

Российская Академия Наук

Институт философии

**В.В. Лазарев**

**ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ  
В ГЕРМАНИИ И РОССИИ**

*КАНТ - ГЕГЕЛЬ - ВЛ. СОЛОВЬЕВ*

Москва  
1996

**В авторской редакции**

**Рецензенты:**

доктора философских наук:

*Л.В.Поляков, В.У.Бабушкин*

**Л-17      ЛАЗАРЕВ В.В. Этическая мысль в Германии и России. Кант – Гегель – Вл.Соловьев. – М., 1996. – 305 с.**

В этическом преломлении проблемы “Россия и Запад” проводится сравнение русской идеи с немецкой “абсолютной идеей” (Гегель). Рассматриваются преимущественно моменты плодотворного полемического софилогосования отечественных мыслителей, прежде всего Вл.Соловьева, с классиками немецкого идеализма. Обсуждаются вопросы: о нравственной свободе и необходимости; о пределах применимости диалектики к категориям добра и зла; о совершенствовании как условии выживания этической общности; о прогрессе в нравственности и нравственном аспекте в прогрессе; об отношениях между общностью и гражданским обществом.

ISBN 5-201-01906-4

© В.В.Лазарев, 1996

© ИФРАН, 1996

## Введение

Сравнительный анализ этических концепций Иммануила Канта и Владимира Соловьева — дело не случайное. Учение о нравственности расположено в центре всей системы немецкого мыслителя, а у Соловьева оно представляет главное средоточие его философии. Два столетия отделяют нас от написанной Кантом “Критики практического разума” и других его основных работ по этике, столетие — от соответствующих исследований В.Соловьева, среди которых первое место занимает его “Оправдание Добра”; а проблемы, каждым из них по-своему поставленные в свое время, и их идеи во многом не устаревают, даже напротив, приобретают, как говорится, актуальное звучание, часто тревожное и настораживающее. Оба мыслителя видят в нравственности духовный источник коренного преобразования и обновления человека и общества, и вместе с тем оба — противники использования ее просто как инструмента или сподручного средства, пускаемого в ход по мере необходимости для достижения своекорыстных политических или идеологических целей. Оба признают самоценность и самозаконность нравственности и оба считают, что сама религия должна быть основана на нравственности.

В русском характере и обычае — добросовестно искать правду, где бы она ни была. Отсюда, в частности, и этическое основание обращения к Западу, в особенности к немецкой философии. Это естественно. Вероисповедной правды искали в Византии и обрели ее оттуда, завершив дело введением Православия на Руси; красоты и гармонии — в Древней Греции, чудеснейшего и драгоценнейшего — в хождении за три моря; вольности, справедливости и братского единения, политической правды — в революционной Франции, учености и мудрости — в Германии.

Владимир Соловьев (которому, как говорили, на роду было написано путешествовать, не был единственным, кто

искал истину в немецкой философии и, подобно другим блудным сынам, возвращался к родной почве, где находил, как Достоевский (см. его пушкинскую речь), правду, добро и красоту. Так было с Иваном Ильиным: начинал с Гегеля и возвращался в родную стихию, чтобы продолжать строить здание русской философии на ее собственном фундаменте.

В результате таких духовных путешествий, скитаний в поисках правды Соловьев находил и на родной почве много истинного и много нуждающегося в доработке, выправлении, преобразовании, возвышении и одухотворении. Свое, родное явно дороже и ближе. Но искать надо, по Соловьеву, и держаться не своего, а истинного. Однако и в чужом немало ложного, поэтому, ввиду упорного поклонства перед чужим (чужебесие), И.Ильин решительно довершал принцип национального правдоискания: “Нам надо заботиться о своем верном, а не о чужом неверном”<sup>1</sup>.

В.Соловьев отправляется от изучения Канта, но не в пример многим, включая нынешних кантоведов, не топчется на кантовских принципах, основоположениях и началах, а через имманентное их развитие и критику приходит к новым установкам и принципам, а вернее сказать, возвращается к своим собственным как общефилософским, так и собственно этическим, которые расходятся с кантовскими и даже противоположны им.

Это тем более надо подчеркнуть, что вне исторического подхода сравнение обоих этических учений утрачивает существенную основу для сопоставления и ударяется в перечисление бросающихся в глаза текстуальных сходств и различий. Как раз так поступал профессор петербургского университета неокантианец А.Введенский. Взяв кантовскую гносеологию за основу для сопоставления ее с соответствующими положениями В.Соловьева, он не нашел в последних по существу ничего нового по сравнению с Кантом, но зато обнаружил столько отклонений и расхождений, что пришел к выводу, что Соловьев только то и делал,



что ошибался почти до самой своей кончины. При измерении этического учения В.Соловьева кантовским Введением 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 придется 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 общинности, 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 неизвестно. 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 зло 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-

вается страстный этический настрой революционного протестантизма, черпавшего из Нового завета вдохновение для радикального душевно-духовного переустройства и формирования морального облика человека изнутри.

В морали, как и в других сферах, существует не только консервативная и не только эволюционная, но и революционно-преобразующая традиция, связанная не с упрочением и дальнейшим ростом тех или иных добрых нравов (ведь вместе с ними в обществе соответственно растут и упрочиваются сопутствующие им пороки), а с очищением и обновлением сознания, как бы со вторым рождением души. Видное место в утверждении этой второй традиции принадлежит автору “Критики практического разума”. Произведенный им коперниканский переворот в философии касается и этики, где Кант развивает учение об автономии морального сознания: утверждая свободу, человек сам строит в себе внутреннее моральное мироустройство, сам предписывает себе к исполнению закон для своих поступков.

Поведение, закон которого совпадает с законом природы, не имеет, по Канту, никакого отношения к нравственному закону. То, чего нет в естественном законе, это внутреннее принуждение (в отличие от внешнего принуждения и внутреннего побуждения), необходимое для исполнения нравственного закона даже тогда, когда добро “принято в максиму”, взято за правило поведения. Правда, естественное влечение (зов природы) заложен в нас самих и тоже повелевает, но для следования ему нет надобности в самопринуждении, тогда как нравственный закон означает, что “повелитель заложен в нас самих” и понятие долга содержит в себе “безусловное принуждение”. Моральная необходимость есть принуждение, настаивает Кант, и основанный на такой необходимости поступок следует понимать как долг, а не как действие, которое “нравится нам”. Так обстоит дело, например, с благодеянием, с заботой о другом. Здесь следует отличать не моральную, а дело-

вую ситуацию, когда каждый предлагает свои услуги и говорит только о пользе для другого, умалчивая при этом о своей выгоде, и даже ситуацию благодеяния, когда оно совершается из расположения (любви) к другому, от благодеяния из чувства долга, когда жертвуют собой и своими интересами, не надеясь на вознаграждение.

Моральную способность “свободного самопринуждения” Кант называет добродетелью, а поступок, исходящий из такого умонастроения (из уважения к закону), – добродетельным (этическим) поступком. “Добродетель есть твердость максимы человека при соблюдении своего долга. – Всякая твердость узнается через те препятствия, которые он может преодолеть; для добродетели же такие препятствия – это естественные склонности, могущие прийти в столкновение с нравственным намерением... Всякий долг содержит понятие принуждения со стороны закона; этический долг содержит такое принуждение, для которого возможно только внутреннее законодательство”<sup>5</sup>.

Этика Канта с поставленным в ней во главу угла категорическим императивом противоборствует эгоизму частных индивидов, но она же и создается благодаря этому существенному для нее предмету, объекту противоборства. Представление о “принципах всеобщего законодательства” порождается как противоположность частному интересу, – оно непрестанно воспроизводится как следствие его, а как реакция на него – все снова и снова погашается. Следствие, чтобы оно могло продолжать существовать, должно постоянно предполагать и утверждать собственную предпосылку, против которой оно выступает. Поэтому Кант пытается утвердить совместное существование обеих противоположностей (уже в области права, на которую сориентирован нравственный закон, имеющий в виду “всеобщее законодательство”): “Прав любой поступок, который или согласно максиме которого свобода производства каждого совместима со свободой каждого в соответствии

со всеобщим законом”<sup>6</sup>. Эгоизм – пусть в смягченном виде (“свобода произвола каждого”, ограниченная “всеобщим законом”) – остается неустранимой посылкой и неизменным спутником возвышенной морали немецкого мыслителя<sup>7</sup>.

Однако от “свободы произвола”, т.е. эгоизма, ограниченного общим законом, следует отличать ту свободную волю, которая в поступках человека, касающихся его самого, например в заботе о себе, руководствуется велением долга, определяется нравственным законом. Забота о себе естественна, но определяется она в рассматриваемом нами случае уже не природой, а культурой (нравственной), на что верно обратил внимание Фихте: “Я могу и смею заботиться о самом себе лишь постольку, – пишет он во вполне кантовском духе, – поскольку я являюсь орудием нравственного закона, но таковым является и всякий другой человек. Тем самым одновременно обретается безошибочный способ познания, является ли забота о самом себе моральной, или же она есть просто природный инстинкт”<sup>8</sup>.

Утрата такого различия (по мере превращения естественно-природной нормы поведения в культурную, а культурной – в привычную и вполне естественную) низводит к идентификации моральных норм с инстинктивным поведением, к разрушению культурного смысла категорического императива, и вместо дальнейшего развития кантовской проблематики (касающейся в данном случае свободы поступков, максима которых стала принципом поведения, устойчивой нормой) происходит ее профанация. Ибо (повторим еще раз), по Канту, поведение, закон которого совпадает с законом природы, не имеет никакого отношения к нравственному закону.

Человек может обладать знанием необходимости того, что происходит в окружающем его мире, и действовать со знанием необходимости. Когда называют это свободой, то обычно не идут по пути дальнейшей расшифровки. Между тем существуют разные формы необходимости, как и раз-

ные формы и ступени свободы. Есть природная необходимость, есть необходимость более высокого порядка, относящаяся ко “второй” природе человека, к его культурной, собственно человеческой природе, необходимость нравственно-духовная. Ясно, что и более высокую форму свободы представляет действие в соответствии с нравственной необходимостью.

Первоначальная формулировка свободы как познанной необходимости и действия с сознанием ее еще не означает, что свобода заключается непременно в следовании необходимости; она означает: считаться с необходимостью, учитывать ее в своих действиях и поступках, и отсюда еще не следует, что свобода требует склоняться перед необходимостью, подчиняться ей. Ведь можно с учетом необходимости идти наперекор ей, с учетом естественной необходимости можно следовать необходимости нравственной, и наоборот. Действие с сознанием естественной необходимости и в соответствии с нею есть проявление естественной свободы, а действие с сознанием нравственной необходимости являет свободу нравственную.

Сознание нравственно необходимого (должного) предполагает также сознание того, что можно действовать иначе, вразрез должному. Индивид имеет возможность выбирать, он убеждается, что свободен в выборе действия. Сама по себе такая свобода равна произволу, т.е. низшей ступени свободы. Если бы индивид действовал только как существо, влекомое естественными склонностями, т.е. только как эгоистический индивид, то это было бы просто детерминированным поведением; безусловное же подчинение закону также уничтожает всякую волю и делает его существом пассивным и покорным. На деле же индивид — сознающий себя, каким он здесь предполагается, — находится в напряжении между двумя альтернативными действиями, решение зависит от него самого, потому он и является моральным и свободным существом.

