мещанстве» кантовской морали, о ее «практическом» характере и, говоря о некоей «свободной морали» как желаемом будущем, этим самым, с одной стороны, косвенно характеризует мораль Канта как систему, не вполне выражающую принцип свободы, а с другой обнаруживает определенную тенденцию к волюнтаристской свободе. И хотя эти мысли выражены имплицитно, но они могут служить свидетельством назревания в позиции Бердяева некоторых внутренних противоречий.

Нельзя не отметить также стремления Бердяева «снять», упразднить кантовский ригоризм, которому он противопоставляет ницшеанскую идею «дионисовского начала жизни». Бердяев без обиняков признает, что, старый призыв «жить вовсю» никогда не теряет своего значения». В человеке, заявляет он, существует безумная жажда «интенсивной и яркой» жизни, сильной «хотя бы своим злом, если не добром». И это — «необыкновенно ценная жажда».

Кантовская идея самоценности человека под влиянием ницшеанства приобретала у Бердяева резкий индивидуалистический акцент, оборачиваясь проповедью «сильной» индивидуальности. В то же время Бердяев стремился вложить в идею личности религиозный смысл, увязать ее с христианским учением о человеке. Человеческая личность, по его словам, «всегда стремится к одной и той же точке» — к верховному благу. Последний этап на длинном пути ее самоосуществления, писал он, «мы должны мыслить как соединение индивидуального «я» с «я» универсальным, т. е., по более обычной терминологии, как

³¹ «Проблемы идеализма», стр. 126.

слияние человека с Божеством»³². Человек должен принять бога и реализовать его в себе и в мире — «бог есть должное». Развивая далее эту мысль, Бердяев приходит к формуле «бого-человеческого «я».

Но религиозную, как и кантовскую, концепцию человека Бердяев подчинял той же конструкции — идее индивидуализма. Он видел главную заслугу христианства в том, что оно внесло в развитие нравственного самосознания идею «абсолютной ценности человека» и поняло нравственную проблему как «проблему внутреннюю», определяемую отношением человеческого духа к богу. Отсюда он делал вывод, соответствующий исходной его индивидуалистической установке: «Христианский спиритуализм дает вечную санкцию тому этическому индивидуализму, к которому стремимся мы...»³³.

Связывая подобным образом в единую систему индивидуализм Ницше и христианское учение, Бердяев совершает, казалось бы, немислимый логический маневр. Он проводит прямую линию от ницшеанского «сверхчеловека» к религиозной идее бога. Человек должен сделаться «сверхчеловеком», говорит Бердяев, так как «сверхчеловек есть путь от человека к богу». Под идею «сверхчеловека» подводится, следовательно, религиозная основа. В результате достигается желаемая Бердяеву логическая взаимосвязь ассимилированных элементов, синтезирующихся, по его представлению, в единую концепцию личности. «Наша точка зрения, — отмечал он, — есть синтез идеи «богочеловека» и «человекобога»³⁴.

Однако конструкция Бердяева в целом была глубоко противоречивой в своей основе. Интегрированные в ней элементы фактически взаимоисключали друг друга. Рационализм Канта, его автономная мораль и нормативная этика являлись, по самой своей сути, несовместимыми с наметившимся у Бердяева индивидуализмом и мистицизмом, с его иррационалистическими тенденциями. Логика дальнейшего развития его взглядов вскоре это обнаружила.

В 1904 г. Бердяев делает решительный поворот к мистицизму и иррационализму и объявляет о своем разрыве с Кантом. Этот поворот осуществляется им в статьях «Н. К. Михайловский и Б. Н. Чичерин», «Ответ критикам», «Судьба русского консерватизма» и «О новом русском идеализме», написанных во второй половине 1904 г. Особенно важна в этом отношении

³² Там же, стр. 113.

³³ Там же, стр. 126.

³⁴ Там же, стр. 127.

последняя статья, представляющая своего рода катехизис нового мировоззрения Бердяева. Но окончательную формулировку его мистико-религиозная точка зрения получила в 1906 г. в статье «О реализме». Подводя в ней итоги своей идейной эволюции, Бердяев отмечал, что тот «идеализм», на позициях которого он стоял в работах «Борьба за идеализм» и «Этическая проблема в свете философского идеализма», представлял собою «переходное состояние» и что теперь он переходит «к совершенно иному обоснованию проблем, поставленных вначале»³⁵. Свою точку зрения Бердяев наименовал «мистическим реализмом». Однако это определение было расплывчатым и не выражало ее существа. Та концепция, которая к этому времени окончательно выкристаллизовалась у него, представляла собою по своим исходным посылкам и общему содержанию религиозно-мистический экзистенциализм. Возрождая и культивируя религиозный мистицизм, Бердяев внес в него персоналистский элемент и придал ему весьма специфическую, экзистенциалистскую форму.

В указанных статьях Бердяев заявляет, что на почве рационализма нельзя понять «полноты переживаний человеческой личности», тогда как только в этих переживаниях, «только тут мы обретаем свою индивидуальность, по существу иррациональную, неповторимую в своем своеобразии». Он упрекает тех теоретиков, которые «чужды иррациональным индивидуалистическим стремлениям», и утверждает, что будущее «принадлежит именно мистицизму» и что надо исходить «из мистических целей человеческой жизни». Причем эти «индивидуалистические стремления», подкрепленные теперь «мистическими» соображениями, приобретают у Бердяева еще более крайние, по сути дела анархические, формы. Его индивидуализм перерастает в самый откровенный анархизм. Так, в статье «Судьба русского консерватизма» он подчеркивает, что «мистицизм приводит нас к оправданию решительного индивидуализма и анархизма»³⁶.

Исходя из этих принципов, Бердяев объявляет «непримиримую борьбу рационалистической культуре», которая, по его словам, искажает духовную природу человека и олицетворяет собою «тупое отрицание всего иррационального и сверхразумного». Рационализм, с его точки зрения, выработал отвлеченное понятие личности, он выводит бытие из разума и тем самым превращает его в фикцию, он не способен постигнуть действительный смысл свободы и защитить права человеческой индивиду-

³⁵ Н. Бердяев. *Sub specia aeternitatis*, СПб., 1907, стр. 2.

³⁶ Там же, стр. 202, 235.

альности. Поэтому «судьба всей философской мысли» связана, считал Бердяев, с преодолением рационализма и прежде всего таких его твердынь, как Кант и Гегель. Бердяев признает, что «невозможно мистику быть кантианцем». Антикантианские настроения Бердяева особенно бурно проявляются в статьях 1905 г. В них он называет кантианское учение «философией обыденности», создающей систему рациональных идей и норм, призванных укрепить конформистский порядок в жизни, «водворить» в ней «обыденную» мораль. Отсюда делается вывод: «С Кантом нужно бороться. Кант очень опасен...»³⁷ Кант «умудрился» логизировать этику и превратить индивидуализм в схоластический формализм. Необходимо, говорит Бердяев, «во что бы то ни стало свергнуть» рационалистическую, нормативную мораль как мораль «насильственную» и перейти к «мистическому сверхморализму».

Следует подчеркнуть, что переход Бердяева к мистицизму, к иррационализму представлял собой закономерный результат его социально-политической эволюции. Он был связан с усилением реакционных политических настроений и тенденций Бердяева и явился непосредственной реакцией на успехи революционного движения в стране и рост влияния марксизма. Вместе с другими представителями философствующей либеральной буржуазии Бердяев осознает, что неокантианская идеология не может служить достаточным противоядием против марксизма, и обращается к другому средству — мистике.

В идейном отношении переход Бердяева к мистицизму выражал общий кризис буржуазного философского сознания и был тесно связан с развитием у него трагического мироощущения, с возрастанием декадентских настроений. Как отмечал сам Бердяев, этот переход осуществлялся «через индивидуалистическое отобщение и декадентский разрыв»³⁸. Развивая далее свою идею трагизма человеческой жизни, Бердяев писал в статье «Трагедия и обыденность» (1905 г.), что все философские направления нужно делить по их отношению к трагедии и что эта последняя должна стать «движущим» началом философии и этики. Свою концепцию он нередко именовал поэтому «философией трагедии». Он требовал признания «морали трагедии» и создания этики трагического.

Характерная уже для раннего Бердяева проповедь обреченности человека, возведение трагизма на уровень философской теории выражали, наряду с другими специфическими моментами,

³⁷ Там же, стр. 267.

³⁸ Там же, стр. 2.

экзистенциалистскую направленность складывавшейся у него концепции.

Основное внимание в рассматриваемый период Бердяев уделяет разработке, наряду с проблемой личности, понятий бытия и свободы. Особенно характерна в этом отношении его программная статья 1904 г. «О новом русском идеализме», которая имеет все основания быть названной зрелым произведением бердяевского экзистенциализма. В ней Бердяев ставит задачу «выработки понятия бытия» как «основного философского понятия», подчеркивая при этом, что материалом и основанием для него должны служить «непосредственные данные сознания». Указывая на необходимость «особенной конструкции понятия бытия», Бердяев прежде всего отмечает трансцендентность его мышления как рационалистической категории, его внеположность гносеологическому субъекту, сознающему и понимающему так называемую природу, внешний мир. Бытие, предупреждает Бердяев, не может быть заключено в понятие, оно имманентно «нашему метафизическому существу». Раскрывая далее структуру этого бытия, он пишет: «Всякое бытие есть сознание, всякое бытие есть живое и индивидуальное, т. е. всякое бытие есть конкретный дух, живая и индивидуальная субстанция»³⁹.

Иначе говоря, «особенная конструкция» бытия Бердяева — это иррациональный внутренний мир индивидуума, его эзотерическое, скрытое существование. Основу бытия и его содержание составляют, по Бердяеву, жизнь индивидуального «я». Бытие и «я» выступают у него как понятия, имеющие единую структуру. Раздувая до невероятных размеров значение субъекта и его сознания, абсолютизируя их, Бердяев утверждал, что мы непосредственно сознаем и познаем «себя, как бытие, как духовную субстанцию, как «я», которое существует как «единое и единственное». Бытие «иначе нельзя мыслить, как «я», ибо я — «источник всякого истинного бытия» и «всякое бытие — индивидуальное «я». И лишь при соответствующем понимании бытия возможно в свою очередь, согласно Бердяеву, решение проблемы индивидуального. Он отмечал: «...Вопрос о бытии есть основной и в конце концов единственный вопрос философии, и только в связи с тем или другим пониманием бытия можно решить поставленную нами проблему индивидуального»⁴⁰.

Вопрос о бытии Бердяев делал центральным пунктом своих расхождений с рационализмом, ограниченность которого он видит в том, что рационализм «не находит путей» в глубь бытия,

³⁹ Н. Бердяев. *Sub specia aeternitatis*, стр. 170, 171.

⁴⁰ Там же, стр. 175, 172.

«совершенно упраздняет» загадку бытия и в общем — не способен «выработать понятие бытия». Воюя с рационализмом, он противопоставляет ему типично экзистенциалистские идеи «реального», «конкретного», «истинного», «индивидуального» бытия. Вполне естественно, что в свете подобного понимания бытия Бердяев отвергает путь научного познания его. Для научного познания, считает он, «нет индивидуального». Резюмируя свои субъективистские медитации в области гносеологии, он заявляет, что истинным является метафизическое познание, ибо только оно имеет дело с индивидуальным, только оно «хочет знать» подлинное бытие.

Столь же существенную роль играет у Бердяева понятие свободы. В основу философского учения, заявляет он, должна быть положена «идея свободы и неразрывно с ней связанная идея личности». Понятие свободы не отделимо у Бердяева от понятий бытия и личности и вместе с ними составляет категориальный остов его философско-этического построения. Подобно современным экзистенциалистам, он субъективирует свободу (свобода для него — «субстанциональная мощь, творческая сила духовного существа»), делает принцип свободы сущностным признаком человеческой личности, ее внутренним основанием и определяющим началом. «Понятие личности, человеческой индивидуальности,— писал, в частности, Бердяев,— немыслимо без свободы, как внутреннего определения ее природы»⁴¹. И далее он указывал, что принципом рассмотрения понятия свободы должно быть признание его тождественности понятию **бытия**: «Пора уже перейти к положительному пониманию свободы — свободы, как бытия»⁴². Подобно тому, как бытие субъективируется Бердяевым и противопоставляется объективной действительности, так и свобода растворяется им в самосознании индивидуума и сводится к обособлению человека от мира. Требуя «вывести внутреннего человека с его идеальным содержанием»⁴³, Бердяев начисто лишает и понятие свободы всякой объективной основы, превращает ее в метафизическую абстракцию.

Таким образом, начав с кантианских посылок, Бердяев в ходе своего дальнейшего развития эволюционировал к мистицизму и персонализму и выработал своеобразную этико-философскую концепцию, являвшуюся по своей внутренней логике экзистенциалистской. Эта точка зрения была намечена в основных чертах в работе «Этическая проблема в свете философского идеа-

⁴¹ Там же, стр. 220, 221.

⁴² Там же, стр. 186.

⁴³ Там же, стр. 119.

лизма», но свое концептуальное оформление она впервые получила в статьях 1904—1906 гг. В них мы фактически находим уже все основные атрибуты и спецификации бердяевского христианского экзистенциализма. Здесь определены и обоснованы исходные принципы мистико-экзистенциалистского миропонимания и разработан соответствующий категориальный аппарат для его выражения.

