

что ошибался почти до самой своей кончины. При измерении этического учения В.Соловьева кантовским Введенский мог бы при желании прийти к столь же скудному результату. Ибо искать у Соловьева специфически кантовские черты – дело безнадежное.

Нетрудно объяснить выбор этих персоналий, на которых предполагается провести сопоставление культурно-исторических духовных установок или способов сознания и философствования. Кант и Соловьев – достаточно (если не в высшей мере) репрезентативные фигуры в двух ориентациях философствования. Нетрудно объяснить и выбор сферы сопоставления, если учесть, какое место занимает этика в философии Канта и у В.Соловьева. Нетрудно объяснить выбор предмета сопоставления – нравственной свободы, ибо здесь взгляды Соловьева и Канта решительно расходятся и есть что сопоставлять. Труднее выявить и объяснить основание расхождений, указать ту почву, на которой могли бы идти не распри, не взаимные опровержения, отваживающие от имманентного понимания каждой из сторон другой стороны, а именно взаимопонимание и плодотворный диалог.

Иное преломление того же вопроса: в условиях расхождения требуется установить опосредствующее звено для общения и, так сказать, взаимного обогащения и усиления, вместо бесплодной и изнурительной полемики, истощающей силы обеих сторон. И именно в данной связи приходится обращаться (объяснение этому может быть дано только самим ходом исследования) к этическому учению Гегеля, не с целью раскрыть содержание его во всем объеме, но чтобы выявить основы и принципы подхода в этом учении. Гегель будет интересовать нас в аспекте, редко привлекавшем к себе внимание исследователей: не просто и не столько его диалектический метод, но корни, из которых произрастает этот гегелевский способ философствования. Скажу сразу без околичностей, речь пойдет о народ-

ном (общинном) сознании и сознании философском. Связь здесь, конечно, не очевидная. Но на то и исследование, чтобы доказывать, прояснять, неочевидное превращать в очевидное.

Мы имеем дело с меняющейся проблемной ситуацией в этике, с новыми и новыми слоями ее. Поэтому то, что в начале рассмотрения может показаться убедительным и твердо установленным относительно содержания этических воззрений Канта, Гегеля или Соловьева, при дальнейшем рассмотрении и сопоставлении их взглядов получает неожиданные, может быть, даже парадоксальные повороты (при несколько грубом сравнении: как при восхождении по лестнице с этажа на этаж в незнакомом доме).

Выбор этических учений Канта, Гегеля и В.Соловьева в значительной мере обусловлен той последовательностью развития или раскрытия идеи Добра как идеи нравственного сознания, той логикой, объединяющей основные признаки Добра, согласно которой Добро выступает в этих учениях в его сначала безусловной чистоте, затем всеохватывающей универсальной полноте и, наконец, могущественной силе. Кант остановился на первом моменте этого абсолютного Добра, на его чистоте; Гегель раскрыл полноту охвата нравственных норм, а В.Соловьев установил в Добре реальную действенность и непобедимую силу, признав торжество реализации Добра в его чистоте и полноте, указав на осуществление его — и не только в “идее” или недостижимом идеале, но и на деле, и не в отдельно взятом индивидуальном сознании, и не в общей идее, а в общей всем нам — всем вместе и всем порознь — нашей действительности в нас и вне нас.

У Канта этическая сторона во всемирной истории сознательно отстранена, отвергнут и этический подход (“морализирование”) в области гражданской истории, а установление морального порядка в социуме предоставлено случаю или провидению. У Гегеля мы обнаруживаем слож-

ное отношение между прогрессом и нравственным совершенствованием, где еще не достигается того стройного единства, которое установлено у В.Соловьева, Гегель венчает дело тем, что, пользуясь его же выражением, может быть названо рассеянной полнотой.

Гегель проявляет большой либерализм к моральным слабостям в поступательном историческом развитии, проявляет “терпимость” даже к имморализму в историческом продвижении человечества к новым вершинам. Его критерий — разумность: разумное есть вместе с тем и нравственное, и что претворяется в историческую действительность, то разумно и нравственно. Примиряется с объективным развитием, с “объективной необходимостью” человеческого прогресса. И это наводит на мысль, что объективное и необходимое развитие не носит у него нравственного характера, что он лишает исторический прогресс этического достоинства и специального нравственного измерения. Русский образ мышления решительно расходится с этим.