В действительности (продвинемся от теории к эмпирии) естественные законы и культурные нормы, в частности нормы нравственности, так же как своекорыстные цели и общественные устремления и мотивации, все же переплетаются между собой и образуют некоторую общую систему связей, объемлющую и относительные, односторонние, и безусловные (в духе кантовского категорического императива) моральные требования. Если последние при этом релятивируются, то и эгоизм претерпевает определенные изменения. Как пассивный продукт разлагающегося феодального общества он служит естественным базисом нарождающегося буржуазного общества и не может быть напрочь “отменен”, но все же он, по крайней мере частично, может быть преобразован.

По приводившемуся выше замечанию из Фихте видно, что забота о себе, о самосохранении может приобрести культурную форму, не индивидуально-, а общественно значимую. То же следует сказать о стремлении к выгоде, к приобретению, сохранению и приумножению богатства, — с выработкой протестантской этики мотив этих устремлений перестает быть грубо эгоистическим: не из корысти, не ради личного потребления (оно как раз намеренно ограничивается, чтобы бóльшая часть средств была пущена в оборот), а во имя более высокой, безличной “общей” цели: бережливость — на пользу “дела”, а не для себя. “Итак, сберегайте, сберегайте, т.е. превращайте возможно большую часть прибавочной стоимости, или прибавочного продукта, обратно в капитал! Накопление ради накопления, производство ради производства — этой формулой классическая политическая экономия выразила историческое призвание буржуазного периода”<sup>9</sup>.

Но предпринимательство мало престижно для пояснения возвышенных предметов. Нравственное чувство коробится от такого положения, когда, например, писательское дело опускается до уровня промысла. И здесь

важно соотношение целей (как субъективной стороны поступков, на первенстве которой для нравственной их оценки настаивает Кант) и средств, — оба момента присутствуют в деятельности, но для характеристики ее моральности единственно важным является то, который из них составляет подлинную мотивацию, а который — только некоторое условие поступка (или деятельности), ибо цель и средство ее осуществления порой могут меняться местами, и именно благодаря этому совершенно переиначивать моральный смысл того, что человек делает. Происходит, по выражению Канта, “переворачивание мотивов”.

Маркс хорошо поясняет эту ситуацию. «Писатель, конечно, должен зарабатывать, чтобы иметь возможность существовать и писать, но он ни в коем случае не должен существовать и писать для того, чтобы зарабатывать. Когда Беранже поет:

Живу для того лишь, чтоб песни слагать,  
Но если, о сударь, лишен буду места,  
То песни я буду слагать, чтобы жить, —

то в этой угрозе кроется ироническое признание, что поэт перестает быть поэтом, когда поэзия становится для него средством. Писатель отнюдь не смотрит на свою работу как на средство. Она — самоцель; она в такой мере не является средством ни для него, ни для других, что писатель приносит в жертву ее существованию, когда это нужно, свое личное существование. Подобно религиозному проповеднику, — хотя и в другом смысле, — и он также следует принципу: “повиноваться больше богу, чем людям”, — людям, к числу которых относится и он сам со своими человеческими потребностями и желаниями»<sup>10</sup>.

Если требование подчиняться только Богу характерно для наиболее интенсивных форм и наиболее радикальных направлений Реформации, то для пореформационного



состояния протестантский императив звучит несколько умереннее: подчиняться больше Богу, чем людям, пока не низводится далее к двоедушию, по пословице: “на небо посматривает, по земле пошаривает”. Как если бы позволительно было служить одновременно “и Богу, и маммоне” (Матф. 6:24, Лук. 16:13).

Сходным образом категорический императив как моральная норма более подходящ и действенен в обстановке преобразования человеческих отношений, в пору революционного энтузиазма, тогда как редуцированная его форма более приемлема для спокойного состояния общества. В канун революционного возбуждения 1848 г., охватившего многие европейские страны, радикальная настроенность молодого Маркса против половинчатости и требование решать важнейшие вопросы в альтернативной их постановке: “или – или”, например, решать ли философские вопросы последовательно или непоследовательно, вполне разумно или наполовину разумно, – типологически вполне в духе Канта, ополчавшегося во времена Французской революции против индифферентизма и примиренчества в моральных вопросах (о добре и зле). Кант соглашается, что внешний эмпирический опыт свидетельствует о наличии “среднего” между двумя крайностями, но с похвалой отзываясь о “строгом образе мыслей”, о моральном “ригоризме”, непримиримости к примирениям добра и зла: “Для учения о нравственности вообще очень важно не допускать, насколько возможно, никакой моральной середины ни в поступках, ни в человеческих характерах, так как при такой двойственности всем максимам грозит опасность утратить определенность и устойчивость”<sup>11</sup>.

### *Гегелевская критика этики Канта*

В сравнительно спокойные периоды истории (примем для начала эти внешние для нравственности условия и обстоятельства как некоторый сопутствующий ей признак

положения дел в ней самой) моральные требования перестают быть столь односторонними, жесткими, суровыми, абстрактными, они становятся разнообразнее, подвижнее, пластичнее, они требуют взаимного учета друг друга, связи и сбалансированности между собой, опосредований, взаимных ограничений и дополнений друг другом, нравы смягчаются, какая-нибудь односторонность отрешается от претензий быть целым и утверждает себя именно как сторона целого; принятие категорического императива становится проблематичным и ставится под вопрос как безусловное его признание, так и безусловное отвержение. На том противоречии, что в новых условиях утверждать категорический императив столь же необходимо, сколь и невозможно, основывается отношение к нему Гегеля, сочетающего критическое принятие его с критическим отвержением, — “снятием”, которое заключает, по Гегелю, двойной смысл: “1) что-то считать потерянным, утраченным; 2) тем самым одновременно превращать это в проблему, содержание которой не только не утрачено, но должно быть спасено и трудности которой должны быть разрешены”<sup>12</sup>.

Всегда интересно наблюдать как какой-нибудь принцип появляется из предшествующего и полемически заостряется против него. Ранние так называемые “теологические” произведения Гегеля 1790-1800 гг. показывают, что он начал свои исследования в качестве моралиста, всецело приемлющего моральное учение Канта. В своих первых набросках (“Народная религия и христианство”) он использовал целый ряд положений и схем мысли, не оставляющих в том никакого сомнения. Исследователи отмечают, что он пытался написать “Жизнь Иисуса” так, чтобы все учение Христа свести к моральному учению, подкрепляемому и утверждаемому Его личным примером, Его собственным образом жизни. В том же духе написаны и последующие гегелевские фрагменты (“Позитивность христиан-

ской религии” и др.), в которых превыше всего ставится “верность долгу”.

Однако уже в ближайшие последующие годы и даже месяцы у Гегеля обозначился глубокий переворот. Более вдумчивое проникновение в Канта и Евангелие открыло ему прежде всего принципиальное различие между моралью и нравственностью и заставило его навсегда отрешиться от идеи “неосуществимого долга”.

Кратчайший путь в деле критики абсолютизма кантовского морального закона проложен через обращение к истории и через конкретно-исторический подход. Определенный нравственный долг, непреложный для одних культурно-исторических условий, может, не меняя своего содержания, стать безнравственным требованием при изменившихся условиях. Еще Ф.Г.Якоби в своих возражениях Канту приводил целый ряд примеров из истории, поэзии и саг, доказывающих, что поступки, которые согласно формальной этике по общепринятым моральным представлениям могли бы показаться преступлением, в действительности являются выражением высокой человеческой нравственности. Поэтому Якоби прямо требовал права на такое “преступление”. И Гегель солидаризировался с ним, напоминая, что закон создан для человека, а не человек для закона.

И в самом деле, хорошо известно, что дикари возводят в обязанность такие поступки, против которых возмущается наша совесть (родовая месть, убийство детей), а в цивилизованных обществах нередко узаконено нечто такое, что многие считают совершенно возмутительным (смертная казнь, политическое и социальное неравенство, деспотизм, эксплуатация)<sup>13</sup>. Рабство, крепостничество может не только стать принципом всеобщего законодательства, но и внутренней нормой, так что благодаря этому человек, если следовать кантовской логике, делается “подлинно моральным”. И такой оборот приходится допускать, поскольку, как следует из гегелевского анализа категорического импе-

ратива, у Канта нет в нравственном законе критерия отличия нравственного от безнравственного.

Гегель признает возвышенность кантовской практической философии, ее заслугу в выдвижении долга ради него же самого. Однако долг в такой форме не содержит в себе особенных положительных определений, — остается лишь абстрактная всеобщность, формальное тождество  $A = A$ ; отсутствует то, что должно бы быть самоопределением и внутренним различием в субъекте, намеревающемся исполнять долг ради долга, нет имманентного развертывания и развития содержания.

Формальный характер нравственного закона превращает его в пустую тавтологию. Долг есть долг. А ведь интересно знать, что же именно составляет долг? Кант превращает такой вопрос в бессмысленный, потому что устраняет из нравственного закона как раз всякое содержание. Само достоинство категорического императива, — индивиду предоставлена свобода самому открыть и претворить моральную норму, самому определить, что́ есть правое, самому решить, что должно быть долгом, само достоинство это оборачивается недостатком, ибо сущность практического разума у Канта состоит в том, чтобы абстрагироваться от всякого содержания, попытка установить которое всегда должна поэтому быть внутренне противоречивым действием.

В таком виде нравственный закон оказывается на деле ни к чему не пригоден. Он просто невыполним, ибо требуется в качестве должного выполнять “что-то, неизвестно что”. Остаются только пустые декларации, что закон должен выполняться ради закона, долг — ради долга. Этот закон говорит лишь, чего нельзя делать, но не говорит, что нужно делать при различных обстоятельствах; он абсолютен “не положительно, а отрицательно”, он имеет неопределенный или бесконечный характер, тогда как по своему существу нравственный закон должен быть, согласно Геге-

лю, абсолютно положительным требованием, из которого развертывался бы ряд других более конкретных законов.

Гегель показывает далее, что получается, если подойти к нравственному закону, “полностью лишенному материи законов”, отправляясь от поступков, максимы которых мы испытывали бы на пригодность быть принципами всеобщего законодательства. Тут уж любой императив сразу же может быть возведен в долг. Произвол может свободно выбирать между противоположными требованиями; и лишь неловкостью можно было бы объяснить, если для какого-либо поступка не было найдено какое-нибудь оправдание и обоснование его не только как возможного, но и достождного. Ведь для всякого поступка можно указать какое-нибудь общее основание и даже возвести его в обязанность. А в таком случае принципом всеобщего законодательства может стать максима любого поступка, и нет ничего, что таким способом не могло бы сделаться “нравственным законом”.

Кантовский моральный формализм, заключает Гегель, не выходит за рамки моральных изошрений иезуитов и равного им по приемам эвдемонистского учения. В том применении, которое он получает, этот закон не носит нравственного характера. Более того, он должен быть признан принципом безнравственности. Таким “наивысшим законом”, в силу его формальности, могут быть оправданы все несправедливые и неморальные действия, максима любого произвола. Таким образом, нельзя считать оправданием нравственного правила то, что оно может быть признано желательным как общий закон<sup>14</sup>.