Дальнейшее развитие мистико-экзистенциалистская этическая концепция Бердяева получила в работах «Новое религиозное сознание и общественность» (1907 г.), «Духовный кризис интеллигенции» (1910 г.), «Философия свободы» (1911 г.), «Смысл творчества» (1916 г.) и др. Особенно важное значение в рассматриваемом отношении имели две последние работы. В них он сосредоточивает внимание на проблемах бытия и свободы личности и, объявляя человека «микрокосмом», «малой вселенной», предпринимает попытку построить так называемую «антроподицею». Говоря о содержании и назначении свободы, Бердяев объявляет ее тайной мистического бытия и ставит ее осуществление в полную зависимость от приобщения человека к христианскому гнозису. В то же время в этих и последующих его работах этическая проблематика все более утрачивает свою специфику и самостоятельность, онтологизируется, растворяется в общих вопросах метафизики. Бердяев пришел к типично экзистенциалистскому положению об онтологичности этики.

Экзистенциалистские искания Бердяев продолжал в эмиграции, где они получили новые идейно-теоретические и социальные импульсы и свое окончательное выражение. Особенно интенсивно разработкой и «усовершенствованием» своей концепции он занимался в 30—40-е годы, отмеченные выходом значительного количества (более двух десятков) работ, принесших ему широкую известность на Западе и способствовавших распространению влияния экзистенциализма в западноевропейской буржуазной философии. Наиболее характерными среди них по своим экзистенциалистским выводам и установкам являются «О назначении человека» (1931 г.), «Я и мир объектов» (1933 г.), «Судьба человека в современном мире» (1934 г.), «Персонализм и марксизм» (1935 г.), «Пять размышлений о существовании» (1936 г.), «О рабстве и свободе человека» (1939 г.), «Опыт эсхатологической метафизики» (1941 г.), «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1945 г.), «Самопознание» (1945 г.).

В этих работах Бердяев по-прежнему исходил из противоположения морального и социального и, помещая человека в этическое пространство с двумя измерениями, решение нравствен-

ной проблемы видел в победе религиозного начала над социальным. Он отвергал всякую нормативную мораль и утверждал идею тотальности этического субъекта, примат личности над обществом, доходя по сути дела до этического солипсизма, до отождествления субъекта и объекта нравственных отношений, до проповеди этической робинзонады. «Социальная проекция персонализма предполагает,— писал, в частности, Бердяев,— радикальную переоценку социальных ценностей, т. е. перенесение центра тяжести из ценностей общества, государства, нации, коллектива, социальной группы в ценность личности, всякой личности»⁴⁴.

Обосновывая свою эгоцентрическую точку зрения, Бердяев представляет человека как некое лишь «в себе» и «для себя» бытие. Он рассматривает личность вне связи и соотношения с другими людьми, для него вопрос об отношении «я» к миру «ты», моего «я» к другому «я» просто не существует. Все другие люди и вся действительность вообще растворяются и исчезают в самосознании субъективированного «я», в его солипстическом «духовном опыте». Более того, именно в таком «снятии», а точнее в ликвидации, отбрасывании предметного мира состоит якобы основная задача личности и само условие ее существования как личности. Человек, по Бердяеву, становится личностью лишь тогда, когда он может превзойти всякую социальную и иную реальность, упразднить ее и создать свою собственную реальность в результате творческого акта своего индетерминированного «я». Только детерминированность изнутри «есть персональность». Бытие мира есть бытие субъективного сознания, «субъект экзистенциален, а не объект»⁴⁵.

Будучи предтечей и провозвестником экзистенциалистского течения в буржуазной философии XX в., Бердяев в то же время сам испытал влияние со стороны западноевропейского, особенно немецкого, экзистенциализма, на что указывают и буржуазные исследователи⁴⁶. Его концепция в 30—40-е годы подверглась модернизации. Бердяев шлифует, пополняет, модернизирует понятийный аппарат своего учения, свою терминологию, представляет некоторые акценты. Он вводит и начинает широко использовать понятие экзистенциальности, употребляя его, наряду с термином «персонализм», и для характеристики своей концепции, хотя и тот, и другой термин использовался им уже в работе

⁴⁴ Н. Бердяев. Персонализм и марксизм, стр. 7.

⁴⁵ Там же, стр. 4.

⁴⁶ См., например: E. Lampert. Nicolas Berdyaev and the new middleages, p. 25; R. Rössler. Das Weltbild Nicolai Berdyaew. Göttingen, 1956, S. 10 and others.

«Философия свободы». Но тогда термин «экзистенциальный» Бердяев употреблял лишь в узком, чисто логическом значении, не придавая ему общеполитического смысла. Указанную эволюцию можно проследить на примере статьи «Персонализм и марксизм», в которой Бердяев определяет личность как «экзистенциальный центр», как некую «тотальность», доступную пониманию лишь с точки зрения «экзистенциальной философии», именуя в то же время систему своих взглядов на человека персонализмом.

Характерной чертой работ Бердяева эмигрантского периода является усиление в них под влиянием дальнейшего кризиса буржуазного общества, вызванного успехами социализма, пессимистических настроений и трагических мотивов. «Я хочу рассматривать все вопросы,— прямо указывал он,— в эсхатологическом свете, в свете конца»⁴⁷. Бердяев тщится внушить всем и вся мысль о том, что исторический процесс приближается к «развязке», ведет человечество к неминуемой катастрофе. Лишь в свете «конца мира» приобретали для Бердяева смысл и моральные проблемы. Его исходным идеалом личности становится «эсхатологически ориентированная» личность, активно осуществляющая программу подготовки конца мира. Исходя из своей уникальной «экзистенциальной субъективности», имеющей «нумеральные основы», личность, по бердяевскому проекту, должна произвести некую «эсхатологическую» революцию, означающую «конец» объективного мира и переход в «новый эон духа». Индивидуалистическая, религиозно-мистическая этика Бердяева получила, таким образом, свое логическое завершение в этике эсхатологической.

Таковы идейно-теоретические предпосылки и общий ход эволюции этического учения Бердяева, являющегося в своей основе иррационалистическим и индивидуалистическим. Проведенный анализ показывает, что основными источниками, питавшими философию Бердяева, являлись прежде всего учения Канта и Ницше. Каким бы парадоксом это ни казалось, но истоки бердяевского экзистенциализма так или иначе восходят к Канту. Мы убеждены, что без учета влияния кантовской антитезы сущего и должного, без кантовского учения о человеке и свободе нельзя мыслить процесс его формирования. Мы приводили уже весьма многозначительные признания Бердяева о том, что у Канта он нашел философские основания для индивидуализма. Сами эти «философские основания» он в дальнейшем отбросил, но кантовский принцип человека как самоцели, в котором он ус-

⁴⁷ Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, стр. 9.

мотрел «здоровый по своей сущности индивидуализм», был для него отправным принципом морального философствования. Не случайно, подводя итоги своему творческому пути, Бердяев писал: «Из философов наукообразных по форме я более всего обязан Канту...»⁴⁸

Огромную роль в становлении экзистенциалистской концепции Бердяева сыграло творчество Достоевского. Влияние Достоевского на Бердяева, особенно его романа «Братья Карамазовы», было глубоким и многоплановым. «Карамазовские» мысли о великом инквизиторе и замученном ребеночке, по-своему им осмысленные и интерпретированные, звучат почти постоянным рефреном во многих его сочинениях. От Достоевского прежде всего идет свойственное ему обостренное внимание к проблеме личности, ощущение трагизма жизни, обожествление страданий, тенденция к превращению логической идеи в чувство, к эмоционализации идей.

Обосновывая свою «философию трагедии», Бердяев апеллировал прежде всего к «опыту Ницше и Достоевского», к которому, считал он, должно обратиться философское познание как к своему «важнейшему источнику»⁴⁹. Значение этого «опыта» он отмечал и много лет спустя, подчеркивая, что Достоевский наряду с Ницше и Кьеркегором открыл «трагизм европейского мира»⁵⁰. У Достоевского Бердяев черпал и болезненный индивидуализм, и мистическое вдохновение, к его творчеству он обращался на протяжении всей своей жизни. Приступив в последние годы к разработке пресловутой «целостной метафизики», он также ссылаясь на творчество Достоевского как на один из основных источников, питавших его воззрения. «В своей метафизической проблематике,— пояснил он,— я также многим обязан Я. Беме и Достоевскому»⁵¹.

На формирование религиозно-мистических воззрений Бердяева, составивших философскую основу его этики, значительное влияние оказали учения Вл. Соловьева и славянофилов. Бердяев глубоко ассимилировал идеи Соловьева о религиозном обновлении человека, о мистическом смысле истории и мистическом призвании личности. Под влиянием Соловьева и славянофилов (а также немецкого средневекового мистика Я. Беме) Бердяев пришел к осознанию самой философии как формы объективирования мистики. Признавая свою связь со славянофила-

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Н. Бердяев. *Sub specie aeternitatis*, стр. 264.

⁵⁰ N. Berdiaeff. *Verité et révélation*. Paris, 1954, p. 114.

⁵¹ Н. Бердяев. *Опыт эсхатологической метафизики*, стр. 9.

ми, он, в частности, указывал: «Я сознательно возвращаюсь к традициям Киреевского и Хомякова»⁵².

Из современных буржуазных мыслителей заметное влияние оказывал на Бердяева Ясперс, прежде всего своим учением об экзистенциальной сущности свободы, а в более широком плане — идеей так называемого профетического смысла философии истории. Бердяеву были весьма близки ясперовское понимание свободы как экзистенции и субъективистские попытки немецкого экзистенциалиста свести содержание свободы и самое человеческое «я» к «свободе выбора»⁵³. Свой идейно-теоретический арсенал он пополнял также аргументами, почерпнутыми из философии Хайдеггера, в которой особенно созвучным его взглядам было учение о способе человеческого бытия, о «подлинном» и «неподлинном» существовании человека. Прокламируя свою антиобщественную мысль о роковом поглощении личности «общим», «коллективной реальностью», Бердяев нередко прямо апеллировал и к хайдеггеровской концепции фатального «господства Мап», представлявшейся ему самым адекватным выражением положения человека в современном мире⁵⁴.

Учение Бердяева, впитавшее в себя, как видим, элементы самых различных философских систем, отразило наиболее реакционные тенденции современной буржуазной философии. Это учение претендовало на роль «истинного» руководства в человеческой жизни, в поведении личности, в действительности же оно вело к разрушению самих основ нравственности, к духовному опустошению и идейному тупику.

Отрицание морали

Концепция Бердяева, как было показано, основывается на идее двух сфер человеческого бытия — «естественной» (природной и социальной) и «внеестественной», из которой применительно к этике последовательно дедуцируется положение о «подлинной» и «неподлинной» нравственности. По Бердяеву, та нравственность, которая имеет своим базисом эмпирическое, социальное существование, не есть собственно нравственность. Она выражает связанное, несвободное состояние человека и направлена на закрепление и увековечение этого его положения. Человек же является по своему предназначению свободным, надэмпирическим существом.

⁵² Н. Бердяев. Философия свободы. М., 1911, стр. 17.

⁵³ См., например: N. Berdiaeff. *Verité et révélation*, p. 73—74.

⁵⁴ См.: Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952, стр. 58 и др.

Каковы же, по Бердяеву, характер и основания «подлинной» нравственности, ее конституитивные признаки? Основное назначение морали и ее специфический признак, согласно Бердяеву, состоит в утверждении «священных прав» и достоинства личности, ее свободы и самоценности. Нетрудно видеть, что при таком понимании функции морали в системе нравственных отношений оказывается опрокинутым сам объект этих отношений. Объектом нравственных отношений у Бердяева выступает сама личность. Ее действия имеют своим источником сознание своей «абсолютной ценности», а своей конечной целью — утверждение этой ценности, свое «самоосуществление». «Отношение человека к человеку этически производно из отношения человека к самому себе» — вот общая посылка Бердяева. Отсюда он определяет нравственность как «внутреннее отношение человека к самому себе», как «искание и осуществление своего духовного «я». Из этого «я», заявляет он, «должна быть выведена вся нравственность»⁵⁵. Само же это осуществление «я» имеет своим содержанием освобождение личности от общественной обусловленности, от социальной необходимости, т. е. индетерминацию.

Таким образом, «подлинная» нравственность — это сфера субъективированной морали индивида, т. е. индивидуалистическая по своей сути мораль. Личность, духовная индивидуальность, рассуждал Бердяев, подводя под нравственность индивидуалистическую основу, имеет абсолютные права, не подлежащие общественной санкции, права, которые «нельзя расценивать». Сфера «подлинной» нравственности есть сфера сугубо индивидуальных ценностей. Всякая нравственная ценность создается личностью для себя и определяется лишь по отношению к самой себе.

В первый, кантианский период своей деятельности Бердяев, однако, считал, что индивидуалистическая задача личности, т. е. задача самоосуществления, утверждения индивидуумом себя, своего внутреннего «я», может решаться и помощью и на основе выведенных Кантом трансцендентальных норм. Эти нормы представляют собою, отмечал Бердяев, автономное законодательство самой нравственной воли. Они вытекают из нравственно-разумной природы человека, тождественны самой его сущности и направлены на ее реализацию.