Расхождение иногда ведет к утрате понимания, иногда, наоборот, к более глубокому пониманию, в данном случае — к выявлению совсем не очевидных и часто упускаемых исследователями из виду глубинных моментов в гегелевском мировоззрении, проникновение к которым открывает нам возможность плодотворного софилософствования. Если оставить гегелевский взгляд не проработанным русским видением, то можно сказать, что между тем и другим глубится расхождение: и напротив, русское прочтение Гегеля делает его более приемлемым для нашего отечественного сознания и более близким к сути самого гегелевского учения; на такое прочтение как бы напрашивается и он сам; и, что не менее важно, его взгляд делается при этом куда в большей мере исполненным нравственным содержанием, чем это казалось поначалу.

Например, свобода, как осознание духом себя в качестве цели для себя, притом единственной и конечной цели,

к которой направляется вся работа всемирной истории, есть, по Гегелю, то, что Бог имеет в виду в мире. А будучи совершенством, Бог не может желать ничего иного, как самого себя, своей собственной воли к совершенству и значит нашей воли к совершенствованию, которую в этико-религиозной форме и выражает идея свободы. Как ни звучит это банально, путь к пониманию нравственной свободы труден; в своих произведениях Гегель буквально пробивается к ней, к осмыслению ее, и от читателя требуются значительные напряжения, чтобы, следя за мыслью философа, вместе с ним осуществлять этот путь: сквозь идеи неопределенной свободы, через превращенные и безнравственные ее формы, сквозь самосознание, совсем не всегда ведущее к самосознанию нравственному (нередко прямо к безнравственному, эгоистическому), сквозь идеологию прогресса (совсем не редко сопровождающуюся нравственным регрессом или прямо ведущую к нему).

Как ни трудно, но все же возможно и необходимо различить и уловить во всем этом стремление Гегеля привести и сознание свободы, и самосознание, и идею прогресса к их общему нравственно-религиозному знаменателю, выраженному в заповеди стремиться быть совершенными, как совершенен Отец наш Небесный (Матф. 5:48). Свобода... Самосознание... Разум... Прогресс... Только вскрывая скорлупу этих новоевропейских идеологем оказывается возможным доискиваться и находить нравственное ядро гегелевских интуиций. И там, где это достигается, мы находим соприкосновение и усматриваем очевидные основания для сопоставления гегелевских воззрений с нашими, с русской идеей.

И все же в конце концов приходится делать вывод, что при всех существенных типологических сходствах в размышлениях В.Соловьева и Гегеля на тему о прогрессе и отношении его к нравственности и даже несмотря на наследование нашим философом тех или иных гегелевских

идей, имеет смысл вести речь не столько о преемственности, сколько о перекрещивании самостоятельных концепций, упорно продвигающихся каждая на свой лад, в своей национальной традиции к совершенному и всеобъемлющему синтезу, обозначаемому в одном случае абсолютной идеей (Гегель), в другом – идеей всеединства (Соловьев); в одном случае – “нравственная субстанция”, в другом – “безусловное Добро”.

Привлекая к рассмотрению этику В.Соловьева, я не собираюсь представлять дело таким образом, что его “Оправдание Добра” и другие работы, затрагивающие этические вопросы, являются для нас последним словом в понимании Добра; что в них дана исчерпывающая полнота обзора и решения проблем; что постановка их всегда безупречна у русского мыслителя, а решение всюду вполне удовлетворительно. Для более верного и глубокого понимания тех же вопросов местами целесообразно поэтому привлекать других отечественных мыслителей, прежде всего И.А.Ильина. Такие же оговорки необходимо сделать относительно русской идеи (термин впервые введен В.Соловьевым в 1889 г.), – того мировоззрения, в контексте которого рассматривается отечественная этическая проблематика; Соловьев здесь не единственное и не всегда высшее мерило, и не всегда безупречное. И в данной связи опять следует упомянуть работы Ивана Ильина, опираясь на которые приходится порой выверять позицию В.Соловьева.