При возведении во всеобщий принцип максима по необходимости претерпевает преобразование: в ней происходит снятие определенности, которая сначала подразумевалась, так что содержание этой максимы начинает противоречить себе, и, с превращением в принцип всеобщего законодательства, разрушает саму моральность. Всегда

справедлива проверка настораживающим вопросом: а что если и вправду все будут всегда поступать так, как требует максима, претендующая на всеобщность? Что если, например, требование помогать бедным – станет всеобщим принципом? Бедных не станет, и максима будет излишней, вообще непригодной к существованию. Ибо как выполнять требование помогать, если нет бедных? А если все бедные, то кто может оказывать помощь? В обоих случаях помощь отпадает, и максима, мыслимая всеобщей, сама себя упраздняет. Если бедность существует, то только возможность, а не действительность помощи отвечала бы требованию всеобщности максимы; но не отвечала бы требованию помогать на деле. Если же бедность должна сохраняться ради выполнения долга помогать бедным, то долг никогда не будет исполнен. И так относительно бесчисленного множества других максим.

Гегелевская критика ставит под вопрос принцип всеобщности в кантовском его смысле. Как ни поверни, категорический императив должен оставаться формальным, принцип всеобщего законодательства не может конкретизироваться в какой-либо определенной максиме; и обратно: “максима, относящаяся к такой определенности, которая, будучи мыслима во всеобщности, уничтожает себя, не может служить принципом всеобщего законодательства и тем самым неморальна; или: содержание максимы, которое есть снятие определенности при возведении его в понятие, противоречит самому себе”<sup>15</sup>.

Что противоречит себе, не может стать принципом всеобщего законодательства. Значит, все моральное, если оно осуществимое, должно быть чем-то частичным и частным, а не всеобщим. Всеобщее же, принцип всеобщего законодательства, поскольку определенность в нем снимается (возводится во всеобщность, которая противоположна определенности, заключенной в моральной максиме), не может быть моральным.

Неразумно возводить частный и условный императив: помогай бедным, — в общий, поскольку в нем определенность (бедность) уничтожается, и уничтожается также условие помощи, так что императив обесмысливается. Но частная определенность (помогай) включает в себе возможность другой частной определенности (противоположной: не помогай), и в этом “возможном инобытии” заключается, по Гегелю, безнравственность (помогать надо, но можно и не помогать).

Предчувствуя это противоречие, Кант пытается оттеснить переход в “возможное инобытие”, в эту противоположность, как можно дальше, затерять в бесконечной, неопределенной, исчезающей дали: “Я должен пожертвовать частью своего блага в пользу другого, не надеясь на вознаграждение, так как это долг, а установить величину этой жертвы невозможно. Все зависит от того, как именно каждый ощущает свою истинную потребность, определение которой должно быть предоставлено каждому. Действительно содействовать счастью других, жертвуя своим собственным счастьем (своими истинными потребностями), было бы противоречашей себе максимой, если бы она сделалась общим законом. — Следовательно, этот долг есть долг в широком смысле; у него есть простор для большего или меньшего действия, но границы его не поддаются точному определению”<sup>16</sup>. Таким образом Кант упорно придерживается только одной стороны некоторой частной определенности, которая без всяких изменений и преобразований подлежит переводению во всеобщее требование. Но там, где какой-нибудь частности придается самодовлеющее значение, там в отношении нравственности допускается безнравственность<sup>17</sup>.

Что частная собственность в контексте этих рассуждений не только подразумевается в качестве примера, но и в качестве предпосылки и основы, а также как источник противоречия, — это несомненно. Гегель склонен в этом

вопросе к решительным выводам: “Собственность сама непосредственно противоположна всеобщему; будучи отождествлена с ним, она снимается”<sup>18</sup>. Это значит, что частная собственность противостоит общественной; превращение всей частной собственности в общественную есть то же, что процесс отмены частной собственности. По существу, такова гегелевская мысль о снятии частного в общем.

Рассматривая этот же вопрос в экономическо-философском ракурсе, Маркс трактовал снятие (упразднение) частной собственности не как одноразовый акт, а как ступенчатый процесс, в котором порождаются и преодолеваются собственные его противоречия. Упразднение частной собственности (коммунизм) на первых порах выступает таким же противоречием, за которое (за нерешенность которого) Гегель критикует Канта. Положительное выражение упразднения частной собственности сначала приводит, согласно Марксу, к тому, что она выступает как “всеобщая частная собственность”. И вот встает вопрос: отказаться ли от этого первого акта (и его понятийного выражения) как внутренне противоречивого (полагая, что самопротиворечивого “не должно быть”) или развивать обнаружившееся при этом противоречие, продвигая его вперед, делая дальнейшие выводы из него, искать его разрешения не посредством субъективного устранения, а на пути неустанного исследования и развертывания новых последующих его форм, поскольку первая из них – “всеобщая частная собственность” – еще не есть окончательное позитивное решение, а скорее, напротив, является “лишь обобщением и завершением отношения частной собственности”<sup>19</sup>. Эти замечания, могущие показаться отступлением от темы, я считаю важными для выявления характера отношения Гегеля к кантовской этике и для понимания встречающихся при этом затруднений.



Главный упрек Гегеля Канту заключается в том, что его учение о нравственности придает абсолютное значение частному и потому обусловленному содержанию. Нравственные законы Канта в их частных определениях, приобретших безусловное значение, противоречат не только другим определенностям, но и сами себе. Таким образом они обращаются в свою противоположность и сами себя уничтожают.

Категорический императив не морален. Таково неустрашимое деструктивное следствие из кантовской этики, к которому Гегель присоединяет еще одно, положительное, прямо расходящееся с ее началами: “Но максима, неморальная по своему принципу (так как она внутренне противоречива), поскольку она выражает снятие определенности, абсолютно разумна и, следовательно, абсолютно моральна”<sup>20</sup>.

Отношение между частным и общим представляет коренное затруднение в кантовской этике. Гегель усматривает “возмутительное” противоречие в том, что долг у Канта оказывается одновременно ограничен и всеобщ. Кант берет то и другое, частное и общее, в застывшем, абсолютизированном виде, а противоречие в них и между ними оставляет неразвитым и непроясненным. Всеобщность тщетно ищет своего проявления хотя бы в самом ограниченном круге среди особенных поступков, вернее, их максим; а максимы очень односторонние и ограниченные, притязая на идентификацию со всеобщим принципом, предъявляют самые серьезные претензии в пользу своей односторонности.

Мы уже видели, что попытка взять долг в какой-либо определенности представляет для кантовской системы неодолимую трудность. Но даже будь она разрешена, все же долг, в какой бы из ипостасей добродетели он ни явился, должен быть ограниченной добродетелью, исключаяющей другие, а это неминуемо ведет к коллизиям между ними. По

Канту, такие коллизии легко устранимы. Из двух добродетелей, если они конфликтуют друг с другом, добродетелью может быть только одна, та, что составляет долг. Либо долг не может противоречить долгу, либо он не есть истинный долг и может относиться к области морали только как негативное, аморальное. Гегель разъясняет эту кантовскую точку зрения: “Если человек обладает данной определенной добродетелью, то, оставаясь ей верным, т.е. добродетельным в данном отношении, вне границ этой добродетели он может быть в своих действиях только порочным”<sup>21</sup>.

Кантовское понимание долга ведет к обострению “разорванности” человека, вразрез его целостности<sup>22</sup>, вразрез гуманности. Гегель восстает против этой негибкости, окостенелости, против определенно намеченной у Канта абсолютизации долга: “И горе человеческим отношениям, не содержащимся в этом понятии долга, в понятии, которое, поскольку оно не есть лишь пустая идея всеобщности, но должно проявить себя в действии, исключает все остальные отношения или подчиняет их себе. Тот, кто стремился возродить человека в его целостности, не мог пойти по пути, на котором к разорванности человека лишь добавились бы упрямство и высокомерие. Действовать в духе законов не могло означать для него действовать из уважения к долгу вопреки человеческим склонностям”<sup>23</sup>.

Диктатуре кантовского долга Гегель противопоставляет принцип любви, роднящий человека с многими добродетелями. Бывает рабство перед чужим законом, бывает и перед своим собственным законом (долгом): в одном случае — внешнее принуждение, в другом — самопринуждение, так сказать, внутренний деспотизм. Но проистекающая из любви добродетель свободна от насильственных отношений господства и подчинения. Ни одна из добродетелей не претендует на то, чтобы быть в своей ограниченной форме абсолютною, — через любовь действует только один живой дух целостности отношений между ними без того, чтобы

многообразии отношений вело к его делению, дроблению, остается только многосторонность отношений, а несовместимость добродетелей, претендовавших на абсолютное значение, исчезает. Единящая добродетели, без затрагивания их пестроты, функция любви находится в разительном контрасте с функцией долга в кантовском смысле, — долга без чувства, без склонности к любви, долга абстрагированного от многообразия жизни, замкнутого в своей сфере (долг ради долга), абсолютизированного и чуждого, даже враждебно противостоящего прочим жизненным устремлениям.

Кантовская установка примечательна тем, что подготавливает революционную ситуацию и сама в свою очередь подготавливается ею. Сосредоточение на немногих моральных принципах, или даже на одном, создает необходимую для решительных преобразований повышенную активность, интенсивную, но одностороннюю деятельность. С переходом к более спокойному и размеренному эволюционному развитию возникает потребность в более адекватном ему многообразии нравственных отношений, не сводимых к тому или иному долженствованию, — отношений, дополняющих и подкрепляющих друг друга. Посредством какой-то одной из многих, возведенной в непреложный долг, добродетели становится все труднее справляться с все усложняющимися сплетениями человеческих отношений, и, наконец, становится очевидной невозможность разрешить на основе одностороннего принципа все умножающиеся неизбежные коллизии.

Как уже оговорено в начале предыдущего параграфа, дело, конечно, не в революционности или консервативности эпохи, и нет надобности представлять себе одну — более нравственной, другую — менее, или наоборот. Все обстоит много сложнее. Смутные времена как раз кишат фактами моральной деградации и преступности, а устойчивость в нравственных нормах часто формируется именно во времена сравнительной стабильности (как в России в XV в.). С

другой стороны, ссылки на те или иные исторические “условия”, будто бы оправдывающие нравственное нездоровье, — по большому счету не основательны, ибо нравственность автономна. Поэтому надо просто различить два душевных настроения, имеющие моральный смысл и одновременно сопринадлежащих многим очень несходным эпохам.

Иных, конечно, удовлетворяет релятивизация всего: нет абсолютного, “все относительно”; а это означает, что предпочтение, отдаваемое какой-нибудь нравственной норме перед другой, подвержено конъюнктурным соображениям, случайности, прихоти и произволу. Ввиду этого справедливо требуют различения абсолютных и относительных моральных требований, имея в виду, что, в случае необходимости выбора между ними, относительными следует пренебречь. Но если остается неясным, которое из них абсолютное, которое — относительное, то выбор чреват ошибкой и заблуждением. Я знаю, что следовать надо абсолютному, но за таковое я могу принять (по слабости развития во мне нравственного чувства различения добра и зла, или же по умыслу) относительное, а абсолютное (поскольку двух абсолютов быть не может) низвести ненароком до относительного.