Нравственный закон Канта устанавливает самоценность личности и требует ее утверждения. Выполнять нравственный закон, писал Бердяев, это значит утверждать свое «я», а не ограничивать его. Иными словами, Бердяев признавал нормативный

⁵⁵ «Проблемы идеализма», стр. 108.

характер нравственности, рационалистическую ее природу. Самоутверждение совмещалось, по его понятиям, с выполнением нормативов морали, хотя и индивидуалистически препарированных, и поэтому выведенная им «подлинная» нравственность характеризовалась следующей формулой: моральное не совместимо с социальным, противоположно ему, но имеет рациональную основу. Соответственно этому трактовалась Бердяевым и этика. Она определялась как учение о «я», но «я», реализующем свою сущность с помощью моральных нормативов, через нормы должного, а поэтому как рационалистическая наука, «устанавливающая нормы должного».

В дальнейшем Бердяев утрачивает веру в «нравственно-разумную» природу человека и приходит к выводу о ее иррациональности. «...Наш душевный мир,— пишет он,— полон неразумности, иррациональности»⁵⁶. В связи с этим понятие «истинной» нравственности претерпевает изменение. Подлинная нравственность, по Бердяеву, «внеразумна»: «Область нравственности вне-разумна и не имеет закономерности, проблема добра и зла — иррациональная проблема»⁵⁷. Нравственность выражает внутреннее переживания человека, а они не имеют якобы рациональной основы. Те, кто толкуют о рациональной нравственности, не знают «переживаний» личности, «не ведают нравственного опыта», хотят «построить мораль от разума». Но философия должна радикально порвать со всеми этими попытками.

Рациональная мораль ведет к упорядочению жизни, взаимных отношений людей, а не к решению вопроса об индивидуальной судьбе, об индивидуальном предназначении человека. Этот вопрос решается каждым человеком индивидуально, в соответствии со своим нравственным опытом. Существует, согласно Бердяеву, столько же путей решения нравственной проблемы, сколько индивидуальностей в мире. Подчинение же нравственности разуму, его законам означает умерщвление чувственной нравственной жизни, отбрасывание индивидуального нравственного опыта и превращение морали «в решение арифметической задачи по известным правилам».

Бердяев приходил, таким образом, к проповеди нравственного плюрализма, к идее нравственной монадологии. Статус нравственности, с его точки зрения, определяется всякий раз субъективным «я». Каждая личность творит свою мораль, и эта мораль является лишь формой, в которую облачаются ее иррациональные переживания. «Глубины так называемой нравственной жиз-

⁵⁶ Н. Бердяев. *Sub specie aeternitatis*, стр. 266.

⁵⁷ Там же, стр. 271.

ни,— писал Бердяев,— которые часто бывают мало знакомы философам, по существу своему иррациональны или внерациональны; моральной логики в них нет и быть не может, тут все в переживаниях, в опыте, в горячих страстях и желаниях»⁵⁸. Мораль переставала быть системой норм и превращалась Бердяевым в «тайну индивидуальности», в нечто такое, что не имеет норм и законов. Понятия «нормы», «законы», утверждал Бердяев, не применимы к морали, поскольку нельзя рационализировать нравственные переживания личности, поскольку эти последние «внеразумны»; они могут иметь место лишь в той стихии, которая подотчетна разуму. «Моральная проблема ставится и решается в полнокровных человеческих сердцах, не ведающих норм и законов...»⁵⁹. Нормированную мораль Бердяев характеризовал как полицейскую и выдвигал девиз: «поменьше нормировать».

Но совершенно очевидно, что подобные взгляды на практике ведут к отрицанию морали, к ее уничтожению. Бердяев, собственно, к этому и приходит. Рационалисты, говорит Бердяев, хотят укрепить автономность и суверенность морали, хотят отдать нас в ее власть, но «сама мораль нуждается в оправдании». Она «вообще не так несомненна». Необходим переход от морали как таковой к сверхморальной мистике. Нравственность вообще имеет «отрицательный характер». Бердяев противопоставляет ей религию как «положительное».

Итак, нравственность в конечном счете лишается у Бердяева самостоятельности и растворяется в мистических переживаниях личности. Моральная проблематика по сути дела утрачивает свое значение, этика поглощается онтологией. Предметом анализа становится неразложимое бытие личности как микрокосма, в котором «есть все, от камня до божества»⁶⁰. Эта интегральная личность реализует себя в социальной и космической жизни, руководствуясь при этом лишь «сверхморальной мистикой».

Иррационализация свободы

Центральной категорией этики Бердяева является категория свободы. Свободу Бердяев рассматривал как «верховный принцип общежития» и как основное условие бытия личности. Для Бердяева быть личностью — значит быть «в свободе». Но понятие свободы субъективируется им и мистифицируется. По Бердяеву, свобода внесоциальна и антисоциальна. Она является

⁵⁸ Там же, стр. 300—301.

⁵⁹ Там же, стр. 302.

⁶⁰ Н. Бердяев. Философия свободы, стр. 95.

«иррациональной силой», мыслимой лишь при волюнтаристическом и алогическом понимании бытия. «Свобода,—писал он,—таинственна, изначально, исходна, бездонна, безосновательна, иррациональна»⁶¹. Ее начало заложено в мистических глубинах мира и может «войти» в человеческий мир «только от духа». «Свобода — духовна, она есть дух,—указывает Бердяев.—Она исходит из нуменального мира и опрокидывает детерминированный порядок мира феноменального»⁶². Ее достижение возможно поэтому в иной, трансцендентной реальности.

Такова, по характеристике Бердяева, общая природа свободы. Конкретизируя же ее содержание, он указывает, что смысл свободы состоит в независимости человека от природной и социальной необходимости. Свобода есть нечто прямо противоположное и противостоящее всему наличному бытию человека, его эмпирическому миру, где господствуют необходимость и закономерность. Она олицетворяет собою «начало, противоборствующее связанности и гнущей необходимости» эмпирического мира. В эмпирической действительности личность на каждом шагу сталкивается с необходимостью, которая всегда принимает для нее формы угнетения и порабощения, всегда означает для нее несвободу. Отсюда свобода возможна лишь как альтернатива внешнему миру, реальной действительности. «Поэтому,—отмечает Бердяев,—внутреннюю духовную свободу человеческой личности можно и должно противопоставлять навязанной необходимости, гнету, порабощению, т. е. внешней несвободе»⁶³. Показательно, что в предисловии к своей работе «Опыт эсхатологической метафизики», написанной в 1941 г., Бердяев весь смысл своего учения видел именно в борьбе против необходимости, в ее отрицании. «Это есть,—характеризовал он его,—борьба духа против необходимости»⁶⁴.

Таким образом, задача человека состоит, по Бердяеву, не в достижении свободы в реальной действительности, а в освобождении от самой этой действительности, от детерминированного природного и общественного бытия, якобы изначально порабощающего человеческое существо. «Обыкновенно не понимают,—заявлял он,—что вся глубина проблемы состоит не в достижении такой организации общества и государства, при которой общество и государство давало бы свободу человеческой личности, а в утверждении свободы человеческой личности от неогра-

⁶¹ Н. Бердяев. *Философия свободы*, стр. 95.

⁶² Н. Бердяев. *Опыт эсхатологической метафизики*, стр. 188.

⁶³ Н. Бердяев. *Sub specie aeternitatis*, стр. 221.

⁶⁴ Н. Бердяев. *Опыт эсхатологической метафизики*, стр. 188.

нической власти общества и государства»⁶⁵. Путь к этому может быть только один — внутренний, индивидуальный, религиозный. Чтобы освободиться от «связанного и навязанного мира» и обрести подлинное «царство свободы», личность должна обратиться, согласно Бердяеву, к своей внутренней мистической сущности и войти в соприкосновение со сверхприродным и сверхчеловеческим началом. Этим она должна поднять себя к сверхприродному и сверхчеловеческому бытию. Свобода поэтому создается «из глубин человеческой природы» благодаря «творческой силе» индивидуальной духовной субстанции. «Сверхчеловеческая освободительная мощь, — пишет Бердяев, — идет лишь из глубины метафизической природы личности, лишь изнутри, а не извне...»⁶⁶

Взгляд Бердяева на действительность как на олицетворение несвободы человека имел своей основой религиозную идею о первородном грехе человечества. Поэтому проблема свободы ставится и решается им в тесной связи с идеей греха. Этот подход настойчиво развивается им в ряде работ. Бердяев доказывает, что противоестественный для человека «порядок необходимости», т. е. эмпирический мир, связавший и поработивший человеческую личность, явился результатом злоупотребления человеком предвечно данной ему свободой, результатом грехопадения. Отпав от бога, пишет он, «творение поработилось, свободу потеряло», в мире «воцарилась необходимость и внешняя закономерность»⁶⁷. И далее: «Но изначально, в глубине существования, грехопадение и было как бы утратой свободы, поработением внешнему объективному миру, экстериоризацией»⁶⁸. Задача достижения человеком свободы есть поэтому задача возвращения утерянной свободы, а отсюда ее решение связано, утверждал Бердяев, с осознанием им и искуплением своего греха. Человек «должен сознать свой грех» и «связь свою с искуплением», чтобы стать достойным свободы. Саму философию свободы он называет поэтому «философией вины». Необходимо, говорил Бердяев, «исповедовать философию вины, т. е. философию свободы», так как «только сознавший вину обращается к глубочайшей своей свободе»⁶⁹.

Объявляя свободу продуктом мистической личности, «духовной субстанции», а общество — враждебной ей силой, Бердяев становился на путь безудержной проповеди общественного ниги-

⁶⁵ Н. Бердяев. Судьба человека в современном мире. Париж, 1934, стр. 25.

⁶⁶ Н. Бердяев. *Sub specie aeternitatis*, стр. 234.

⁶⁷ Н. Бердяев. Философия свободы, стр. 150.

⁶⁸ Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики, стр. 185.

⁶⁹ Н. Бердяев. Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910, стр. 4—5.

лизма и индивидуализма. Он выступал за полное освобождение личности от каких бы то ни было обязанностей перед «естественным», «человеческим» обществом, что объективно вело к оправданию анархизма в поведении. Личность должна определяться в своих действиях, с его точки зрения, «только своей свободой». Так называемая «бунтующая индивидуальность» Бердяева отвергает всякую общественную моральную санкцию. Перед собственным судом личности, по его словам, не может устоять никакая моральная санкция. Она подотчетна лишь самой себе и ответственна только перед собою, перед своим внутренним «я», а не перед другими людьми, не перед «родом».

В свое время, когда Бердяев стоял на рационалистических позициях, он признавал общество необходимым условием существования личности и отстаивал мысль о том, что человеческая личность может развиваться и наполняться содержанием «только в обществе, в психическом взаимодействии с другими людьми, в процессе созидания совместной своей культуры»⁷⁰. Проводя же свою волюнтаристскую, индетерминистскую точку зрения на свободу, Бердяев приходит к выводам, граничащим с цинизмом, с человеконенавистничеством. Он призывает освободиться от «родового» сознания, отказаться от «обожествления» человечества. «Человеческий род,— утверждает он,— механически подчинил себе человека, поработил его, заставил служить его своему благу, навязал ему свое общее и как бы объективное сознание»⁷¹. Личность в интересах своей свободы не должна поэтому прикреплять себя к «человеческому роду», к какой бы то ни было форме социальной коллективности, этому принципиально враждебному ей началу; она не должна и не может полагать свой долг по отношению к нему. Бердяев характеризует «родовые идеи» как «нечеловеческие» и «бесчеловечные», а их господство над сознанием человека называет «вампирическим господством»⁷². Независимость личности от всяких «групповых традиций» он считает в связи с этим одним из самых непреложных условий ее свободы.

Бердяеву представляется далее, что вхождение человека в коллектив, в «массу», ведет не только к потере свободы как таковой; но и к утрате им самого чувства свободы, так сказать, вкуса к ней. Человек в человеческой массе — это рабский, фетишистский человек, не способный к творчеству свободы. Этот человек испытывает потребность в рабстве, а не в свободе.

⁷⁰ См.: «Проблемы идеализма», стр. 134.

⁷¹ Н. Бердяев. *Философия свободы*, стр. 131.

⁷² Н. Бердяев. *Опыт эсхатологической метафизики*, стр. 196

«Люди,— заявляет Бердяев,— любят рабство и авторитет. Человеческая масса не любит свободы и боится ее»⁷³. Индивидуалистическая, субъективистская трактовка свободы приводит Бердяева к резкому противопоставлению понятий «человек» и «люди» и к нигилистическому третированию человечества.

Таким образом, в учении Бердяева о свободе наистро снимается проблема ответственности. Сам вопрос о какой бы то ни было ответственности личности перед обществом или другими людьми представляется ему кощунственным. Категория ответственности является, по логике Бердяева, внеэтической, внеморальной. Это категория обыденности, категория родового сознания, порожденного безличным и противолечным общественным бытием. Понятие ответственности, понятие обязанностей квалифицируется Бердяевым как орудие безличных сил, стремящихся подчинить личность своей власти и поработить ее. Но отрицание Бердяевым ответственности, долга, обязанностей перед людьми могло означать лишь одно — отрицание и разрушение самой морали. Такой смысл концепции свободы не смущал Бердяева, поскольку именно к этому он стремился, предлагая заменить человеческую мораль моралью мистифицированного этического робинзона.