Что касается неустрашимых для русской этической мысли тем: Россия и Западная Европа или (шире) русская идея и вселенская (мировая) идея, то вклад В.Соловьева в этих областях обширен и бесценен, но опять-таки не может (не только в силу исторического развития самих предметов рассмотрения, но в некоторых случаях и по принципиальным соображениям) служить в наше время ни высшим авторитетом, ни бесспорным эталоном. Тем не менее, обращаясь к Соловьеву как одной из самых ярких и репрезен-

тативных фигур русской философской мысли, можно и должно дать почувствовать специфику предметной области отечественных этических исканий, показать своеобразие самих проблем и способов подхода к ним в этической сфере, выразить на примере отдельного мыслителя дух русской идеи, передать ее нравственный пафос, созидательный, креативный характер, — и это на фоне состояния на Западе, где, по наблюдению Г.П.Федотова, национальная идея мельчает и вырождается, утрачивая большую долю своего творческого смысла.

Во Владимире Соловьеве творческая мощь ее, напротив, являет даже переизбыток: воспарение в такую высь небесную и простираение в такую необъятную ширь, что сам философ временами почти теряет из виду исходное национальное основание и ему не удается утвердить свое понимание русскости без некоторого ущерба для нее самой. Видимо, и в универсализме нужна мера и уравновешенность, ограждающая против сверхуниверсализма. Иначе национальная идея претерпевает болезненные деформации. Проработав понятие национализма лишь с отрицательной стороны, как крайность: “звериное чувство” и т.п., Соловьев не нашел в нем здорового зерна, как это сделал впоследствии И.Ильин. Для Соловьева “национализм” по отношению к народу есть то же, что “эгоизм” для индивида.

Уже отсюда видно, что судить о русской идее только по тому, что сказано о ней В.Соловьевым, было бы и некритично, и неисторично; у философа есть здесь свои и недостатки, и переизбытки, и устаревшее как в подробностях, так и в основании системы его воззрений; есть и спорные моменты, и слабые места, — и все это заслуживает рассмотрения с точки зрения самой же русской идеи, взятой в более обширной исторической перспективе, в общей совокупности не им одним разработанных моментов. Ясно, что сказанное касается и собственно этических проблем, а также связанных с ними проблем общности, соборности, народности, державности, религии и т.д.

## ГЛАВА I

### Этика долга. Полемические моменты между Кантом и Гегелем

#### *Этика долга. Кант*

По самой этимологии нравственность есть некоторое обобщение нравов. Учение о ней есть нечто возвышающееся над определенными нравами и обычаями, обусловленными местом и временем, – по Канту, “метафизика нравов”. Она должна “проработать” и выверить их, возвысить и одухотворить нравы и обычаи и, воссоединившись с ними, сама через них стать не только теорией, но и практикой, действительно практическим разумом, каковым хотел видеть этическое учение Кант, – стать жизненно-конкретной, не только идеальной, но и реальной действительностью. Нравственность должна стать обычной, а обычаи – нравственными.

Покуда нравы и обычаи общества прочны, т.е. тесно связаны между собой и основательно вплетены в общий контекст других культурных форм, мы следуем им не задумываясь, не останавливаясь перед выбором, потому что альтернатива, в сущности, исключена, мы стихийно и в известном смысле бессознательно следуем спонтанному чувству, поступить иначе мы просто не можем. Совсем другое дело, когда между собою и надлежащим поступком ставится веление долга, т.е. когда есть выбор между повелениями двух “природ” в человеке: естественной и общественной, низшей и высшей, между зовом естества и нравственным законом.

Нравственный закон не может (так как бессмысленно) предписывать то, что происходит само собою, в силу естественной необходимости, т.е. что делает и к чему стремится индивид, побуждаемый природными влечениями: стремлением к индивидуальному благу, корыстолюбием и т.п. Предписания нравственного закона направлены как раз против естественной необходимости, против эгоистических устремлений, которые на деле сплошь и рядом противоречат этому закону. Не будь нарушений его, он не выступил бы в форме требования, заповеди, должного.