Гегель раскрывает процесс необходимых, происходящих в данной связи превращений. “Если обладающий многими добродетелями человек хочет установить иерархию среди своих многочисленных кредиторов, ибо удовлетворить их всех он не может, то он объявляет себя менее виновным перед теми, требования которых он не принимает, чем перед теми, кого он удовлетворяет, называя их претензии более справедливыми. Следовательно, добродетели могут утратить свой характер абсолютного долга и могут даже превратиться в порок. При подобной многосторонности отношений и множестве добродетелей остается лишь одно — отчаяние добродетели и преступление самой добродетели”<sup>24</sup>.

Выход из этого раздора, по Гегелю, состоит в любви, преодолевающей вражду. Всякий долг, всякая обязанность оказывается только моментом во всеобщей связи. Только в любви живая целостность всех определенностей снимает противоречие обязанностей.

### *Пolemические моменты между Кантом и Гегелем*

Что мог бы противопоставить Кант этому гегелевскому пониманию нравственности? Кое-что у него просто припасено заранее и предвосхищает последующие возражения ему. Кант знает о многообразии отношений, которые Гегель относит к нравственным, – у Канта они не носят собственно нравственного характера. В диалектике многообразия таких отношений он усматривает не единство нравственной идеи, а скорее десубстанцирование нравственности, утрату прочности моральных устоев, возврат к произволу, даже известное оправдание его. И некоторую склонность к этому у Гегеля, разрушителя кантовской этики, нельзя не заметить.

Часто можно слышать, что в концепции Гегеля развивается более близкое к жизни, к человечности, более богатое и диалектичное содержание, что категории нравственности берутся у него более гибкими, чем у Канта, наполненными широким общественным содержанием, способным охватить исторические изменения, особенности различных культур и ступеней их развития, связи отдельных категорий морали друг с другом, с категориями других сфер. Но не затемняют ли, не подменяют ли чем-то другим эти сами по себе в общем справедливые суждения саму суть кантовской этики? Не уводят ли они куда-то в сторону?

Кант знает о разрушающей веление долга естественной диалектике, под которой он понимает “наклонность умствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнениям их силу, по крайней мере их чистоту и строгость, а также, где это только возможно, делать их более

соответствующими нашим желаниям и склонностям, т.е. в корне подрывать их и лишать их всего их достоинства, что в конце концов не может одобрить даже обыденный практический разум”<sup>25</sup>. Но Кант знает и другую диалектику, которая возникает и в обычном нравственном сознании, когда оно развивает свою культуру и восходит к философии (практической), чтобы избавиться от двусмысленности и от утраты подлинных нравственных принципов.

В гегелевской концепции и в принципах ее, как видно, есть нечто утраченное из того, что добыто в этике Канта, подобно тому, как сама гегелевская концепция знает и высказывает то, что следовало бы сказать и о ней самой, именно, что принципы более прогрессивного этапа в истории не стоят в моральном и культурном отношении выше принципов предшествующей эпохи и что достижения более высокой ступени исторического развития постоянно связаны с невозполнимыми потерями. Гегель признает, что в иных отношениях человечество уже не достигает таких вершин развития и такого величия, как раньше. То же – в теоретическом развитии. Поэтому для Гегеля кантовская этика не есть нечто такое, критика чего должна бы была означать безусловное отвержение, как отвергают и устраняют что-нибудь совершенно ложное.

Этика Канта руководствуется не шансами на успешное претворение (которые ничтожны), а должным. На возражение о нереалистичности, неосуществимости кантовского должествования в действительности можно было бы ответить словами С.Цвейга: “Только ставя цели выше личных, и, быть может, невыполнимые, люди и народы познают свое истинное, святое назначение”<sup>26</sup>. В этом смысле кантовский долг ради долга (как, впрочем, и непознаваемая “вещь в себе”) – не фикция, не пустая абстракция (хотя можно низвести и до нее), не нечто такое, что можно было бы просто отбросить как фантастический домысел и заблуждение, а реальный момент движения в познании и

деятельности. Гегель не может исключить идею долга из своей системы взглядов на общество, не может безусловно противопоставить кантовской этике свою, не может полностью отделить от своей. Да и задача его — не отделять, а синтезировать: абстрактное с конкретным, одностороннее с целостностью.

Разрыв у Гегеля с Кантом неполон. Приглядимся теперь к синтезу его этики с кантовской. Учение о долге превращено у Гегеля из самостоятельного элемента синтеза в исчезающий момент в этом широком и многостороннем синтезе, в системе, где категорический императив Канта допущен лишь постольку, поскольку он сам себя упраздняет; он заранее принят в аспекте его неавтономности, т.е. наперед “снят”. Это такой синтез, который вместе с тем не является подлинным синтезом, поскольку антитеза в нем не реальна. Категорический императив с самого начала выступает для гегелевской системы лишь мнимой альтернативой, — он, с точки зрения Гегеля, и не должен, и не может быть подлинной противоположностью многосторонней целостности. По Канту же, напротив, долг — односторонняя и прочная цельность — реальная альтернатива моральной мягкотелости и противостоит последней как принципиальность — компромиссам, как строгость — расплывчатости и неопределенности, дряблости и попустительству, как аскетизм — гедонизму, как последовательность — половинчатости, как решительность — бесхарактерности.

Ясно, что гегелевская точка зрения оценивает кантовскую в иных категориях, о которых уже упоминалось: оценивает как некую односторонность и частность в противоположность многосторонности и полноте, как формальность и абстрактность, пустоту и бессодержательность, в противоположность содержательности и конкретности. Обвинения в безнравственности при этом, разумеется, выдвигаются с обеих точек зрения взаимные, и с каждой из

критикующих — по-своему справедливые, а с точек зрения, подвергаемых критике, конечно же — далеко не во всем основательные.

Благодатная и судьбоносная трудность решить спор между обеими точками зрения, тем более что обе они нередко оказываются интериоризованы в одном и том же полемизирующем внутри себя сознании. Особенно это касается нравственного самосознания, развивающегося в наших условиях. Мы стоим перед необходимостью нравственного обновления общества. Нравственность — и предмет преобразования, и орудие преобразования: и цель, и средство к этой цели; и мерило обновления, и обновляющееся мерило; она — способ преобразования, который сам вместе с тем нуждается в преобразовании. В качестве предмета преобразования и обновления она должна быть развернута в многообразии собственных норм, в стройную их систему, в конкретную целостность, — как у Гегеля. Между тем этот же деликатный предмет должен быть и орудием обновления, средством преобразования, а в качестве такового он должен конституироваться по кантовскому образцу — в абстрактную односторонность, нацеленную на радикальное преображение эмпирически конкретной (именно: заскорузлой, очерствевшей) наличной действительности.

Но нравственность слишком уж часто использовалась только как средство, и это приводило к выхолащиванию ее, к истощению и разрушению нравственного потенциала в обществе путем эксплуатации нравственных достоинств и нравственных способностей человека. Нравственность должна быть, очевидно, самоцелью: но если только самоцелью, то это ведет к отгораживанию ее от простора полноценной жизни, к замыканию в себе, в конечном счете — в ни к чему не прилагаемую теорию, в уголок мечтательного настроения.

Ориентированная на преодоление застоя и моральной косности, нравственность должна стать как очистительный



огонь, обрести черты непреклонности, суровости, аскетичности: но ради преобразующего созидания ей нужны мягкосердечие, снисходительность, гуманность. Вопрос в том, как это совместить? И этот же вопрос остается, если дать обратную, столь же возможную формулировку ее функций: при осуществлении положительных целей преобразования ей подобает быть “жесткой”, в духе кантовской, и вместе с тем “мягкой” в деле отрицания, учитывающей, из какого подорванного социальными недугами, нравственно деформированного человеческого “материала” приходится исходить, сколь терпимого, чуткого, отзывчивого, милосердного отношения к себе этот человеческий фактор требует и, надо полагать, заслуживает.

Итак, с одной стороны – бескомпромиссность, принципиальность, непримиримость, непреклонность, суровость, жесткость; с другой стороны – уступчивость, гибкость, терпимость, пластичность, гуманность, мягкость. Оба подхода необходимы, оба должны быть соединены и дополнены друг другом, но они явно перечат друг другу, и трудность заключается в отыскании формы их сочетания (если это вообще возможно). Не будем обольщаться при этом уже известной точкой зрения “целостности”, – противопоставляя себя односторонности, она сама в некотором смысле оказывается односторонней.

...Персонаж одной комедии, следя за аргументацией спорщиков, каждый раз моментально переходил на сторону того из них, кто приводил очередной довод в свою пользу или в опровержение противника. Своей точки зрения по их вопросу он не мог иметь. Но вопрос о морали не может быть чьим-то чужим и чуждым нам вопросом, он, безусловно, свой для нас, заняты ли мы им в одиночку или обща. Ничьего “последнего и окончательного”, ничьего “решающего” слова, кроме своего собственного, мы не можем считать решающим для нас. Кому это ясно, тому ясна и неуместность вопроса: оставаться ли отрешенным

созерцателем, наблюдавшим “со стороны” спор моралистов, следить ли за их диспутом со строгой “объективностью” стороннего наблюдателя и беспристрастного судьи, или с зрелищным интересом, — как римлянину за боем гладиаторов? Способен ли тот, кто вовлечен — и мыслями, и чувствами — в предложенную проблемную ситуацию (а она ведь не только “теоретическая”), — способен ли он признать открыто и честно, что не находит какого-либо окончательного решения в пользу той или другой стороны? Но может ли он при этом вовсе устраняться от попыток собственного, “субъективного” решения, может ли, проявляя осторожность и осмотрительность, повременить с разрубанием гордиева узла и ожидать само собою “объективно” разрешающейся, без собственного своего участия и воздействия, развязки спора между обеими точками зрения?

Но возможно, читатель и не станет превращать какую-либо из предложенных точек зрения в единственную для всех случаев жизни позицию, а отдаст должное каждой из них, не требуя также и от автора однозначного ответа, который можно было бы тут же одобрить или оспорить, и останется не при готовом решении, а при проблеме, сам встанет перед нелегкой альтернативой, справиться с которой попытается на пути дальнейшего развертывания, в напряженности между развиваемыми далее — теоретически и практически — обеими точками зрения, постепенно и кропотливо шаг за шагом разрешая возникающие на своем пути все новые и новые противоречия, не склоняясь со слишком поспешной и, может быть, опрометчивой решимостью ни к одной из сторон, но с внутренней полемичностью участвуя в обеих, руководствуясь той мудростью поэта, согласно которой

Не с одной стороны, а с обеих  
Зритель захвачен игрой.  
Ты не актер и не зритель.  
Ты — соучастник судьбы.

## ГЛАВА II

### К преодолению отвлеченных начал.

Вл.Соловьев

#### *Путь к синтезу у Вл.Соловьева*

В свете этической проблематики, выявленной у Канта и Гегеля и перешедшей далее в противоречие между их учениями, чрезвычайно плодотворным и нацеливающим на положительное решение уже в самой постановке вопросов, представляющихся в наши дни очень злободневными, выступает учение Вл.Соловьева о Добре. Целый ряд обстоятельств, касающихся самой сути дела, побуждает обратиться теперь именно к учению этого выдающегося представителя русской мысли. К ним относится и то, что философская культура России, воспринятая и развитая Соловьевым, это прежде всего культура нравственная, и то, что первичной его интуицией была интуиция всеединства.