Нельзя, однако, не видеть, что та самая личность, во имя свободы которой отрицались и благополучие человечества, и сама мораль, по внутренней логике самой бердяевской концепции никакой моральной свободы в действительности не получала. Свобода, согласно Бердяеву, никем и ничем не может быть детерминирована. Она — выше общества, выше человеческого бытия. Она сама есть бытие, но бытие мистическое и экзистенциальное. Сфера свободы, говорил Бердяев, ссылаясь на Ясперса, есть экзистенция. Свобода является «первичным абсолютным принципом»⁷⁴. Но эта абсолютность такого свойства, что она не оставляет личности никакой возможности выбора. Личность должна принять спроектированную без нее программу и исполнять ее как нечто необходимое и обязательное, исключающее какие-либо альтернативы. Основным пунктом этой программы является признание человеком своего греха и искупление его, религиозное совершенствование. Личность Бердяева поэтому ничего в жизни не выбирает и выбирать не может. Она не является автором замыслов, а выступает лишь в роли материала и исполнителя чужого замысла. Выбор поступков ей предписан, свои поступки, свое поведение она должна соотносить не с со-

⁷³ Там же, стр. 187.

⁷⁴ *N. Berdiaeff. Verité et révélation*, p. 74.

бою, а с этим замыслом, с религиозным проектом, с религиозной нормой.

Сконструированная Бердяевым свобода оказывается, с одной стороны, нормированной, а с другой — предписанной извне и вмененной личности в обязанность. Свобода, по Бердяеву, онтологична, она существует до человека и вне человека. Она была «дана» ему, причем, дана как норма. Для человека были определены границы пользования ею. Но он преступил эти границы, понял свободу как абсолютную недетерминированность, как возможность выбирать и делать все, что угодно, и был за это наказан. «Свобода, — читаем мы у Бердяева, — была создана творением не как норма бытия, а как произвол... свобода почувялась тварью, как свобода «от», а не свобода «для», и попала в сети лжи, растворилась в необходимости»⁷⁵. Бердяев требовал воспитания «религиозной дисциплины воли», рассматривал дисциплину как необходимый принцип мистики. «Мистика есть прежде всего дисциплина воли», — указывал он.

Анализ структуры и смысла «абсолютной свободы» Бердяева, «свободы как бытия» обнаруживает, таким образом, совершенную иллюзорность ее для личности даже в рамках самого бердяевского проекта. Бердяев отвергает историческую, социальную необходимость, общественную детерминацию поведения человека лишь для того, чтобы подчинить его необходимости мифологического порядка, детерминировать его нормами религиозного сознания. Проповедуемая Бердяевым свобода заключается лишь в праве личности презирать общество и весь человеческий род и уповать на «новый зон» духа.

Рассматривая же проблему свободы в социально-политическом аспекте, Бердяев всегда подчеркивал, что свобода имеет не демократический, а аристократический характер, и отрицал ее необходимость для народных масс. Свобода, писал он в своей философской автобиографии, «не демократична, а аристократична», она «не нужна» массам, ибо они «не могут вынести бремя свободы»⁷⁶. Таков подлинный классовый смысл его учения о свободе. Хваленая бердяевская свобода оказалась в действительности пустой декларацией.

Философско-этическое учение Бердяева, как мы уже отмечали, является предметом особого внимания и почитания со стороны современных буржуазных идеологов. Его теоретическое наследие включено в коллекцию «великого наследия» и широко пропагандируется на Западе, особенно во Франции, Англии и

⁷⁵ Н. Бердяев. Философия свободы, стр. 154.

⁷⁶ Н. Бердяев. Самосознание. Париж, 1949, стр. 251.

ФРГ. Этические идеи Бердяева рассматриваются его апологетами как важный вклад в разработку «новых» нравственных идеалов западного мира. Е. Ламперт, Д. Лоури, О. Кларк, К. Калиан и др. изображают Бердяева поборником гуманизма, истинным защитником моральных ценностей человеческой личности, ее прав и свободы. Так, один из наиболее ранних английских почитателей русского идеалиста, Е. Ламперт, подчеркивает, что его учение выражает «особую оценку человека и его места в обществе». Ламперт стремится представить Бердяева как мыслителя, боровшегося якобы «во имя человека», против «превращения человека в простое средство и орудие социального развития»⁷⁷.

Все эти утверждения о гуманизме Бердяева не имеют, однако, под собою реального основания. Они находятся в глубоком противоречии с логикой и объективным смыслом бердяевской концепции человека.

Учение Бердяева, несомненно, отразило процесс обезличения и дегуманизации человека в условиях капитализма и явилось определенным ответом на вопрос о судьбе личности, остро поставленный объективным ходом развития буржуазного общества в эпоху империализма. Но Бердяев, как мы видели, фальсифицировал подлинную суть проблемы человеческой личности и пути ее решения. Человека он брал не в системе общественных отношений, не в социальных связях и реальных жизненных ситуациях, а в вымышленных мистических переживаниях и, исходя из них, ставил и решал проблемы гуманизма. Он стремился увести человека от активной борьбы за общественные преобразования, что на практике означало увековечение социального зла, сохранение враждебных личности условий существования.

Извращая вопрос о смысле жизни и назначении человека, о сущности человеческого счастья, подменяя реального, конкретно-исторического человека мнимым, Бердяев тем самым превращал идею гуманизма в фикцию. «Если вырвать Я, — писали Маркс и Энгельс, критикуя подобные субъективистские фокусы с человеком, — из всех его эмпирических жизненных отношений... из условий его существования, отделить его от лежащего в его основе мира и от его собственного тела, то у него не останется, конечно, другого призвания и другого назначения, кроме как представлять собою Кая логических суждений...»⁷⁸.

Учение Бердяева враждебно по своей сути гуманизму. Так называемая «особая оценка человека», о которой говорят Лам-

⁷⁷ E. Lampert. Nicolas Berdyaev and the new middle ages, p. 77—78.

⁷⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 279.

перт и другие, является в своем существе не чем иным, как выражением крайних форм буржуазного индивидуализма. Философия человека Бердяева — это своего рода евангелие эгоцентризма. Подлинный пафос ее составляет не любовь к человеку как таковому, а любовь лишь к своей самости, прославление того «согласного с собою» эгоизма, принципом которого, как отмечали Маркс и Энгельс в работе «Немецкая идеология», является забота только о собственной выгоде «и больше ни о чем» и который на упрек: «Это нечеловечно» — дает один невозмутимый ответ: «Какое мне до этого дело?»⁷⁹. Если, как учит Бердяев, человек должен стремиться лишь к утверждению самого себя, своего тотального «я», если ему нет дела до других людей, до коллектива, общества, то это не гуманизм, а цинизм.

Антигуманистическая сущность учения Бердяева выражается также в том, что в нем, как и во всякой религиозной концепции нравственности, совершенно игнорируется значение жизненных благ для человека, третируются естественные нужды и материальные потребности людей. Объявляя человека «мистической реальностью», Бердяев противопоставляет материальным ценностям человеческой жизни иллюзорную ценность «спасения души». Более того, Бердяев открыто благословлял человеческие бедствия и страдания, считая, что они должны обострить религиозное сознание людей и усилить их мистические искания. Трогательная забота о человеке на словах является, таким образом, лишь видимостью, за которой в действительности скрывается полное пренебрежение самыми насущными его потребностями. Буржуазные почитатели Бердяева, создавая миф об «истинном» его гуманизме, предпочитают обходить эту сторону вопроса. Говоря о протесте Бердяева против превращения человека в так называемое «орудие социального развития», они в то же время умалчивают о том, что он ратовал за превращение его в слепое орудие мистических сил.

Одну из важнейших заслуг русского экзистенциалиста буржуазные исследователи видят в том, что он якобы раскрыл творческую сущность человека, исходил из признания активного начала в нем. О значении «бердяевского понимания творческого акта» как о чем-то совершенно несомненном пишет, в частности, Карнеги Калиан⁸⁰. Действительно, в апелляциях к «активности» и «творчеству» личности, в призывах к ее «пафосу» недостатка у Бердяева нет. Но совершенно очевидно, что про-

⁷⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 275.

⁸⁰ C. S. Callan. The significance of eschatology in the thoughts of Nicolas Berdyaev. Leiden, 1965, p. 59.

пагандируемый Бердяевым «пафос личности», та активность, о которой у него идет речь, являются мнимыми. Человек у Бердяева устранен из реального исторического процесса, изолирован от него, а потому ему остается лишь пассивно созерцать происходящие события. Будучи ограниченной во всех отношениях скорлупой своей «неповторимой» субъективности, находясь всецело во власти мистических чувств и настроений, бердяевская личность располагает возможностью «творить» лишь элементы собственного религиозного сознания, заниматься самосовершенствованием. Ее «творческая мощь» сводится на деле к мифотворчеству. Созидать новые формы социальной жизни, развивать материальную и духовную культуру — в чем только и может проявиться действительная активность и созидательная роль личности — она не в состоянии. Попросту говоря, ей в этом отказано.

Особенно импонируют буржуазным апологетам Бердяева его критические наскоки на марксистскую концепцию личности, попытки извращения и дискредитации марксистского гуманизма. Анализируя бердяевскую философию, они не упускают из внимания ни одного аргумента русского мистика против марксистского учения. С нескрываемым удовлетворением Ламперт, например, пишет, что Бердяев показал якобы, что марксизм таит в себе угрозу «порабощения человека безжизненными экономическими категориями и материальными предметами»⁸¹. И хотя подобные измышления уже давно опровергнуты самой жизнью, Ламперт тем не менее надеется ссылкой на русский «авторитет» придать им большую убедительность.

Таким образом, вполне очевидно, что именно привлекает в Бердяеве современных буржуазных исследователей, чем обуславливается то особое внимание, которое уделяется его учению. Их взглядам и настроениям вполне созвучны характерные для этого учения крайний индивидуализм, стремление дискредитировать человеческую мораль, освободить ее от общественной детерминации, а вместе с тем иррационализировать этику, лишить теорию морали научности и всякого объективного смысла. В этике Бердяева современные буржуазные идеологи усматривают идейное подспорье в борьбе против марксистско-ленинского учения о морали, против коммунистической нравственности.

⁸¹ E. Lampert. Nicolas Berdiaev and the new middle ages, p. 85.

Борьба В. И. Ленина и других марксистов за передовые традиции русской этики

В. П. Шкоринов, В. Д. Исаев

Развитие рабочего движения в России в последней трети XIX—начале XX в. закономерно привело к распространению в стране подлинно научного, марксистского мировоззрения. Выстраданный, по выражению В. И. Ленина, Россией, ее полувековой историей революционного героизма и беззаветных исканий марксизм явился для нее могучим стимулом духовного и социального обновления, нашел в ней благодатнейшую почву для своего всестороннего развития и воплощения в жизнь.

Среди многообразных и сложных теоретических и идеологических задач, вставших перед русскими марксистами на рубеже двух веков, немаловажное значение имела разработка научной теории нравственности, являющейся одной из составных частей идеологии рабочего класса. Наиболее глубоко и всесторонне решил эту задачу В. И. Ленин, с именем которого связан новый этап в развитии марксистского учения. Вместе с В. И. Лениным в развитие новой этической системы большой вклад внесла целая плеяда русских марксистов: С. М. Киров, С. Шаумян, М. Ольминский, В. П. Милютин и многие другие. Их выступления и по сей день служат образцом защиты ленинских позиций по коренным вопросам марксистской теории.

Значительный вклад в разработку марксистской этики внес пионер марксистской мысли в России Г. В. Плеханов. Опираясь на этические идеи Маркса и Энгельса, на выработанные ими принципы анализа общественных явлений, Плеханов глубоко раскрыл социальную сущность морали, ее зависимость от материальных условий жизни людей, их классового положения в обществе.

Возникновение марксизма, ознаменовавшее собою революционный переворот в области философии, явилось вместе с тем

поворотным пунктом в развитии этической мысли человечества. Выработав материалистическое понимание истории и применив законы общественного развития к анализу нравственных явлений, основоположники марксизма создали тем самым теоретические и методологические предпосылки для качественно новой науки о морали, впервые поставили все проблемы этики на научную основу. Лишь на основе диалектико-материалистического понимания общественной жизни стало возможным правильное объяснение сущности морали, ее происхождения, закономерностей развития, без чего немыслима подлинно научная теория нравственности.

Как всякий процесс становления, развитие марксистской этической мысли в России представляет не только исторический интерес. Пути и формы, тенденции и закономерности ее становления имеют непреходящую теоретическую и практическую ценность для решения многих актуальных задач современного этапа развития марксистско-ленинской этики. В этом плане особенно важным представляется изучение истории борьбы, которую вели В. И. Ленин и другие марксисты за сохранение и развитие передовых традиций русской этической мысли.

Материалистическое понимание истории составляет основу для научного понимания традиции как единства изменчивости и устойчивости в нравственном сознании. В. И. Ленин придавал огромное значение как теоретическому анализу традиции в русской этической мысли, так и движению этих традиций в объективной реальности. Ленинское отношение к традициям очень ясно изложено в статье «Против бойкота» (1907 г.), в которой В. И. Ленин писал, что если идеологи русской буржуазии «соперничают друг с другом в подлом оплевывании революционных традиций русской революции»¹, то для подлинного революционера-марксиста одной из важнейших целей является как раз «укрепление революционных традиций в народе»².