Пожалуй, самый фундаментальный вклад в разработку нравственного закона как долга (и долга как нравственного закона) принадлежит Иммануилу Канту. Нравственный закон автономен. Возможность выведения его из буржуазно-просветительских принципов Кант отвергает: ни себялюбие, ориентированное на собственное удовольствие, ни совершенствование себя, ни содействие счастью других не может служить высшим принципом моральных максим. Высший предмет стремлений человека — не счастье, а “достоинство быть счастливым, т.е. соответствие всех наших максим с моральным законом”<sup>1</sup>. Если мы ставим не нравственный закон высшим условием удовлетворения стремления к счастью, а, наоборот, мотив влечения, называемого счастьем, — условием соблюдения морального закона, то такое переворачивание мотивов совершенно извращает нравственный порядок. Ибо поступок, по мысли Канта, заключает в себе моральную ценность не в той цели, которая может быть посредством него достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить. “Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни”<sup>2</sup>.

Кант провозглашает нравственную установку, характер которой, законы которой существенно отличаются от тех, что преобладают во времена общественного спокойствия и расслабленности, отличаются радикализмом предъ-

являемых требований: эти законы “повелевают безусловно”, каков бы ни был исход их исполнения, более того, они даже понуждают “совершенно отвлечься” от последствий поступка, достаточно исполнять свой долг, что бы ни было с земной жизнью, пусть в ней даже никогда бы и “не совпали счастье и достоинство его”<sup>3</sup>. В отличие от не обязательных, только относительных и условных правил поведения, долг по самой своей сущности выступает абсолютным требованием, следовать которому, как закону, надлежит безусловно и непреложно.

Очень важно, что в условиях разгула вольностей, бойкого обсуждения “прав человека” и требования “свобод” Кант своим категорическим императивом напомнил о долге человека, выдвинул требование поступать так, чтобы максима поступка могла в то же время стать принципом всеобщего законодательства.

Принятие категорического императива предполагает высокую степень внутренней культуры. Здесь важна не внешняя сторона деяния, а сокровеннейший помысел в нем: ядро поступка, его подлинное достоинство заключено во внутреннем настроении, в мотиве. Действие не за страх, а за совесть, не “сообразно с долгом”, а “из чувства долга”, – вот что имеет истинную нравственную ценность. Это значит, что для исполнения долга нужно развитое и просветленное нравственное чувство, высокая культура чувства, культура моральности.

Кант искусно вовлекает читателя в со-размышление о “культуре моральности в нас”. Человеку не дано проникать в собственную душу столь глубоко, чтобы быть вполне уверенным в чистоте своих моральных намерений. Часто собственная слабость, которая отваживает от совершения преступления из-за связанного с ним риска, принимается нами за твердость в добродетели, и как много людей счастливы уже тем, что избежали многих искушений в жизни, но сколько было при этом чистого морального содержания в

их образе мыслей, это им самим неведомо. При всей трудности установления в каждом отдельном случае моральности или легальности поступка следует все же проводить принципиальное разграничение между тем и другим, — это объективно, т.е. независимо от осознания нами (как верного, так и ложного, хотя и утешительного для нас), разные поступки. Не выдаем ли мы свою робость во зле за стойкость и силу своей добродетели? Не выдаем ли за силу и стойкость нашей добродетели слабость соблазна для нас? Когда знакомишься с биографией крупного преступника, то, как говорит Лихтенберг, прежде чем его осудить, возблаговари милостивое небо за то, что оно не поставило тебя, с твоим честным лицом, перед цепью подобных обстоятельств.

Мы достигаем “культуры моральности”, когда моральная норма интериоризуется и становится для нас “своей”, когда мы действуем не просто “в соответствии с ней”, а исходя из нее. Так обстоит дело с долгом, когда он становится внутренней нормой, и человек поистине нравственен только тогда, когда исполняет долг не ради какой-либо внешней цели, а ради самого долга.

Известно, что постепенное привитие привычки к соблюдению закона может перерасти в противоположность к такому поведению. Кант видит, что это ведет только к бесконечному движению вперед от плохого к лучшему, что подобными реформами поведения в действительности можно достичь изменения только в нравах, не в сердце. Превращение же морально доброго, а не только доброго по закону, не может быть вызвано реформой, но единственно “революцией в образе мыслей человека”, и новым человеком он может стать “только через некое возрождение, как бы через новое творение и изменение в сердце”<sup>4</sup>. Так в педантичном, суховато-рационалистичном мыслителе, загнавшем, как мы знаем по его трактатам, нравственность заодно с религией в пределы одного только разума, проры-