Философия всеединства — отметим это сразу — по самому своему замыслу соответствует характерным особенностям русского духа, его открытости и всемирной отзывчивости. Вот какие следствия выводил отсюда И.Ильин: «Эта всеоткрытость души делает ее восприимчивою и созерцательною, в высшей степени склонной к тому, что Аристотель называл “удивлением”, т.е. познавательным дивованием на чудеса Божьего мира. Русская душа от природы созерцательна и во внешнем опыте, и во внутреннем, и глазом души, и оком духа. Отсюда ее склонность к странничеству, паломничеству и бродяжничеству, к живописному и духовному “взиранию”».

Все эти особенности мироотношения в полной мере приложимы к Вл.Соловьеву. Но, далее — и это тоже в характере русского склада души — в круге духовных исканий

Владимира Соловьева обозначен момент возвращения с чужбины на родную почву, на землю отцов наших, к нам самим. Русский философ возвращается из путешествия по произведениям Канта и Гегеля, от отвлеченной мысли прошлого к современной ему конкретной действительности, переходит от критики односторонности разорванных начал Западной философии к утверждению и развитию объединяющих и синтезирующих начал своей, отечественной.

Историческая память воспроизводит этот духовный опыт, возобновляет его, — происходит не простое повторение и тиражирование его, а рекреация. Потому и поныне в поисках истины не сожалеют о непрестанном впадении в эту вечную историю возвращения. Опыт прошлого не отваживает от новых и новых попыток проверить его, не избавляет от искуса испытать его на себе. Тем самым сознательно реализуется и спасается от забвения родство и преемственность между старым и новым. Вл.Соловьев напоминает нам, что истина, не помнящая родства, не есть истина.

Предпринятый им пересмотр различных философских подходов к этическим вопросам в докторской его диссертации “Критика отвлеченных начал” (1880 г.) вполне созвучен теперешним этико-философским исканиям, что можно почувствовать из первых же строк его “Предисловия” к работе: “Будучи уверен, что переживаемая нами критическая эпоха, эпоха исключительности и борьбы между отдельными обособившимися началами, приближается к концу своему, я считаю такой пересмотр своевременным, ибо познание существующих принципов в их недостаточности естественно приготавливает нас к восприятию нового содержания”<sup>2</sup>.

Речь идет у Соловьева о “великом синтезе”. Все односторонние — даже ложные именно из-за своей односторонности — начала суть порождения высшей единой истины, но они “в раздоре своем стали врагами ее”; ради последовательности, может быть, даже необходимо настаивать

на одностороннем пути до тех пор, пока эта односторонность не будет доведена до предела и сама себя не исчерпает и не укажет путь к объединяющей (и преодолевающей раздоры) истине, а потому – “Идите прямо путями вашими, доколе не увидите пропасть перед собою; тогда отречетесь от раздора своего и все вернетесь, обогатившись опытом и сознанием, в общее вам отечество”<sup>3</sup>.

Говоря об отвлеченных началах, он понимает те частные идеи, которые утверждаются в их исключительности, в их отвлеченности от целого и, следовательно, от полноты истины, что порождает противоречие и борьбу между ними, повергая человеческий мир в состояние разлада. Критика Соловьевым притязаний частных принципов на значение целого несет в себе конституирующееся понятие того, “что есть подлинное целое и всеединое”.

Кант и Гегель выступают антиподами в области этики. Кант дает тезис, Гегель – антитезис, у Соловьева мы находим синтез, находим примирение и взаимное восполнение обоих “отвлеченных начал”, которые, будучи взяты в отвлечении, взаимно исключают друг друга.

Кантовская концепция этики исходит из индивида. Несмотря на стремление в ней ко всеобщности (категорический императив), она остается глубоко индивидуалистической. Гегель предлагает холизм, релятивизирует кантовский ригоризм в этике, формальный принцип заменяет внутренне содержательным, хотя содержание это оказывается лишь мысленным, мысленное целое поглощает у него в конечном счете отдельное, универсальное торжествует над индивидуальным, вытесняемым мыслью в “царство невыразимости”<sup>4</sup>.

У В.Соловьева действует понятие более реальное и конкретное: соборность, – ключевое понятие русской философии, выражающее собою не только органическое, но и высшее духовное единство общего и индивидуального. “Соборность – как характеризует ее нынешний исследова-

тель и издатель сочинений В.Соловьева, – это общее, которое включает в себя все богатство особенного и единичного, на чем настаивал Гегель в “Науке логики”, встречая подчас непонимание, поскольку оставался в сфере абстрактного мышления. Соловьев, следуя давней русской традиции, перевел разговор в область этики, подав соборность как интуитивную очевидность, веками воспитанную в народе”<sup>5</sup>.

Из такого рода единства несколько проясняются и особенности русской мысли, и особенности русского духовного склада, где наряду с универсализмом уделяется место индивидуальному, или наряду с утверждением общности утверждается также именно благодаря этому крепкое личностное начало, так что идею общности, соборности отстаивают как раз те люди, которые, будучи глубоко проникнуты ею, сами являются яркими личностями, самобытными индивидуальностями. Таков и В.Соловьев.

### *Чистота добра и полнота добра*

Хорошо прочувствовав антитезу между Кантом и Гегелем (обозначенную выше как антитеза односторонности и целостности), В.Соловьев взялся критически преодолеть напряженность между ними. Оба момента – кантовский и гегелевский, – у Соловьева они выступают как чистота добра и полнота добра, – безусловно, необходимы, но необходима и положительная их связь.

Основатель нравственной философии как науки Кант остановился на первом моменте добра, его чистоте, и Соловьев отдает должное создателю чистой этики: “Без чистоты добра, без возможности во всяком практическом вопросе различать добро от зла безусловно и во всяком единичном случае сказать да или нет жизнь была бы вовсе лишена нравственного характера и достоинства”<sup>6</sup>. Чистое добро требует, чтобы его избирали только для него самого; всякую другую мотивацию Кант почитает недостойной.

Нравственное достоинство поступка определяется не склонностью, а только долгом, — для обоснования этого Кант апеллирует к совести. Допустим, что мотивом является своекорыстный расчет, и Кант прав, отделяя такой мотив от чистого долга. Но почему отказывать в нравственности поступку, совершаемому не из соображения выгоды, а, скажем, из чувства жалости? Совесть как раз не отвергает нравственного характера поступка, когда исполнение долга сочетается с чувством жалости или сострадания, а оправдывает поступок, связанный с такими чувствами. Нравственный долг требует отнестись должным образом и к тому, что не является чистым долгом, отнестись к состраданию и добросклонности чувства как ступени, еще не возвысившейся до степени долга и воспринять в себя эту ступень, воссоединиться с нею. В.Соловьев не отрицает, что долг может противоречить влечению сердца, он утверждает, что долг не перестает быть нравственным долгом, когда подкрепляется и усиливается естественным порывом чувства.

Кант делал критерием нравственного поступка мотив; по Соловьеву, дело заключается, однако, не в том или ином мотиве поступка, а в его внутренней обязательности: “Делая доброе дело по склонности, я тем не менее сознаю, если только придаю своему действию нравственное значение, что я должен был бы его делать и не имея этой склонности”<sup>7</sup>. Обязанность исключает не всякие внешние эмпирические мотивы, а лишь те из них, которые ей противоречат, и предполагает борьбу мотивов, без которой нравственность поступка остается лишь бессознательной и случайной. “Лишь через понятие обязанности нравственность перестает быть инстинктом и становится разумным убеждением”<sup>8</sup>. Сознание долга или обязанности и естественная склонность могут быть совмещены, таким образом, в одном и том же действии, и это, по мнению Соловьева, разделяемому многими, не только не уменьшает, но, напротив, увеличивает нравственную цену действия. И неверно,

будто известное действие не имеет нравственного достоинства потому только, что оно совершается по склонности. Оно снижает или вовсе теряет свою нравственную цену только тогда, когда совершается исключительно по одной только склонности, без всякого сознания долга или обязанности.

Мысли Соловьева, как видим, обращены определенно против Канта, который “держится противоположного мнения и требует, чтобы действие совершалось исключительно по долгу, причем склонность к добрым действиям может только уменьшить их нравственную цену”<sup>9</sup>.

Издавна известный аргумент, что склонность не всегда противоречит долгу и может совмещаться с ним, приводился обычно как частный и более или менее случайный по отношению к кантовскому этическому учению в целом, тогда как В.Соловьев осуществляет решительное и систематическое развитие выводов из самой этики Канта, возвращающих к пересмотру и выправлению, к восполнению ущербности и преобразованию ее основополагающих начал. И что ни шаг на этом пути, то вместе с тем и новое преодоление односторонности, абстрактности, формальности.

Неверно было бы полагать, будто Соловьев возвращается на точку зрения отвергнутых Кантом просветительских этических систем, — они столь же недостаточны, как и кантовская, только в другом отношении. Для Соловьева верховный нравственный принцип, долженствующий определять практическую деятельность человека, не исчерпывается ни отвлеченно-эмпирическими понятиями удовольствия, счастья, пользы, симпатии, ни отвлеченно-рациональным понятием долга или категорического императива. Нравственное, или достоподобное действие у него противоположно не естественному влечению вообще, на чем настаивает Кант, а безнравственному, как добро — злу, как нормальное — ненормальному.

По Канту, в нравственности, как и во всем прочем, форма и материя одинаково необходимы, и он утверждает,



что эти два фактора не могут противоречить друг другу, потому что они относятся к различным сторонам дела. Отсюда Соловьев делает вывод с далеко идущими дальнейшими следствиями о совместимости — и в согласии с самой же кантовской, только глубже понятой точкой зрения — долга (как формального начала) с опытным (материальным) началом нравственности как “естественной склонностью к сочувствию” в живом существе.

У Канта добро чистое, но не полное. Другая, можно сказать, противоположная крайность — у Гегеля с его принципом универсализма: добро полное, но не чистое. И этот второй принцип так же нуждается поэтому в существенной переработке. В “Критике отвлеченных начал” и в “Кризисе западной философии” Соловьев критикует Гегеля за то же, за что Гегель — Канта: за формализм, а конкретнее, за “мысленное только” всеединство в его “Логике”, распространяющееся также и на этику. В “Логике” всеединство как отвлеченное от всего, как чистое бытие, равно ничто. То же с полнотою добра в гегелевской этике.

Гегелевское всеединство — чисто отрицательное, “с которым, по здравой логике, нельзя ничего начать и из которого нельзя ничего вывести”<sup>10</sup>. А принципом истины, по мысли Соловьева, может быть всеединое только в положительном смысле, т.е. то, что не абстрагировано от всего, а все в себе содержит. Всеединство предполагает безусловную реальность того, формой чего оно является, — всеединого, которое есть не истинно-мыслимое только, как у Гегеля, но истинно-сущее, что только и может удовлетворять потребностям практической философии. Отношение В.Соловьева к этическим системам Канта и Гегеля хорошо выражается его общим отношением к отпавшим от всеединой истины началам: положительное всеединство превозможет распад.

Мы видели, как Гегель разрушает кантовскую этику. Для того, чтобы на развалинах ее построить новую? Отнюдь нет. В его системе этика — скорее предмет разрушительной иронии, чем усердного созидания, что хорошо разъяснено Соловьевым. Рядом с теоретическим вопросом: что есть? — существует вопрос практический: что должно быть? т.е. чего мне хотеть, что делать, из-за чего жить. На этот вопрос кантовская этика долга, по существу своему, не могла дать никакого ответа, а Гегель прямо отрицает его, смеется над ним. Все, что разумно, говорит он, есть, следовательно, ничего не *должно* быть.