Принципиальное значение для исследования взаимодействия исторических тенденций и традиций в русской этике с позиций диалектического материализма имеет статья В. И. Ленина «Памяти Герцена» (1912 г.). Одна из важных мыслей, выраженных в ней, состоит в том, что критерием определения прогрессивности традиции является ее отношение к развитию революционного сознания пролетариата. По мере того, как развивается историческая революционная тенденция, каждое последующее

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 16, стр. 25.

² Там же, стр. 26.

поколение необходимо должно усваивать наиболее прогрессивные традиции предыдущего. В. И. Ленин подчеркивает, что усвоение этих традиций особенно важно для пролетариата, обогащение ими — один из существенных моментов революционной победы пролетариата.

Естественно, что становление революционной, марксистской мысли в России происходило в благодатной нравственной атмосфере, созданной тремя поколениями русских революционеров XIX столетия. За это время ими были созданы многие славные традиции как в теоретической сфере, так и в области нормативно-практической морали. Здесь следует сделать замечание о том, что понятие «этическая традиция» включает в себя как онтологическое содержание, выражающееся в преемственности и дальнейшем развитии этического идеала, так и отражение этого процесса в системе понятий в этике. Задачи данной работы требуют того, чтобы акцент был сделан на теоретическом отражении диалектики передовых этических традиций в русской общественной жизни, однако это не означает, что все богатство действительного бытия этих традиций мы сводим только к их логическому отражению. Понять значение нравственного климата, созданного трудами многих русских революционеров мысли и действия, для возникновения и развития марксистско-ленинской этики в России, разумеется, невозможно без детального анализа их теоретического наследия именно под данным углом зрения.

Идейно-теоретическое наследие в области русской этики представляет собой существенную составную часть истории нашей отечественной философской мысли. Анализ различных теорий нравственности второй половины XVII — начала XX в. свидетельствует о том, что этическая мысль в России прошла значительный путь развития, имеет богатые традиции и поучительную историю. В ходе этой истории были выдвинуты ценные идеи, явившиеся плодотворным вкладом в развитие этических знаний.

Особенно важным в истории отечественной науки о морали является этап, связанный с деятельностью идеологов революционного движения в России — Радищева и революционных демократов XIX в. Их нравственные учения представляют вершину домарксистской этической мысли в России, важнейшее завоевание в области этики всего домарксовского материализма. Характерные черты революционно-демократической этики — неразрывная связь ее с интересами народа, с задачами освободительной борьбы против крепостничества и самодержавия, с передовыми идеалами своего времени. Она проникнута высоким

революционным пафосом, идеями свободы, справедливости, гуманизма, уважения к человеческой личности, ее правам и достоинству.

Отправным пунктом этики русских революционных демократов является признание исторической обусловленности морали, ее связи с общественной жизнью. Сформулированное Герценом положение о том, что все системы нравственности «относительные, т. е. исторические», в концентрированной форме выражает свойственный всей революционно-демократической этике исторический подход к проблемам нравственности, тенденцию к материалистическому объяснению ее явлений. В отличие от всех других домарксовских теоретиков нравственности русские революционные демократы понимали классовый характер морали и, являясь выразителями интересов угнетенных масс, подвергали уничтожающей критике мораль эксплуататорских классов — крепостнического дворянства, буржуазии.

Признавая зависимость морали от условий общественной жизни, от общественного «быта», они пришли к исключительно важному выводу о том, что решение коренных этических проблем общества должно быть поставлено в непосредственную связь с решением его социальных задач. Они были глубоко убеждены в том, что для нравственного совершенствования людей, осуществления идеалов добра, счастья, гуманизма и т. д. необходимо преобразование основ социальной жизни, требуется новый общественный строй, который обеспечивал бы каждому человеку справедливые условия труда и возможность удовлетворения своих материальных и духовных потребностей. Таким строем они считали, как известно, социализм. Идею нравственного прогресса они связывали, таким образом, с социалистическим идеалом.

Из этого коренного вывода органически вытекала у революционных демократов идея общественной активности человека, его революционного призвания. Высший долг и назначение человека, подлинно нравственную программу его деятельности они видели в борьбе против несправедливого общественного строя, за демократизацию общественных отношений, за свободу и счастье трудящихся масс. Отсюда их этика была этикой активного действия, этикой революционной борьбы, решительно преодолевавшей созерцательный характер традиционных теорий морали.

Таким образом, анализ традиций этического наследия закономерно приводит к выводу о том, что наиболее ценные из них сконцентрированы в революционно-демократических теориях нравственности. Они являются своего рода «ядром» всего исто-

рико-этического процесса в России, составляют его основной «жизненный нерв». Трудно, почти невозможно переоценить ту роль, которую сыграла этика революционных демократов, их нравственные идеалы в общественном движении России, в прогрессе морального сознания русского общества. Выдвинутые и обоснованные Радищевым, Белинским, Герценом, Чернышевским, Писаревым, Шелгуновым, Лавровым нравственные идеи имели огромное воспитательное, общественно-политическое и теоретико-познавательное значение не только для своего, но и для последующего времени. На них воспитывались целые поколения прогрессивных мыслителей, деятелей русского освободительного движения.

В атмосфере этих идей формировалось нравственное сознание первого поколения русских марксистов, их с жадностью впитывал в себя молодой Ленин.

В эпоху перерастания капитализма в империализм происходит усиление напора реакционных идей по всем направлениям. В области этики это выразилось в стремлении буржуазных идеологов либо предать забвению, либо до неузнаваемости извратить эти традиции. Вот почему перед марксистами в России встала главная задача: отстоять прогрессивные традиции, показать их эволюцию, разработать основы для анализа развития прогрессивной русской этической мысли как неотъемлемой составной части единого революционного процесса.

Ленин всесторонне развил диалектико-материалистическое учение о морали, приведя этическую теорию в полное соответствие с передовой общественной наукой и с коренными задачами пролетарского революционно-освободительного движения. Большое внимание Ленин уделял обоснованию и развитию исходного методологического принципа марксистского учения о морали — принципа социальной детерминированности нравственности, ее обусловленности реальным процессом общественной жизни и классовым положением людей в обществе. Руководствуясь этим принципом, он проанализировал конкретные нравственные процессы русского дворянско-буржуазного общества на рубеже двух веков и дал им глубокое марксистское истолкование. В его трудах получили научное решение те вопросы, которые волновали прогрессивных русских мыслителей, начиная с Радищева, но не нашли у них правильного ответа. Начало XX в. явилось поэтому в истории этической мысли России, как и вообще в истории ее философской и общественной мысли, величайшим рубежом. Оно ознаменовалось созданием марксистско-ленинской этики — самой передовой нравственной теории нашего времени.

Марксистско-ленинская этика, возникнув на принципиально новой социально-классовой и теоретико-методологической основе, явилась в то же время логическим завершением предшествующего развития прогрессивной отечественной этической мысли и закономерной наследницей всего того ценного, что было создано в предшествующие эпохи. Марксизм-ленинизм воспринял как эстафету нравственные идеи революционных демократов и, критически осмыслив их, включил в свою этическую теорию. Это прослеживается в выступлениях всех ленинцев, боровшихся вместе с Лениным за марксистскую этику и распространение ее влияния на широкие массы трудящихся. Так, уже в 1902 г. С. Шаумян в речи, посвященной 40-летию литературной деятельности Г. Аганяна, говорил о необходимости следовать традициям Белинского, Чернышевского, Добролюбова и Писарева. С. М. Киров в статье «Великий искатель» (1911 г.) проследил идейную и нравственную эволюцию Виссариона Белинского, назвав его «предтечей современного научного мирозерцания».

Теснейшая связь теории с социальными проблемами своего времени, с задачами освободительной борьбы, высокий революционный пафос, призыв к нравственной активности личности и т. д.—все эти важнейшие черты революционно-демократической этики впитала в себя и развила дальше на новой, более высокой основе марксистско-ленинская наука о морали.

Выявляя прогрессивные традиции в русской этической мысли, Ленин прежде всего выделял в ней революционные элементы, подчеркивал революционную направленность нравственного учения предшественников социал-демократии. Так, отмечая, что от сочинений Чернышевского веет духом классовой борьбы, он специально указывал на его умение «воспитывать настоящих революционеров»³. Особенно высоко ценил он разработанный Чернышевским моральный кодекс революционера. Давая общую оценку нравственных идей Чернышевского, Ленин писал: «Величайшая заслуга Чернышевского в том, что он не только показал, что всякий правильно думающий и действительно порядочный человек должен быть революционером, но и другое, еще более важное: каким должен быть революционер, каковы должны быть его правила, как к своей цели он должен идти, какими способами и средствами добиваться ее осуществления»⁴. Нельзя не видеть самой живой преемственной связи между учением Чернышевского о морали революционного борца и прин-

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 5, стр. 29.

⁴ В. И. Ленин. О литературе и искусстве. М., 1969, стр. 655.

ципами морали пролетарского революционера, обоснованными Лениным.

Одна из важнейших традиций прогрессивной этической мысли, идущей еще от Радищева, — признание блага народа, беззаветного служения ему, первенства общественного интереса над индивидуальным основой нравственной деятельности и поведения личности. Эту традицию восприняла и продолжила марксистская этика, обогатив ее содержание и дав ей более глубокое социально-политическое и теоретическое обоснование. В основе нравственности, писал, в частности, Плеханов, развивая указанную традицию, «лежит стремление не к *личному счастью*, а к *счастью целого*: племени, народа, класса, человечества. Это стремление... *всегда предполагает* большую или меньшую степень *самопожертвования*»⁵.

Отмечая неразрывную связь между прогрессивной этической мыслью прошлого и марксистско-ленинским учением о морали, следует подчеркнуть, что эта связь заключается в их глубокой внутренней преемственности, в органическом развитии одного в другое. Важнейшее историческое значение теорий нравственности русских материалистов, идеологов революционного демократизма состоит в том, что они в значительной мере подготовили почву для утверждения и развития в России марксистской этики. Касаясь характера преемственной связи между идеологией революционной демократии и марксизма, Плеханов писал: «Наши нынешние взгляды и стремления представляют собою органический продукт истории русского революционного движения»⁶. Это замечание в полной мере относится и к нравственной области, к сфере этических идей.

Наряду с прогрессивным направлением в русской этике развивалось также реакционное идеалистическое течение, выражавшее идеологию господствующих классов. Марксистская этическая мысль утверждалась в России в ожесточенной борьбе с теориями нравственности господствующих классов, которая велась по самым коренным вопросам этики, затрагивавшим жизненные интересы пролетарского революционно-освободительного движения, и прежде всего по вопросу о природе морального сознания, о функциях морали и ее роли в жизни общества, об исходных принципах человеческого поведения, о цели и назначении человека. В этой борьбе русские марксисты не только защитили основы научной теории морали, но и отстаивали прогрессивные традиции русской этической мысли.

⁵ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I. М., 1956, стр. 493.

⁶ Г. В. Плеханов. Сочинения, т. IX. М., 1923, стр. 5.

Основную роль в борьбе с идеалистическими теориями морали сыграл Ленин. В борьбе за материалистическое понимание морали Ленин продолжает одну из самых существенных традиций прогрессивной русской мысли. Впоследствии, в 1922 г., В. И. Ленин отмечал: «У главных направлений передовой общественной мысли России имеется, к счастью, солидная материалистическая традиция. Не говоря уже о Г. В. Плеханове, достаточно назвать Чернышевского...»⁷ Можно утверждать, что в борьбе с субъективно-идеалистическими теориями морали В. И. Ленин в первую очередь продолжает — на новой, разумеется, основе — материалистическую традицию Чернышевского. В этом отношении очень показательны слова Ленина: «...До знакомства с сочинениями Маркса, Энгельса, Плеханова главное, подавляющее, влияние имел на меня только Чернышевский, и началось оно с «Что делать?»»⁸

Уже в первых ленинских произведениях разработка актуальных проблем этики сочеталась с непримиримой критикой буржуазных и мелкобуржуазных взглядов на нравственность. Главным объектом ленинской критики на первом этапе борьбы за утверждение марксистской этической мысли в России являлась субъективно-идеалистическая этика народничества, не понимавшего сущности и закономерностей развития нравственности и сводившего происходившие в ней процессы к случайным причинам. Материалистический взгляд на природу морали отстаивал также в своих многочисленных философских работах Г. В. Плеханов. В 1897 г. он писал: «...Право, государственный строй и нравственность всякого данного народа *непосредственно и прямо* обуславливаются свойственными ему экономическими отношениями»⁹.

Критикуя субъективистские взгляды народников, Ленин и Плеханов вслед за Марксом и Энгельсом показали, что развитие морали представляет собою объективный исторический процесс и находится в непосредственной зависимости от развития производственных отношений людей в обществе. В. И. Ленин разоблачил попытки Н. К. Михайловского извратить исторический подход Ф. Энгельса к морали и дал четкую классификацию исторических ее типов. Феодальной морали, указывал Ленин, предшествовала рабовладельческая, а этой последней — мораль первобытной общины¹⁰; с развитием капиталистических

⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 45, стр. 24.

⁸ «В. И. Ленин о литературе и искусстве». М., 1960, стр. 24.

⁹ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. II, стр. 247.

¹⁰ См.: В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. I, стр. 181.