Неудовлетворенный кантовским бесконечным долженствованием, никогда полностью не осуществляемым, Гегель отвергает вообще долженствование в чистом виде, резко отделяя должное от действительности, от того, что есть. Между тем одно постоянно переходит в другое. То, что теперь есть, прежде только должно было быть. Ограничиваясь лишь тем, что есть (а то, что есть, — это, по Гегелю, мысль, понятие, следовательно, лишь возможное, а не действительное, за какое принимает он мысленную действительность), эта философия утверждает лишь собственную ограниченность. “Эта философия только потому чужда моральной действительности, что она чужда всякой действительности”<sup>11</sup>. В.Соловьев далек от того, чтобы упрекать Гегеля как личность в имморализме: не вина Гегеля, а беда самого его односторонне рационалистического подхода, по необходимости растворяющего и уничтожающего в ограниченной, “умственной” точке зрения, в логике, учение о долженствующем быть. Будучи односторонним проявлением некоторого момента в философском знании, гегелевская “Логика” стремится при этом со своей ограниченной точки зрения представлять всю философию, т.е. подменять целое частью, поглощающей и уничтожающей в себе дру-

гие стороны общей философии. Неслучайно поэтому автор “Науки логики” прямо отрицает самый принцип практической, или нравственной философии<sup>12</sup>.

Конечно, если провозглашенный Кантом нравственный закон нашего разума, добрый по своему “мыслимому качеству”, бессилён дать нам добро в действительности, то нужно либо вовсе отказаться вслед за Гегелем от добра, либо, наоборот, признать, вразрез Гегелю, что оно существует не только субъективно полагаемым, мысленным, как у Канта, но существует также – и прежде всего – независимо от нашего разума. И В.Соловьёв определённо утверждает объективность, больше того, абсолютность Добра. Перед лицом релятивизирования Гегелем моральных норм он склоняется скорее к кантовскому нравственному абсолютизму, полагая, что нельзя быть “сравнительно моральным”, “более или менее моральным”. Мораль, как способность различения добра и зла, либо есть, либо её нет. Добро абсолютно не только в своей противоположности злу, но и само по себе абсолютно. Современная оценка этой установки: “Ныне, когда над человечеством нависла угроза самоуничтожения, необходимо преодолеть ценностный релятивизм и вернуться к традиционному пониманию добра как единого для всех абсолюта. Русская философия и Владимир Соловьёв дают здесь твердые ориентиры”<sup>13</sup>.

Возражая на попытку Канта дать прочную основу нравственности, Гегель упрекал его в абстрактном, т.е. метафизическом тождестве: долг есть долг и не может противоречить самому себе. Кант в самом деле непреклонно настаивает на чистоте долга, на том, что моральный закон не должен быть самопротиворечивым, потому что такой закон сам себя упраздняет. Для Гегеля этого достаточно, чтобы показать, что при малейшей попытке продвижения кантовская точка зрения как раз сама и ведёт себя к “снятию” и самоуничтожению, а В.Соловьёв находит, что у Канта здесь не просто негативный результат, не “ничто”, но что кан-

товская точка зрения выводит себя за свои собственные пределы, к чему-то положительному.

Именно. Если Гегель превращает кантовский категорический императив в принцип безнравственности указанием, что максима любого поступка может стать принципом всеобщего законодательства, то В.Соловьев в “Формальном принципе нравственности (Канта)...” подходит к делу внимательнее и тоньше, показывая, что гегелевская критика основана на смешении нравственного с безнравственным. Конечно, рассуждает он, “Если бы правило несправедливого действия стало всеобщим законом, т.е. если бы, например, все стали друг друга обманывать, то, очевидно, никто не мог бы быть обманут. Это правило само бы себя уничтожило, так как возможность обмана в частном случае зависит только от того, что за общее правило принято не обманывать”<sup>14</sup>. Обман возможен только там, где есть доверие, на которое обман опирается и которое вместе с тем попирает. Имморализм паразитирует на морали. Например, возведение обмана во всеобщую норму не равнозначно превращению его, как утверждает Гегель, в норму нравственности. Можно, конечно, представить подобные правила как всеобщие законы, но будут ли они нравственными законами? И возможно ли, чтобы их хотели? Такая воля сама бы себе противоречила. Добрая ли такая воля, которая не согласна с обязанностями любви, или человеколюбия? Можно себе представить такой порядок, при котором никто не делал бы другим положительного добра, никто не помогал бы другим, но очевидно, что мы не можем хотеть такого порядка, потому что при нем сами не могли бы рассчитывать ни на чью помощь. Точка зрения Соловьева сближается здесь с кантовской, из которой он выводит самим Кантом не развитые, скрытые следствия: обязанности справедливости и обязанности человеколюбия, постепенно расходясь с кантовской этикой и формируя собственную точку зрения на нее.

*Предмет и цель действий.  
От формальной этики к содержательной*

Одна из самых ранних работ В.Соловьева “Формальный принцип нравственности (Канта) – изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике” была написана (с позднейшими поправками) под впечатлением кантовских идей. Он критически развивал их дальше, уверенно преодолевая исходные пункты этого учения, на которых “застревают” старые и новые кантианцы.

Гегель констатировал формальный характер этики Канта, чтобы в таком виде ее отвергнуть. В.Соловьев внимательно присматривается к этому формализму. Категорический императив кроме хорошо известной формулировки имеет у Канта еще две, вытекающие из нее, которые, следуя некоторым замечаниям Канта, мало учитывают, полагая, что нравственное достоинство действия Кант связывает исключительно с формой действия, а никак не с предметами его и не с целью.

Но вопреки своему формализму, Кант, следуя сути дела, дал все же некоторое развитие самой форме, хотя и недостаточное<sup>15</sup>, притом с попятными движениями, – непоследовательностями, которые почему-то причисляют к “строгости” его мысли. Нравственная деятельность предполагает другие существа как предметы ее, так что форма ее не может быть безразлична к ним, они должны иметь всеобщий и необходимый характер и быть целями сами по себе, а не средствами только. Выправляя положение дела в кантовской этике, русский философ указывает на вторую формулировку категорического императива, служащую существенным продолжением первой (и делающую гегелевскую издевку: “Максима любого поступка и т.д.” – совершенно неуместной). Действуй так, чтобы все разумные существа были бы сами по себе целью, а не средством только для твоей цели<sup>16</sup>.

У Канта такая цель касается лишь разумных существ. Находя это ограничение лишены всяких объективных оснований, В.Соловьев объясняет его односторонностью рационализма Канта. Следует ли относить к этим предметам существа уже вполне нравственные (праведников) или обладающие способностью практического разума, т.е. могущие быть или стать нравственными? Относить ли преступников к числу существ, могущих стать нравственными, поскольку они разумны, или не относить, поскольку трудно судить, станут ли и способны ли стать злодеи нравственными? И как можем мы узнать, что одни обладают этой способностью, а другие лишены ее? Критик Канта заключает, что нет никаких оснований противопоставлять безусловно разумные существа неразумным и ограничивать нравственную область одними первыми.

Кроме общей формы и предметов, нравственная деятельность должна иметь цель. Понятие царства целей выражает третью определенность категорического императива. Каждое отдельное существо, будучи необходимым членом универсального царства целей, составляет собственно предмет или цель нравственной деятельности.

Сколь энергично и устремлено развивает и обогащает Соловьев категорический императив и формальную этику Канта в целом новыми определенностями, можно видеть из предисловия к “Критике отвлеченных начал”: “Нравственная деятельность должна не только... иметь форму долга, или категорического императива, но она необходимо должна сверх того иметь некоторый определенный предмет; таким предметом может быть только нормальное общество, определяемое характером свободной общинности, или практического всеединства, в силу которого все составляют цель деятельности для каждого и каждый для всех”<sup>17</sup>. Там же Соловьев, вразрез Канту, но иначе, чем Гегель, сближает с формальным аспектом этики содержа-

тельный (также путем более основательной его разработки, о чем будет сказано в своем месте подробнее).

Вопреки утверждению самого Канта, его этика долга еще не дает безусловного начала нравственности. Это начало Соловьев находит в “нормальном предмете и цели” нравственного действия, в обществе, в силу чего считает необходимым совершить переход из области субъективной, или индивидуальной, в область этики объективной, или общественной, причем не к той, что напрочь отменяет первую, но к такой, которая “способна обнять и совместить в себе все содержание нравственности, как индивидуальной, так и общественной”<sup>18</sup>. Сохраняется и свобода отдельных элементов, и их внутреннее единство.

Точно так же и при более полном, по сравнению с кантовским, определении нравственной нормы, совмещающем в себе содержание и индивидуальной, и общественной нравственности, долг не отменяется, а удерживается и сохраняется: нравственно нормальная деятельность, исходя из чувства любви (*causa materialis* нравственности), принимает форму долга (*causa formalis* нравственности) и имеет своим предметом или целью осуществление всеединного общества, “Богочеловечества” (*causa finalis* нравственности). Таково сохранение при снятии: оно означает у Соловьева сохранение какой-нибудь ступени как предпосылки и основы, не отделяемой от новой ступени, а присоединяемой к ней. Особенно это относится к области нравственности: в ней “высшие требования не отменяют низшие, а предполагают их и включают в себя”<sup>19</sup>. Посвятив этой теме целый параграф, в другом месте Соловьев добавляет, что в нравственной связи и нравственной организации низшее, “становясь подчиненным членом высшего или более широкого целого, не только не поглощается им, не только сохраняет свою особенность, но находит в этом своем подчинении и внутренние условия, и внешнюю среду для реализации своего высшего достоинства”<sup>20</sup>.

Процедура такого “снятия и сохранения” касается также сменяющих друг друга этико-философских теорий: этика Канта не отменяется, а в критически переработанном виде включается (как и гегелевская) в этическое учение В.Соловьева. Синтез этики Канта и Гегеля осуществляется таким образом, что там, где между ними налицо разлад и раздор, у Соловьева появляется примиряющее единство, в котором “высшая форма не заменяет и не упраздняет всецело низшую, а только, вбирая ее в свою сферу, видоизменяет ее, из самостоятельного целого делая подчиненной частью”<sup>21</sup>. Посмотрим, как это происходит.

### *Совесть и переход от морали к нравственности*

То, что для Канта реальность (дискретная чувственность, раздельность индивидуальностей), для Гегеля — лишь видимость, а что для Канта — принципиально недостижимый идеал (нравственный порядок, Добро), для Гегеля — в принципе претворившаяся абсолютная реальность. Раздельность тел, по-видимому, вещественно закрепляет и подтверждает раздельность душ, так что общество людей предстает в виде системы изолированных шахт. Но даже изолированный индивид так или иначе может все же претерпеть духовное возрождение, стать, согласно Канту, новым человеком и действовать, руководствуясь совестью. Описание этого преобразования позволяет приблизиться к пониманию перехода от морального сознания к нравственному сознанию, к точке зрения Гегеля.

Содержание этого внутреннего преобразования сознания при последовательном его осуществлении приводит к тому, что человек, прислушивающийся к голосу совести, не только получает “весть”, расширяющую его знание о “сущности добра”, но реально до глубины души обновляет свою жизнь. Совесть вводит человека, — и познавательно, и реально, — в “абсолютный Предмет” (die absolute Sache), в “нравственную Субстанцию”, и сознание ее есть нравст-



венное сознание, сознание абсолютно реального един бытия человеческой души с Абсолютным. Предание себя Субстанции означает переход души в высшее, по сравнению с моральностью, состояние Духа, — в состояние Всеобщей Воли, живущей в виде нравственно организованного народа.

Но в таком духе должен был бы рассуждать уже Гегель, а не Кант, который, по существу, настаивает только на возможности осуществлять нравственный миропорядок (как должное: “ты должен, значит ты можешь”). Эта возможность несколько не ручается за действительность, и, следовательно, совершенный нравственный порядок вообще может — а из гегелевской критики Канта уясняется, что и должен — остаться неосуществленным.

Долг есть долг, — чистый долг, исполнять его следует единственно из уважения к нему. Обосновывая это требование, Кант апеллирует к совести. Трудно оспаривать, что совесть человека является наилучшим судьей в вопросах морали, высшей способностью нахождения моральной истины и выработки правильного решения, и она является подлинно нравственной точкой зрения, если она не только субъективна, но соединена со знанием объективной истины<sup>22</sup>. Иначе она говорит нам только то, чего мы делать не должны и не указывает никакой положительной цели нашей деятельности. Но по Канту, совесть как раз и появляется там, где теоретическое мышление наталкивается на свои границы, и голос теоретического разума умолкает, уступая место практическому. Так что уже при самом появлении совести у Канта, отрешенная от чистого разума, по необходимости оказывается только субъективной, — такой, на которую ему, в попытках установить объективное основание для тезиса о долге ради него самого, ссылаться как раз не следовало бы<sup>23</sup>.

Кант хорошо чувствовал свой субъективизм в области морали и тяготился им. Совесть, как явление психическое, не имеет обязывающей силы. Если же она есть нечто боль-

шее, рассуждает Соловьев, то нравственный закон имеет свою основу не только в нас, но и независимо от нас и, значит, предполагает абсолютного законодателя. Кант видит пропасть между тем, что должно быть соответственно безусловному нравственному закону, и что есть в действительности. Идеал добра неосуществим в пределах эмпирического существования, или смертной жизни. Человек смертен. В “Критике чистого разума” существование Бога и загробной жизни признаны недоказуемыми<sup>24</sup>, а в этическом учении Кант вынужден постулировать существование Бога и бессмертную душу по образу и подобию Божию, — ради придания объективности нравственному закону обосновывать его тем, что прежде было признано недостоверным.

В.Соловьев указывает на ложный круг у Канта: Бог и бессмертная душа выводятся из нравственности, а сама нравственность обусловлена Богом и бессмертной душой. Кроме того, обратное рассуждение может с не меньшим правом быть проведено с точки зрения самой же “критической философии” как раз против Канта: так как для обоснования чистой нравственности необходимо бытие Божие и бессмертие души, а достоверность этих идей доказана быть не может, то, следовательно, и чистая нравственность, ими обусловленная, остается предположением, лишенным достоверности. Если нравственность самозаконна, то к чему вводить еще какие-то обосновывающие ее “постулаты”? А если она нуждается в основаниях, то они должны быть не постулатами, а чем-то более прочным и надежным, нежели предположения.

Вполне в кантовской манере Соловьев ставит вопрос о нравственном миропорядке: как он возможен? Одной желательности этого порядка недостаточно. Желание психологично и субъективно, оно может быть плодом фантазии или заблуждения, вопрос же касается противоположного этому: может ли нравственный порядок быть или стать истинной действительностью? По Канту, мы — участники

естественного порядка объективно, мы в нем; и мы несем в своей душе нравственный порядок, он существует субъективным образом, в нас. Однако нужен нравственный порядок не только в отдельных душах, но и между ними всеми, порядок не только индивидуально значимый и субъективный, но и общезначимый, объективный, в котором “все и каждый внутренне и существенно солидарны между собою в абсолютном, или всеедином”<sup>25</sup>. В. Соловьев подчеркнуто формулирует свое отличие от Канта, для которого нравственное начало сводилось лишь к субъективному сознанию долга. Канту не хватает “объективного” понимания нравственного начала, которое (начало) должно выражаться “в известном общественном идеале”, а это предполагает опору на “метафизические” истины, теоретическая достоверность которых не зависит от их практической желательности<sup>26</sup>.

## ГЛАВА III

### Добро и истина

*Добро должно быть разумно обосновано*

Для Канта нравственная цель в самом деле лишь идеальна и субъективна, но необходимо более полное определение нравственного начала, цель должна быть реальной и действительной, нужно убеждение в ее осуществимости. “Но осуществимость этой цели зависит, очевидно, не от ее внутреннего достоинства или желательности, а от объективных законов сущего, которые составляют предмет не этики, или практической философии, а философии чисто теоретической, принадлежат к области чистого знания. В этой области должен быть решен вопрос о подлинном бытии истинного абсолютного порядка, на котором единственно может основаться действительная сила нравственного начала. — И Соловьев продолжает. — Утверждение высшей цели и нормы для нашей нравственной деятельности требует... истинного знания: чтобы должным образом осуществить благо, необходимо знать истину; для того, чтобы делать, что должно, надо знать, что есть”<sup>1</sup>.

И справедливо! Ибо чего стоит императив: никогда не относиться к человеку только как к средству, но всегда вместе с тем как к цели, если уразуметь человека не каков он есть поистине, а каким я его себе представляю? Ведь и для Великого Инквизитора человек — также не одно только средство, но и предмет и цель. Только каковым понят этот человек и в качестве какой — истинной ли цели? Скажем, кто-то принимает императив: благодетельствовать другим, — другие явно суть цели его отношений; пусть каждый помогает другому, пусть все так относятся друг к другу. И весь мир, как заметил Гёте, превратится в добрую сиделку для

себя. — В “добрую” ли? Продумаем ситуацию чуть дальше. Не будет ли помощь, с одной стороны, навязчивой и обременительной тому, кому ее оказывают (даже если это и не “американская помощь”)? А с другой стороны, не будет ли эта помощь прислуживать или потворствовать эгоистическим вожделениям? Альтруизм и жертвенность в одном человеке не только не исключает, но порой даже предполагает, что благодетельствуемый своекорыстен, и помощь имеет целью удовлетворить его в качестве такового. Справедливо возразят, что человек как цель должен рассматриваться в ином, более возвышенном смысле. В каком именно? Об этом как раз и спрашивает Вл.Соловьев: какова надлежащая концепция человека? В каком виде выступает он в качестве цели? И в качестве какой — истинной ли — цели? Действительно ли доброй цели?

Именно размышления над проблемами практической философии требуют перехода и реализуют этот переход к философии теоретической. Ведь если нравственный смысл жизни сводится к борьбе со злом и торжеству добра, то возникает вековечный вопрос о происхождении зла, который есть “чисто умственный” и может быть разрешен только “истинною метафизикою”, а она в свою очередь предполагает решение другого вопроса: что есть истина? Или когда разумная вера в абсолютное Добро переходит в общие теоретические утверждения, то от нее требуется теоретическое оправдание. Самим названием труда В.Соловьева “Оправдание Добра” подразумевается, что Добро призвано к интеллектуальному суду. Так моральную истину недостаточно просто принять и нести в себе, но надо еще обосновывать и развивать. Сохранить и утвердить ее можно только проверкой и доказательством, обоснованием и развертыванием следствий из нее.

Сам теоретический разум нуждается в проверке и развитии, в критическом испытании его оснований и следствий. Поэтому Кант пишет “Критику чистого разума”. То

же с нравственностью: ее надо не догматически принять, а критически выверить, — и Кант пишет “Критику практического разума”. Так же и В.Соловьев привлекает Добро как нравственную ценность к оправдательному суду. Пишут же труды в защиту философии, науки, права. И если встают на защиту мира, культуры, природы, родины, когда им грозит опасность, то разве менее достойно встать на защиту нравственности? Вот и отстаивает Кант идею долга, Соловьев — идею Добра.

То, что у Канта названо “Критиками”, у Соловьева — “Оправданием”, т.е. критическим утверждением триады Истины, Добра и Красоты, хотя в ином, чем у Канта, порядке. Соловьев начинает с того, что стоит в центре кантовской трилогии, — с этики, как говорится, беря быка за рога, — прямо приступает к учению о Добре, а потом переходит к учению об Истине, с помощью которого предполагает подтвердить истинность Добра (намечая завершить систему учением об эстетическом творчестве). “Оправдавши Добро, как такое, в философии нравственной, мы должны, — говорит он, — оправдать Добро как Истину — в теоретической философии”<sup>2</sup>.

Рассуждения Соловьева означают, что этика должна быть теоретически обоснована, и опровергают поверхностное, бытующее в последнее время представление, будто нравственная ориентация русской мысли и русского духа сводится лишь к стихии доброхотства. Нравственность должна быть разумной, т.е. должна иметь разумное основание.

### *Разум должен быть нравственным*

К разумности при анализе нравственности (как и всего прочего) апеллировал и Гегель. Но эта разумность (как соображения пользы — у французских просветителей) так довлела у него над нравственностью, что от самостоятельности последней часто ничего не оставалось, а разумность сводилась к “благоразумию”, осмотрительности, ос-

торожности, расчетливости. Поэтому, критикуя Канта, Соловьев не мог отождествлять свою позицию с гегелевской, он утверждал, что разум должен быть нравственным, т.е. должен быть дополнен нравственностью, выверен нравственным критерием; последнее есть нравственная обязанность по отношению к разуму. Как настаивал Кант, анализ внутренней работы разума “для философа составляет даже долг”<sup>3</sup>, т.е. включает в себе этический момент. Особенно важно выверить этим требованием гегелевский способ мышления. Хотя его мысль, как кажется, только на то и устремлена, чтобы анализировать внутреннюю работу разума, но у Гегеля анализ этот (применительно к развитию понятий, процесса понимания и т.д.) только интеллектуальный (как, впрочем, и у Канта), не нравственный, тогда как В.Соловьев хорошо показывает, что интеллектуальный долг выполнять следует должным (т.е. нравственным) образом, — обстоятельство, упускаемое из виду Гегелем (впрочем, не столько из недосмотра, сколько из-за характера его концепции).

Означает ли это, что В.Соловьев пытается привнести в мышление неимманентный критерий истины? Совсем нет. Мышление подлежит непосредственной внутренней самооценке. Оно так же автономно, как и нравственная воля. Истина так же самозаконна, как и Добро. Как Добро следует творить ради него самого (объективный план аналогичен субъективному, кантовскому, с его долгом ради долга), так в чисто философском плане, в теоретической философии надо забыть сперва о всякой другой воле, кроме воли обладать истиною ради нее самой. Теоретическая философия ищет истину, и ничего больше. Настоящее философское мышление должно быть добросовестным исканием достоверной истины до конца, — а это есть нравственный элемент, он требуется самими логическими условиями мышления и потому должен быть положен в основу теоретической философии с необходимостью, ведь устранить требо-

вание добросовестности и последовательности от философии можно только допустив в исследовании истины другие интересы помимо интереса чистой истины и вопреки ей, т.е. кривя душой, тогда как философское мышление должно быть верным себе. “В требовании умственной добросовестности нравственный интерес совпадает с теоретическим”<sup>4</sup>.