производственных отношений на смену феодальной морали неизбежно приходит буржуазная и зарождаются элементы подлинно человеческой нравственности — пролетарской.

Разоблачая авторов «Вех» как буржуазно-либеральных идеологов, В. И. Ленин отмечает, что красной нитью через все их писания проходит «решительная борьба с материализмом»¹¹. Поэтому естественно, что борьба за сохранение революционно-демократических традиций русской этики для Ленина и ленинцев представляется немыслимой без борьбы с философским идеализмом. Именно материалистическая философия составляет основу правильной оценки многообразных идейных течений в русской жизни последней четверти XIX — начала XX столетия, защиты прогрессивных тенденций в ней. Именно в это время В. И. Ленин ставит задачу «сохранить традиции революционной борьбы... развить и укрепить эти традиции, внедрить их в сознание широких масс народа...»¹² Одним из коренных условий решения этой задачи, по Ленину, является борьба с идеализмом за философский материализм. «Только философский материализм Маркса,— отмечал Ленин в 1913 г.,— указал пролетариату выход из духовного рабства...»¹³

Борясь за научный подход к истории морали, Ленин высмеял этическое донкихотство идеологов народничества, считавших распространение в пореформенной России буржуазной нравственности «случайной болезнью» и призывавших «уберечь» от нее русское общество. Как показал Ленин, подобные взгляды являются результатом неспособности видеть корни явления в самой экономической структуре общества. Он указал, что формирование в России буржуазных нравственных отношений — «прямой продукт буржуазных порядков, вырастающих из товарного хозяйства»¹⁴, и поэтому представляет собою закономерное явление. «Ясно, что все дело сводится,— отмечал Ленин,— к смене двух форм общественной организации: система присвоения прибавочного труда прикрепленных к земле крестьян создала нравственность крепостническую; система «свободного труда», работающего «за чужой счет», на владельца денег, — создала взамен ее нравственность буржуазную»¹⁵.

Вот почему избавление общества от язв буржуазной морали возможно не с помощью магических заклинаний народников, а лишь путем переустройства основ общественной жизни, заме-

¹¹ См.: В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 19, стр. 168.

¹² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 40.

¹³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 23, стр. 47.

¹⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 400.

¹⁵ Там же.

ны капиталистических производственных отношений новыми, более прогрессивными. «...Нужна борьба, борьба и борьба,— отмечал Ленин,— а не пустяковинная мещанская мораль»¹⁶. Поэтому морализированию народников он противопоставил марксистское решение проблем нравственности, основанное на учете объективных законов общественного развития.

Ленин решительно выступал против затушевывания буржуазными идеологами классовой сущности морали, попыток внеклассового подхода к ней. Он требовал ясного осознания того, что в обществе, разделенном на противоположные классы, не было и не может быть единой, бесклассовой морали. «К чему же вы замазываете факт раскола нравственных и политических идей... — писал Ленин.— К чему затушевываете вы борьбу этих идей, которая является лишь надстройкой над борьбой общественных классов?»¹⁷ Отрицание классового характера морали, ее связи с классовыми интересами людей на практике может означать лишь одно — подчинение трудящихся требованиям господствующих классов, стремление выдать нормы и принципы буржуазной морали за общечеловеческие. Подобные стремления в научном отношении несостоятельны, а в политическом отношении реакционны. Мораль, игнорирующую классовую борьбу в обществе, Ленин называл «пустой моралью» и обманом.

Делая конкретные выводы из теоретического анализа классовой структуры морали, Ленин сформулировал важное положение о том, что в практическом отношении марксизм сводит этическую точку зрения к классовой борьбе. Раскрывая смысл этого положения, Ленин отмечал, в частности, что «ни один живой человек не может не становиться на сторону того или другого класса (раз он понял их взаимоотношения), не может не радоваться успеху данного класса, не может не огорчаться его неудачами, не может не негодовать на тех, кто враждебен этому классу, на тех, кто мешает его развитию распространением отсталых воззрений и т. д. и т. д.»¹⁸.

Последовательно развивая марксистский принцип классовости морали, Ленин вскрыл также фальшивый характер выдвигавшегося идеологами либерализма тезиса о государстве как общественной силе, стоящей якобы вне борьбы и способной быть носителем «справедливой» человеческой нравственности. Как указывал Ленин, государство в лице всех своих представителей, «начиная от волостных писарей и выше», как раз и имеет своей задачей превращение морали господствующего класса в господ-

¹⁶ Там же, стр. 244.

¹⁷ Там же, стр. 404.

¹⁸ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 547—548

ствующую во всем обществе мораль и таким образом является официальным проповедником буржуазной точки зрения на нравственность. «Государство, к которому вы обращаетесь,— писал Ленин,— современное, данное государство *должно* становиться на точку зрения той нравственности, которая мила высшей буржуазии, *должно* потому, что таково распределение социальной силы между наличными классами общества»¹⁹.

Ленин подвергал суровой критике любую попытку подняться выше классовой борьбы в области морали, в каких бы формах она ни предпринималась и от кого бы она ни исходила. Он дал резко отрицательную оценку нравственного учения Л. Толстого, основывавшегося на признании «надклассовой», «общечеловеческой» морали. Выступая с позиций «надклассовой морали», Толстой в действительности, учил Ленин, не устраняется от «классовости». Сам того не сознавая, он проповедует классовую точку зрения на мораль, но отнюдь не прогрессивную, а реакционную. «Он рассуждает отвлеченно,— отмечал Ленин,— он допускает только точку зрения «вечных» начал нравственности, вечных истин религии, не сознавая того, что эта точка зрения есть лишь идеологическое отражение старого («переворотившегося») строя, строя крепостного, строя жизни восточных народов»²⁰. Ленин разоблачил также тех, кто стремился представить толстовскую мораль как воплощение «общечеловеческого начала» (Базаров, Неведомский и др.), показав, что подобные утверждения являются обыкновенным празднословием.

В процессе борьбы за утверждение марксистских этических идей в России особое внимание Ленин уделил критике индетерминистских взглядов на мораль. Рассматривая точку зрения идеалистов народнического толка, он отмечал, что российские субъективисты оказались совершенно бессильными разобраться в проблеме свободы, ее соотношения с объективной необходимостью. Они отождествили детерминизм с фатализмом и пришли к проповеди абсолютной свободы воли. Тем самым они лишили человеческую нравственность объективной основы. На самом же деле, указывал Ленин, детерминизм отнюдь не предполагает фатализма и не противоречит принципу свободы. Напротив, именно детерминизм дает основу для разумных нравственных действий и объективной их оценки.

«Идея детерминизма, устанавливая необходимость человеческих поступков, отвергая вздорную побасенку о свободе воли,— отмечал Ленин,— нимало не уничтожает ни разума, ни совести

¹⁹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 404.

²⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 20, стр. 101.

человека, ни оценки его действий. Совсем напротив, только при детерминистическом взгляде и возможна строгая и правильная оценка, а не сваливание чего угодно на свободную волю»²¹ Противоречия, открываемые субъективными идеалистами между детерминизмом и нравственностью, являются, следовательно, надуманными, мнимыми. Марксизм подчиняет, подчеркивал Ленин, этическую точку зрения принципу причинности, и это обуславливает научный характер его нравственной теории.

Марксистский детерминизм в теории морали предполагает веру в человека, в его разум, безграничность его возможностей. Ленин, продолжая материалистическую линию в русской этике, неустанно подчеркивает, что нравственные пороки в капиталистическом обществе обычно определяются социальными условиями. «...Нравственное уродство мещанина, — отмечает Ленин, — есть качество... совсем не личное, а социальное...»²²

Острую борьбу Ленин вел по вопросу о месте и роли морали в общественном процессе, который в исторических условиях конца XIX — начала XX в. приобрел принципиальное значение.

Фальсифицируя сущность исторических процессов, игнорируя определяющую роль способа производства в жизни общества, буржуазные теоретики приписывали решающее значение в ней моральному фактору, объявляли основой всех общественных отношений нормы нравственности. Тенденция к этизации общественных процессов была свойственна представителям народничества, позитивизма, неокантианства, религиозного идеализма и других течений. Проповедь этического идеализма составляла ту общую методологическую основу, на которой сближались и объединялись все противники материалистического понимания истории.

Откровенное выражение указанная тенденция получила в философии главы русского религиозного идеализма Вл. Соловьева, утверждавшего, что в основе общественной жизни лежит «нравственное начало». Линию Соловьева на «генерализацию» морального фактора настойчиво продолжали Булгаков, Бердяев и др. Историзм, заявлял Бердяев, «неполновластен», «весь социальный процесс целиком имеет этическую природу»²³. В том же духе интерпретировали социальные явления Струве, Новгородцев, Кистяковский, Де-Роберти, Кареев. Так, Новгородцев убеждал, что «единственным фундаментом» общества и го-

²¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 159.

²² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 323.

²³ Н. Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. СПб., 1901, стр. 97.

сударства является «моральная основа», из которой должны быть выведены и объяснены «все соотношения общественности»²⁴. Положить в основу понимания социальных явлений «нравственную точку зрения» требовал также Кистяковский²⁵. В свою очередь Де-Роберти внушал, что социальная жизнь является «производимой» от нравственной стороны и призывал «объединять» понятия «моральный» и «социальный»²⁶. Буржуазные теоретики стремились доказать, что в общественной жизни действует не принцип причинности, не историческая закономерность, а этическая целесообразность, принцип долженствования, объективные общественные законы они подменяли моральными постулатами.

В соответствии с этой общей методологической посылкой решался также вопрос о сущности общественного прогресса и его критерии. Общественный прогресс, утверждали буржуазные доктринеры, санкционируется этической нормой, его направление определяется «регулятивной» нравственной идеей, некоей «общеобязательной целью», принципом долженствования. В понятие прогресса, доказывал, например, Бердяев, необходимо вкладывать «этический смысл», его сущность состоит в переходе «от этически-худшего к этически-лучшему».

Отсюда следовал вывод о том, что решение социальных проблем человечества связано не с революционным преобразованием общественного строя, а с моральным переустройством общества, с нравственным совершенствованием людей. Социальная борьба, заявлял Булгаков, должна быть не борьбой классовых интересов, а «осуществлением и развитием нравственной идеи», и начинаться она должна «с самого себя»²⁷. Социальный вопрос, уверял Бердяев, есть «вопрос этический». Этизируя общественные явления, буржуазные идеологи, таким образом, выхолащивали социально-экономическое содержание общественных отношений и подменяли классовый анализ их нравственными сентенциями.

Признание основополагающей роли морали в жизни общества развертывалось этическими доктринерами в целую теоретическую и социально-политическую платформу, с которой они

²⁴ П. Новгородцев. Нравственный идеализм в философии права. — «Проблемы идеализма». М., 1902, стр. 295.

²⁵ Б. Кистяковский. Категории необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений. — «Жизнь», т. V—VI, 1900, стр. 13.

²⁶ Е. Де-Роберти. Нравственность и политика. — «Социальная мораль». СПб., 1901, стр. 227.

²⁷ С. Булгаков. Основные проблемы теории прогресса. — «Проблемы идеализма». М., 1902, стр. 46.

предпринимали основное наступление на идеи научного социализма. Вслед за немецкими неокантианцами они пытались внушить мысль о необходимости этического обоснования социализма. Струве, Булгаков, Бердяев и другие утверждали, что социализм представляет собою не объективную закономерность общественного развития, а лишь нравственный идеал, к осуществлению которого человечество может прийти, руководствуясь сформулированными Кантом нравственными законами. Подлинный социализм, заявляли они, имеет свою опору в кантианской этике, а не в экономическом учении Маркса.

Опираясь на учение основоположников марксизма, Ленин показал, что абсолютизация роли морали в общественном развитии, этизация общественного процесса не имеют ничего общего с научными взглядами. Как отмечал Ленин, «основная идея Маркса о естественно-историческом процессе развития общественно-экономических формаций в корень подрывает эту ребячью мораль...»²⁸ Нравственность, нравственные идеалы, моральные убеждения и чувства выступают важными внутренними побудительными мотивами человеческих поступков. Как таковые, они оказывают значительное влияние на общественную деятельность людей и являются поэтому действенным фактором, активной силой в жизни общества.

Ленин постоянно подчеркивал, что идеи, в том числе и нравственные, когда они овладевают массами, становятся силой, двигающей вперед общественный процесс. Поэтому он придавал огромное значение моральному воспитанию трудящихся масс, развитию у них передового нравственного сознания. Однако влияние морального фактора на общественную жизнь, учил Ленин, нельзя считать решающим. Будучи одним из элементов идеологической надстройки, мораль является продуктом общественного развития, а не его определяющей основой. Решающую роль в историческом процессе играет общественное производство. С этой точки зрения, указывал Ленин, в марксизме как цельной научной теории общественного развития нет «ни грана этики», т. е. нет места для какого бы то ни было псевдоморализирования. Общественную жизнь он объясняет не с «моральной точки зрения», а исходя из объективных экономических законов.

Ленин проанализировал социальные корни этизации общественных явлений и установил, что она была рассчитанным методологическим приемом буржуазных идеологов, продиктованным их классовыми интересами. Говоря об «этической» школе на

²⁸ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. I, стр. 134.

Западе, Ленин отмечал, что эта школа «явилась естественным и неизбежным выражением теоретической трусости и политической растерянности тамошней буржуазии»²⁹. С помощью указанного приема буржуазные теоретики стремились перевести острые социальные проблемы, требовавшие радикального политического решения, в этическую плоскость, т. е. попросту устранить их. Объявляя социализм «этическим идеалом», эти теоретики хотели, по замечанию Ленина, перенести его «в область неосуществимого в сей земной юдоли...»³⁰

Одновременно В. И. Ленин ведет борьбу с религиозным пониманием морали. «Религия — род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь»³¹. Вообще следует отметить, что борьба с религиозным толкованием происхождения морали и подчиненности последней религии имеет сильную и ясно выраженную традицию в истории прогрессивной этической мысли. В. И. Ленин и другие российские марксисты внесли большой вклад в развитие и укрепление этой традиции.

В серии статей «О так называемых религиозных исканиях в России» (1909—1910 гг.) Г. В. Плеханов всесторонне и аргументированно критикует взгляды русской буржуазной и мелкобуржуазной интеллигенции, распространившиеся в период после поражения революции 1905—1907 гг. Плеханов показывает ошибочность взглядов тех буржуазных социологов, которые выводят мораль из религии, считают, что мораль по отношению к религии носит подчиненный характер.

Наиболее яркое выражение борьба марксистов за материалистическое, коммунистическое понимание морали нашла в оценке ими литературно-художественного и публицистического наследия Л. Н. Толстого. Образцом диалектико-материалистической оценки творчества Л. Н. Толстого является статья В. И. Ленина «Лев Толстой, как зеркало русской революции» (1908 г.). Гениальный критик Льва Толстого показывает, что является действительно великим в творчестве Толстого, и одновременно разоблачает попытки официальной прессы возвеличить Толстого в качестве моралиста и «великого богостроителя». В 1910—1911 гг. Г. В. Плеханов также пишет ряд статей о Л. Толстом, в которых критикует христианско-аскетический характер толстовского учения о нравственности. «Значение тол-

²⁹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 479.

³⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 8, стр. 79.

³¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 143.

стовской проповеди заключалось не в ее нравственной и не в ее религиозной стороне»³², — писал Г. В. Плеханов. О том, какое большое значение придавал В. И. Ленин борьбе за правильное понимание и правильную оценку творчества великого русского писателя, свидетельствует также письмо В. И. Ленина к А. М. Горькому от 3 января 1911 г., в котором он отмечал: «Насчет Толстого вполне разделяю Ваше мнение, что лицемеры и жулики из него святого будут делать. Плеханов тоже взбесился враньем и холопством перед Толстым, и мы тут сошлись»³³.

Весьма симптоматично, что и Ленин и Плеханов видят одно из главных заблуждений Толстого в стремлении проповедовать религиозно-нравственные основы жизни, в стремлении Толстого «поставить на место попов по казенной должности попов по нравственному убеждению»³⁴. Острые критики В. И. Ленин направляет против толстовцев, которые пытались возвысить как раз эту «самую слабую сторону его учения»³⁵.

В статье о Л. Н. Толстом обращает также на себя внимание еще одна важная черта в борьбе за развитие прогрессивного русского этического наследия: подчинение этой борьбы интересам пролетариата, интересам революционного, коммунистического движения. В. И. Ленин указывает, что в наследстве Толстого, несмотря на все его противоречия и слабости, «есть то, что не отошло в прошлое, что принадлежит будущему. Это наследство берет и над этим наследством работает российский пролетариат»³⁶.

В своих работах В. И. Ленин неоднократно возвращается к «Письму к Гоголю» В. Белинского с тем, чтобы еще и еще раз подчеркнуть преемственность прогрессивных традиций в произведениях революционных демократов³⁷. В свою очередь, в статье «О Вехах» (1909 г.) Ленин прямо указывает, что буржуазные идеологи (Бердяев, Булгаков, Гершензон, Кистяковский, Струве, Франк) полностью порвали со всеми «коренными традициями» русского освободительного движения³⁸.

Замечания, высказанные в статье «О «Вехах»», имеют принципиальное значение для понимания существа прогрессивных традиций вообще. Ленин подчеркивает, что подлинная традиция,

³² Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. V, стр. 637.

³³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 48, стр. 11.

³⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 209—210.

³⁵ Там же, стр. 210.

³⁶ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 20, стр. 23.

³⁷ См.: В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 19, стр. 169.

³⁸ См. там же.

ведущая свое начало от революционеров-демократов, состоит в том, чтобы исходить из передовых идеалов, из интересов будущего, интересов народных масс.

Ленин доказывает в этой своей работе, что пролетарская мораль неразрывно связана с развитием демократических традиций прошлого, традиций, освященных Белинским, Чернышевским и другими передовыми русскими мыслителями.

Ленин разоблачает прием, которым пользуются апологеты буржуазной морали: оторвать интеллигенцию от движения народных масс и осудить последнее с моральных позиций, объявить мораль, поддерживающую эти традиции, «греховной»³⁹. Но ведь мораль и моральные традиции не есть нечто, стоящее над действительным социальным движением. Как раз наоборот: мораль составляет одну из действительных сторон действительной общественной жизни. Поэтому пытаться дать оценку социальной действительности с моральных позиций, значит как раз стать не «над» обществом, а внутри его, а это означает: стоять на стороне определенного класса и бороться за воплощение в жизнь идеалов этого класса. Нет «греховной» морали, а есть мораль прогрессивная, революционно-демократическая и мораль реакционная, мораль эксплуататорских классов. Таков логический вывод, вытекающий из этой ленинской статьи.

Следует подчеркнуть, что ленинская борьба за передовые традиции в русской этике имеет наряду с теоретической огромную практическую значимость. Ленин совершенно по-новому подходит к вопросу об использовании прогрессивных традиций. Прогрессивная мораль становится частью пролетарского дела. «В известные периоды острых экономических и политических кризисов классовая борьба доразвивается до прямой гражданской войны, т. е. вооруженной борьбы между двумя частями народа. В такие периоды марксист *обязан* стоять на точке зрения гражданской войны. Всякое моральное осуждение ее совершенно недопустимо с точки зрения марксизма»⁴⁰.

В 1905 г. в статье «Последнее слово «искровской» тактики» В. И. Ленин ставит чрезвычайно важный вопрос о том, что передовые моральные традиции представляют важный элемент в революционной борьбе нового со старым. И в этой борьбе за новым «моральный перевес несомненен, моральная сила уже подавляюще велика; без нее, конечно, ни о каком перевороте не могло быть и речи»⁴¹.

³⁹ См.: В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 19, стр. 171.

⁴⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 14, стр. 8.

⁴¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений; т. 11, стр. 367.

Следовательно, наследование традиций в марксистском понимании означает не только их сохранение, не только их развитие, но и претворение их в жизнь. Иными словами, наследование традиций, в данном случае в области морали, представляет процесс, логическим завершением которого должна быть революция — «та великая пора, когда мечты лучших людей России о свободе претворяются в *дело*, дело самих народных масс»⁴². Таким образом, пролетарская революция оказывается закономерным продолжением лучших демократических традиций, является существенным и необходимым условием их дальнейшего развития. «Добиваясь улучшения условий жизни, рабочий класс поднимается вместе с тем и морально, и умственно, и политически...»⁴³, — указывает В. И. Ленин.

Борьба Ленина против извращения социальных функций морали и этики имела, как видим, исключительно важное значение. В этой борьбе Ленин отстаивал научное понимание морали в общественной жизни, целей и задач этической науки, защитил и развил принципиальные положения марксистской теории нравственности.

Беспощадно критикуя все формы и разновидности буржуазного морализирования, Ленин давал в то же время суровый отпор попыткам буржуазных теоретиков извратить сущность пролетарской морали, содержание ее принципов и норм. Вслед за Марксом и Энгельсом Ленин показал, что самой прогрессивной моралью в новую историческую эпоху является мораль рабочего класса, выражающая интересы всех трудящихся и являющаяся по своей сущности моралью общечеловеческой. Отсюда следовало, что лишь та этическая теория может отвечать задачам своего времени и претендовать на роль передовой теории, которая исходит из революционной морали пролетариата. Ее основное назначение должно состоять в защите, укреплении, развитии и все более широком распространении этой морали в обществе, в содействии выполнению рабочим классом его великой исторической миссии — революционной переделке мира, освобождению человечества от всех форм эксплуатации и угнетения.

Активную борьбу со всякого рода буржуазными извращениями в области этики вели также Плеханов и другие марксисты. Особенно видную роль играл в ней Плеханов, внесший выдающийся вклад в становление и развитие в России научной системы нравственных воззрений, в защиту передовых традиций русской этической мысли.

⁴² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 322.

⁴³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 319.

При анализе теоретического наследия Г. В. Плеханова, оценке его большой и плодотворной работы в борьбе за отстаивание прогрессивных традиций в русской этике следует иметь в виду указание В. И. Ленина о том, что, несмотря на многочисленные и грубейшие ошибки Плеханова в практической деятельности, «в философии он отстаивает правое дело»⁴⁴. В первую очередь и главным образом В. И. Ленин приветствует последовательную борьбу Плеханова за продолжение и развитие материалистических традиций.

Плеханов подвергал суровой критике идеалистическое понимание сущности морали и процессов ее развития, характерное для буржуазной философии. Опираясь на этические идеи Маркса и Энгельса, на выработанные ими принципы анализа общественных явлений, он убедительно показал полную несостоятельность идеалистических взглядов на нравственность, выводящих ее из сознания субъекта, «природы» человека или велений бога. При этом, обнажая классовые корни идеалистического извращения сущности и истоков морали, он проанализировал также гносеологические и психологические его источники. Возникая из объективных потребностей общества или класса, из объективной логики общественных отношений и являясь совокупным продуктом всей его социальной практики, моральные императивы, указывал Плеханов, формируются и эволюционируют независимо от воли и разума отдельных индивидов и выступают в их сознании как нечто «данное», «предписываемое», в силу чего они легко могут подвергаться различным мистификациям. Создается иллюзия их внесоциальности. «Диктуемая интересом (общества или класса.—*Авт.*) линия поведения, — делал вывод Плеханов, — кажется предписанием «богов», «врожденной совести», «разума» или «природы»⁴⁵.

Уточняя психологический механизм возникновения подобных иллюзий, он отмечал, что историческая эволюция чаще всего происходит без ведома индивидуумов, в связи с чем они воспринимают моральные требования общества или класса как предписания «абсолютной морали, имеющей религиозную или метафизическую санкцию»⁴⁶. Касаясь в более общем плане вопроса о гносеологических источниках идеалистических предрассудков, Плеханов указывал на особенность самой деятельности сознания, которое в процессе создания понятий и представлений и оперирования ими может настолько абстрагироваться от их ма-

⁴⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 47, стр. 135.

⁴⁵ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. II, стр. 51.

⁴⁶ Там же, стр. 451.

тернальной генетической основы, что возникает тенденция их абсолютизации и приписывания им нематериальной природы. «Все наши представления,— писал Плеханов,— по самой простой необходимости имеют «вещественный» характер. Все дело тут в большем или меньшем числе свойственных данному представлению «вещественных» признаков. Чем меньше таких признаков, тем отвлеченнее это представление, и тем более склонны мы приписывать ему нематериальную природу»⁴⁷.

Длительную и принципиальную борьбу вел Плеханов против религиозных воззрений на мораль, особенно оживившихся в русской буржуазной философии начала XX в. и противодействовавших распространению материалистической теории нравственности. Сравнивая «модную проповедь» религиозных доктрин в России с распространением порнографии, Плеханов отмечал, что она становится возможной в силу невежества в вопросах религии и в вопросах человеческой истории вообще. Нравственные понятия, указывал он, разоблачая измышления «почтенных мистиков», не нуждаются ни в каких посторонних подпорках, ибо нравственность «возникает раньше религии и может существовать без ее санкций»⁴⁸.

Важную роль в борьбе за торжество в русской этике материалистического, марксистского направления сыграла также плехановская критика субъективно-идеалистических взглядов на мораль. Плеханов непримиримо выступал против любых попыток субъективизации нравственности, выведения ее из разума или из психологизированного личного интереса, означающего выход из общественной сущности. Какими бы субъективными и произвольными ни казались поступки людей, за ними так или иначе кроется логика общественных отношений. «Не субъективный разум личности,— писал Плеханов,— а объективная логика общественных отношений диктует личности то или другое поведение»⁴⁹.

Показав несостоятельность субъективного идеализма как методологической основы теории морали, Плеханов в то же время обратил внимание на несовместимость субъективистской точки зрения в области этики с гуманистическими принципами нравственности. Он справедливо указывал на логическую связь субъективного идеализма с эгоцентризмом и аморализмом. Критикуя субъективизм, Плеханов писал, что, когда людям единст-

⁴⁷ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. III, стр. 336.

⁴⁸ Там же, стр. 361.

⁴⁹ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. II, стр. 451.

венной действительностью представляется собственное «я», тогда они становятся настоящими аморалистами⁵⁰.

Вступление капиталистического общества в эпоху империализма сопровождалось, как известно, моральной деградацией господствующих классов, расцветом буржуазного индивидуализма и аморализма. Моральная практика буржуазии получила также соответствующее выражение в этических теориях ее идеологов. Особенно откровенное выражение она нашла в учении Ницше, цинично выступившего с проповедью самого крайнего индивидуализма, граничащего с отрицанием самой морали.

Этический солипсизм широко распространялся также в России представителями различных буржуазных философских школ. Защищая и пропагандируя индивидуализм в качестве основы поведения личности, они призывали русскую общественность взять в моральные учителя Ницше. Активными проповедниками ницшеанства выступали П. Струве, Н. Бердяев, С. Франк, И. Давыдов и другие буржуазные теоретики. Так, Струве еще в бытность свою «легальным марксистом» настаивал на «решительной защите индивидуализма». Объявляя Ницше «гениальным» творцом «грандиозной моральной системы», Франк доказывал вслед за ним, что этика должна основываться «на отчуждении людей и презрении к ним» и что эгоизм является «естественным» чувством, обусловленным физиологическим влечением человеческой натуры»⁵¹. Он сформулировал некий «моральный закон», предписывавший личности всецело заботиться о «святейших интересах моего собственного «я»». Мотивом общественной деятельности человека, указывал он, должно служить «святое себялюбие». Он наделял субъективный интерес человека значением непреложной «объективной моральной ценности» и на этом основании объявлял защиту его важнейшей задачей и долгом личности. Франк вывел откровенно индивидуалистическую «формулу морального права», которая гласила: «Я хочу и требую для себя и обязан требовать»⁵². Эта формула призвана была оправдать любые проявления буржуазного индивидуализма и морального нигилизма. Франку вторил неокантианец Давыдов, усматривавший в ницшеанском сверхчеловеке «живое воплощение всего наиболее ценного и возвышенного, что только есть в морали»⁵³.

⁵⁰ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. II, стр. 410.

⁵¹ С. Франк. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». — «Проблемы идеализма». М., 1902, стр. 178—179.

⁵² Там же, стр. 181.

⁵³ И. Давыдов. Аморализм Ницше и идея долга. — «Вопросы жизни», 1905, № 12,

Проанализировав закономерности нравственной эволюции буржуазии, Плеханов показал, что этический солипсизм как поветрие буржуазной мысли вырос на почве углубления социальных противоречий капиталистического общества и морального упадка господствующего класса. Буржуазия, господствующая в обществе, основанном на ожесточенной взаимной конкуренции товаропроизводителей, указывал Плеханов, приходит к отказу от альтруизма и начинает смотреть на все исключительно с точки зрения своих личных выгод и переживаний, своего «я». «Драгоценное «я» всякого достойного представителя буржуазии целиком заполняет собой все его стремления и все его помышления»⁵⁴.

Буржуазия как социальный класс, говорил далее Плеханов, продолжая свой анализ социальных истоков и классовой сущности этического солипсизма, идет теперь вниз, в нее все более проникает испорченность, теперь война всех против всех все более и более становится необходимым условием ее существования, а поэтому и ее идеологи приходят к аморализму, к проповеди индивидуализма.

Глубокий и неотразимый смысл имело следующее определение Плехановым морального состояния господствующей буржуазии, находившего свое непосредственное теоретическое выражение в буржуазной этике: «*Нравственный солипсизм* — вот те два слова, которыми лучше всего характеризуется настроение наиболее типичных представителей современной буржуазии. Нет ничего удивительного в том, что на почве подобного настроения возникают системы, которые не признают ничего, кроме субъективных «переживаний»...»⁵⁵

Плеханов дал достойную отповедь буржуазным теоретикам, пытавшимся извратить действительные мотивы проповеди индивидуализма, представить ее как стремление защитить личность от якобы угрожающего ей подавления массой. Индивидуализм, говорил Плеханов, выражает не опасение за права личности, а боязнь за классовые привилегии буржуазии. «Поэтому современный индивидуализм вовсе не может быть рассматриваем как движение в пользу прав личности вообще. Он есть движение в пользу прав личности, принадлежащей к известному классу»⁵⁶.

Эта меткая характеристика буржуазного индивидуализма, данная выдающимся русским теоретиком-марксистом более по-

⁵⁴ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. III, стр. 222.

⁵⁵ См. там же, стр. 223.

⁵⁶ Там же, стр. 417.

лувека тому назад, сохраняет свое актуальное значение и в наши дни.

Острую борьбу вели Ленин и Плеханов против попыток иррационализации явлений нравственного сознания, предпринимавшихся Бердяевым, Булгаковым и другими идеологами веховства. Как заявляли эти теоретики, всякая рационально обоснованная система морали является ложной. Они отрицали за разумом право служить регулятивным принципом в человеческих отношениях и в человеческом поведении. С грубыми нападками веховцы, в частности Гершензон, обрушивались на нравственное учение Белинского, Чернышевского и других русских материалистов, обвиняя их в «рационализме».

Указывая на иррационалистическое поветрие в буржуазной философии и в буржуазном сознании, Плеханов дал ему совершенно точную классовую оценку, отметив, что оно представляет собою выражение реакционной идеологии буржуазной интеллигенции. В увлечении иррационализмом веховцев, писал он, проявилось «упадочное настроение наших серых дней»⁵⁷. Резкую отповедь попыткам «восстановления мистики и мистического мирозерцания»⁵⁸ дал Ленин, показавший антигуманистический характер этических взглядов русских иррационалистов.

Глубокий теоретический анализ Лениным и Плехановым, а также другими марксистами закономерностей развития морали, научно обоснованный подход к решению ее проблем, всесторонняя и аргументированная критика буржуазных концепций нравственности, систематическая наступательная борьба против них способствовали идейно-теоретической победе в русской этике марксистского, диалектико-материалистического направления над идеалистическим. Это направление, воспринявшее и продолжившее дальше прогрессивные традиции русской этики, укреплялось и развивалось по мере дальнейших успехов марксистской общественной мысли и революционного движения в России, тогда как противоположное ему, идеалистическое, неуклонно двигалось к закату.

Говоря о процессе борьбы за прогрессивные традиции, следует отметить, что эта борьба, которую вели Ленин и Плеханов за научную теорию нравственности, пробуждала интерес и привлекала внимание к разработке вопросов этики других сторонников марксизма. Этим вопросам уделялось значительное место в марксистской литературе рассматриваемого периода. Они ставились и решались, в частности, в работах В. В. Воровского,

⁵⁷ Г. В. Плеханов. Сочинения, т. XXIII. М.—Л., 1926, стр. 110.

⁵⁸ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 19, стр. 170.

А. М. Коллонтай, А. В. Луначарского, Л. И. Аксельрод, В. Милютин и др. При этом характерно, что вопросы морали уже в этот период нередко выделялись из общей философской и социально-политической проблематики и становились у теоретиков-марксистов предметом специального исследования.

Заметным явлением в марксистской этической литературе того времени были выступления А. М. Коллонтай, посвятившей проблемам нравственности ряд специальных статей: «Проблема нравственности с позитивистской точки зрения», «Этика и социал-демократия» и др. В этих статьях раскрывалась несостоятельность идеалистических трактовок проблем морали, внеисторического подхода к ним, подвергались критике субъективизм и волюнтаризм в этике. Большое внимание Коллонтай уделяла разоблачению классовой сущности индивидуализма, который она расценивала как типичную черту буржуазного нравственного сознания, обусловленную господством частнособственнических отношений в капиталистическом обществе. «...Именно в классе буржуазном,— отмечала она,— могла и должна была зародиться та проповедь безграничного индивидуализма, которая в лице Макса Штирнера, Ницше и Гюйо получила свое наиболее яркое выражение»⁵⁹. Коллонтай справедливо указывала, что индивидуализм не совместим с гуманизмом и что буржуазия погрывает с идеалами гуманизма, враждебна ему. Буржуазному псевдогуманизму она противопоставляла подлинную гуманность пролетарской морали.

Основное значение морали Коллонтай видела в выполнении общественных задач, в укреплении общественных начал в человеческой жизни и с этой точки зрения требовала определять истинность и ценность нравственности различных классов. «Оценивая нравственные принципы той или другой социальной группы со стороны объективной морали,— писала Коллонтай,— мы, естественно, придаем большую моральную ценность той из общественных групп, чьи нравственные нормы всего ближе отвечают назначению этики, т. е. всего полнее соответствуют росту и укреплению общественности»⁶⁰. В наибольшей степени содействуют укреплению общественности, подчеркивала она, нормы пролетарской морали, в основе которых лежит принцип солидарности, коллективизма, служения общему благу класса. Пролетарская мораль поэтому долженствует стать моралью будущего человеческого общества.

⁵⁹ А. М. Коллонтай. Проблема нравственности с позитивистской точки зрения. — «Образование», 1905, № 10, стр. 100.

⁶⁰ А. М. Коллонтай. Этика и социал-демократия. — «Образование», 1906, № 2, стр. 26.

Таким образом, мы видим, что благодаря трудам В. И. Ленина, Г. В. Плеханова и других марксистов были сохранены, развиты и приумножены лучшие, наиболее передовые традиции русской прогрессивной этической мысли. Этот процесс сопровождался острой борьбой с идеалистической, буржуазной и дворянской моралью и этикой. В своей знаменитой речи на III съезде комсомола В. И. Ленин подводит итоги многолетней борьбы за пролетарскую нравственность. Он говорит о том, что нет вечной нравственности, что «нравственность служит для того, чтобы человеческому обществу подняться выше, избавиться от эксплуатации...»⁶¹ Но это вовсе не означает, что коммунистическая мораль должна строиться на пустом месте. Она, как и вообще пролетарская культура, является «закономерным развитием тех запасов знания, которые человечество выработало под гнетом капиталистического общества...»⁶²

Мы видели, какую важную роль в этом деле играют традиции Радищева, Чернышевского, Герцена и Добролюбова, которые они создали в области теории морали. Без усвоения лучших, наиболее прогрессивных традиций русской этики, за которые так упорно воевали В. И. Ленин, Г. В. Плеханов и другие марксисты, ни о какой коммунистической нравственности не могло бы быть и речи. В. И. Ленин указывал, что марксисты должны не только удерживать традиции «лучшей части русского общества», но и сохранять «демократическую нить, тянущуюся через все прогрессивные течения русской общественной мысли»⁶³, очищать эти традиции от всего устаревшего. Поэтому история борьбы марксистской мысли в России за прогрессивные традиции в русской этике сохраняет свое значение и в наши дни. Ведь и в наше время «новый облик советского человека, его коммунистическая мораль и мировоззрение утверждаются в постоянной, бескомпромиссной борьбе с пережитками прошлого»⁶⁴.

Общим итогом историко-этического процесса в России явились выработка и распространение марксистско-ленинского нравственного учения. Будучи логическим результатом развития передовой этической мысли, марксистско-ленинская этика, с другой стороны, сформировалась и утвердилась в итоге острой и длительной борьбы с многочисленными идеалистическими течениями, защищавшими антинаучные воззрения на мораль. Из этого следует, что историко-этический процесс в России может быть

⁶¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 41, стр. 313.

⁶² Там же, стр. 304.

⁶³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 550.

⁶⁴ Л. И. Брежнев. Отчетный доклад Центрального Комитета КПСС XXIV съезду партии — «Материалы XXIV съезда КПСС». М., 1971, стр. 24

понят и правильно объяснен лишь в том случае, если он будет рассматриваться в отношении к своему главному итогу — возникновению и утверждению марксистско-ленинского учения о морали. Всестороннее исследование этого процесса под указанным углом зрения составляет насущную задачу советских этиков, призванных, наряду с анализом отдельных учений, выявить закономерный его ход, его основные тенденции и важнейшие логические связи между различными его направлениями. Такое исследование поможет также окончательно выбить почву из-под ног современных фальсификаторов истории русской философской и этической мысли, считающих, логике вопреки, главным ее достижением и завершающей стадией всего ее развития религиозно-идеалистические учения конца XIX — начала XX в. Ибо оно ясно обнаруживает, что поступательное развитие русской этической мысли было связано со становлением в ней материалистических и революционных традиций и что объективный ход этого развития закономерно привел к выработке последовательно материалистической марксистско-ленинской теории морали.

Содержание

<i>М. Н. Пеунова, В. П. Шкоринов</i> Актуальные проблемы истории русской этики и принципы ее исследования	3
<i>М. Н. Пеунова</i> Формирование и развитие этических идей X—XVII вв.	23
<i>М. Н. Пеунова</i> Этика Юрия Крижанича	49
<i>М. Н. Пеунова</i> У истоков революционной этики. А. Н. Радищев	78
<i>А. Л. Хайкин</i> В. Г. Белинский — основоположник этической теории русской революционной демократии	111
<i>А. И. Володин</i> Проблема единства личного и общественного в творчестве А. И. Герцена	142
<i>В. А. Каримов</i> Проблема революционного долга в этической концепции Н. П. Огарева	171
<i>О. П. Целикова</i> Революционно-демократическая этика Н. Г. Чернышевского	196
<i>М. Н. Пеунова</i> Этическая теория Н. В. Шелгунова	225
<i>М. Н. Рябцева</i> Этика революционной борьбы в творчестве П. Л. Лаврова	258
<i>В. П. Шкоринов</i> Этика «всеединства» Вл. Соловьева	283
<i>О. П. Целикова</i> Теологические принципы этики С. Н. Булгакова	318
<i>В. П. Шкоринов</i> Этический иррационализм Н. Бердяева	342
<i>В. П. Шкоринов, В. Д. Исаев</i> Борьба В. И. Ленина и других марксистов за передовые традиции русской этики	374

Очерки истории русской этической мысли