Нравственное у Соловьева, в противоположность Канту, по сути своей не распадается, а соединяется с интеллектуальным, с разумным, хотя и не в смысле Гегеля, у которого нравственное совпадает с разумным мышлением так, что упраздняется в последнем, а не осуществляется им и не претворяется в нем. Должное, требуемое от мышления, еще не то же самое, что реализуемое им. Предостережения и советы русского философа в этой связи вполне уместны, а теперь даже особенно: “Каждый раз, как приходится высказать взгляд, не связанный с общим благом, воздерживайся от этого. Не придавай преувеличенного значения научным знаниям... Подчиняй умственную деятельность нравственным требованиям”<sup>5</sup>.

### *Отвести глаза убийце*

Следующая моральная ситуация, которую Кант и Соловьев подробно обсуждают каждый по-своему, как нельзя лучше показывает, сколь различными являются их принципы. Когда кто-нибудь, не имея других средств помешать убийце, преследующему свою невинную жертву, скроет преследуемого у себя в доме и на вопрос убийцы, не находится ли здесь такой-то, ответит отрицательно, а для большей убедительности “отведет ему глаза”, указав на совсем другое место, то, “солгавши” таким образом, поступает ли он согласно с нравственным долгом или нарушает его?

Кант стоит за безусловный и формальный характер нравственных предписаний. Ложь непозволительна, надо выполнять требование правдивости, не думая о последствиях<sup>6</sup>. Для Соловьева, как и для Канта, требование правди-



ности столь же безусловно и не терпит исключений, иначе нравственность открывала бы дверь злоупотреблениям. Так что же, Соловьев, как и Кант, пренебрегает соображением о пособничестве убийце? Нет. Он решает вопрос столь же однозначно и с такою же убежденностью, и настолько непреклонно, что саму дилемму: “отвести глаза убийце” или нет, — считает нелепой. Но ответ его совершенно противоположен кантовскому.

Чтобы основательнее разобраться в вопросе, обратимся сначала к Гегелю. “Всякий должен говорить правду”. Гегель анализирует это положение<sup>7</sup>, показывая, что, высказываемое как безусловное подразумевает все же определенные условия. Тот, кто требует правдивости, сам должен быть правдив, а между тем ложь заключена уже в требовании, неосновательно предполагающем, что правда непосредственно уже известна тому, кому надлежит ее высказать, что он также убежден в ней. Значит, вместо требуемой заповедью объективной истины высказываемого имелась в виду субъективная убежденность, что знаемое есть истина, которое таковою может и не быть: ведь непосредственное знание и убежденность о вращении Солнца вокруг неподвижной Земли есть не проверенное и не достоверное мнение, заблуждение и ложь, а не доподлинная правда. Значит, заповедь требует не правды, а противоположного ей: субъективного мнения, чреватого случайностью и произволом, по меньшей мере ошибкой по неведению.

Такие же случайность и произвол Гегель открывает в интерпретациях заповеди любви к ближнему. Чтобы заповеди не опровергали самих себя, нужен учет конкретных условий, нужны опосредствования; нужно преодоление привносимых в суть дела случайности и произвола единичного. Гегель разрушает субъективизм (непосредственность) в кантовском понимании этих заповедей, апеллируя к объективности, необходимости и всеобщности.

В. Соловьев находит нужным идти дальше, и устанавливает через критику Канта, его формалистичного и по своему непосредственного, буквалистского понимания моральной максимы, требование в ней всесторонности и целостности подхода, противоположного кантовскому ограничивающему и “изолирующему” подходу, позитивистски отгораживающему факт от его действительного смысла. Дело в том, разъясняет свою позицию Соловьев, что те философы, которые особенно настаивают на правиле “не лги”, сами впадают в фальшь, произвольно ограничивая значение правды протоколированием факта, взятого изолированно. А между тем правдивость требует брать всякое дело как оно есть, в его действительной целостности и “собственном внутреннем смысле”.

В нашем примере вопрос убийцы проистекает не от любознательности и не из правдолюбия, а составляет неотъемлемую часть в цепи акций, действительный смысл которых заключается в намерении убить человека. И только по связи с этим замыслом можно взвесить и правдиво оценить и его вопрос, и ответ на него. Точный ответ “вовсе не был бы исполнением обязанности говорить правду, а только преступным пособничеством, благодаря которому покушение превратилось бы в совершение убийства”<sup>8</sup>.

Так что же, тогда остается нести “ложь в устах, а в сердце правду”? Соловьев показывает, что и с теоретической точки зрения (если не отождествлять ее с чисто формальной при осмыслении слов “правда” и “ложь”), и с нравственно-практической, “отвод глаз” убийцы не является ложью, но является даже обязанностью того, кто таким образом отвечает, — при формальном обсуждении обычно упускаемый из виду — не только по отношению к жертве, которой это спасает жизнь, но и по отношению к злодею. И притом именно никакого безнравственного намерения, ни в каком смысле, а стало быть, и никакой лживости в таком поступке нельзя отыскать, ее просто нет.

В.Соловьев ставит на вид Канту существенное несогласие его с собственным принципом, с категорическим императивом, по которому нравственное достоинство поступка измеряется возможностью соответствовать всеобщему правилу. “Ясно, что, отводя глаза убийцы от места нахождения его жертвы, я могу по разуму и по совести утверждать свой способ действия как всеобщее правило: все и всегда должны скрывать таким образом от убийцы его жертву, и, ставя себя самого на место убийцы, я, в качестве нравственного существа, могу только желать, чтобы и мне таким же средством помешали совершить убийство”<sup>9</sup>.

Подлинная истина как и подлинная нравственность едины, и одна не может противоречить другой. Подробно разобрав вопрос и давая ему решение, совершенно противоположное кантовскому, В.Соловьев приносит извинения за свою “длинную аргументацию” (здесь приведена только небольшая ее часть), за “некоторую педантичность”: ведь сам вопрос возник “лишь в силу школьного педантизма отвлеченных моралистов”. Оно и понятно. Автор “Оправдания добра” исходит не из отвлеченных максим, а из тысячелетнего народного опыта, в котором “отведение глаз” убийцы стало нормой нравственной культуры, нормой, многократно испытанной, проверенной на деле, упроченной, имеющей свои памятные образцы. Это – не плод умствований, а народная правда, которую надо просто осознать, – “общественная правда не выдумывается отдельными умами, а коренится во всенародном чувстве”<sup>10</sup>, за примерами чего нет надобности далеко ходить.

Стоит посмотреть, далее, как разворачивается и как осмысляется это общественное, всеобщее чувствование в нравственной философии.

## ГЛАВА IV

### Нравственность и лично-общественная среда

#### *Солидарность и индивидуализм*

В. Соловьев, с одной стороны, удерживает и сохраняет кантовское начало безусловной автономии личности. С другой стороны, он развивает близкое к гегелевскому начало всеобщности, причем эта всеобщность у него совсем не нуждается в подавлении индивидуального начала нравственности, личной свободы, а, напротив, в силу своей органической и духовной целостности нуждается в своеобразных, самобытных, самостоятельных личностях, духовных единицах, у которых не одно только назначение — быть необходимыми модификациями общества. Это у Гегеля подлинный субъект — общество, а индивиды подлинны (в нравственном отношении) лишь постольку, поскольку они выражают целое, — поскольку отрешаются от своей дурной субъективности, противоборствующей целому, преодолевают случайность и суетность своей “особенности” и приобщаются ко всеобщности. В этом, по Гегелю, и состоит индивидуальная нравственность. Она вся нацелена на всеобщее.

В нравственной жизни <sup>1</sup>самость человека погружена (“увязла”) в дух его народа <sup>2</sup>. Так рассуждает Гегель. Личный дух и народный дух суть едино, и только через утверждение этого единства, только через это “погружение” и “отождествление” индивидуум приобретает свою истинную самостоятельность. И самостоятельность эта такова, что она есть самостоятельность самой Субстанции, существующей под видом индивидуальной души <sup>3</sup>. Здесь мы встречаемся с нравственным контекстом уразумения единства субстанции и субъекта; отличие их формально продолжает

существовать, но, в сущности, оказывается мнимым, и Гегель говорит об “исчезнувшем различии формы”<sup>4</sup>.

Имея в виду двусмысленный статус гегелевского Субъекта, нравственную ситуацию человека в окончательном его самоутверждении в субстанциальности, граничащем с самоуничтожением<sup>5</sup> в ней, русская мысль всегда относилась к этому философствованию “с пониманием”, и если с одобрением, то сдержанным и небезоговорочным.

В.Соловьев стремится не просто дополнить гегелевскую всеобщность кантовским этическим индивидуализмом, но дать органический синтез этих и подобного рода других полярностей. Когда спорят о том, что лучше: индивидуальное нравственное начало или общественные формы? О чем нужно заботиться: о личной ли нравственности или общественной справедливости? — то это все равно, что спорить, что лучше: зрение или глаза? О чем нужно заботиться: о здоровье или об исцелении организма?

“Вместо того, чтобы становиться на сторону личной нравственности против общественного интереса, следовало бы отвергнуть самый вопрос о преимуществах того или другого, как совершенно бессмысленный. Само нравственное начало предписывает нам заботиться об общем благе, так как без этой заботы о личной нравственности становятся эгоистичными, т.е. безнравственными... Ответственность не есть привходящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности”<sup>6</sup>.

Но с другой стороны, нет надобности исключать свое из общего (которое тогда не было бы общим), обособлять его в качестве “частного” от общего, оно необходимо в общем, его не следует только ставить на место общего, например подменять великое общее дело своими мелкими интересами под разными громкими именами<sup>7</sup>.

Мы уже видели, что Соловьев не только полагает человека, как Кант, этической целью, но и побуждает отстаивать это на деле, в каждом конкретном случае, отстаивать

до самых последних сил и возможностей. Несомненно, нравственная установка философа является глубоко личной, но без нравственности общественной высокая личная добродетель, Соловьев в том уверен, “если бы и явилась каким-то чудом, то не могла бы осуществиться, осталась бы только случайным и бесплодным порывом”<sup>8</sup>. Ничто, взятое в отдельности, само по себе не реально; настоящей реальностью могут быть только все вместе, в целом. Один за всех, все за одного, или истинное братство, которое есть союз на жизнь и смерть, – вот что является тем реальным фундаментом, на котором зиждется признание ценности индивидуальности. Это же самое как ядро нравственной установки выступает у Соловьева сначала под названием “солидарность”, потом, в более развитых определениях, – “общинность”, “соборность”.

Практическая невозможность (в нравственном смысле) относиться к личности, этой живой монаде целого, только как к средству заложена в самом устройстве, или, как говорят, в механизме такой солидарности, где предусматривается не благо большинства, а благо всех и каждого без исключения. Истинная солидарность несет в себе космическое воззрение, согласно которому “всякий элемент великого целого – собирательный или индивидуальный – не только имеет право на существование, но обладает собственной внутренней ценностью, не позволяющей делать из него простое средство или орудие общего благополучия”<sup>9</sup>.

Где хотя бы одна душа человеческая ни во что не ставится, там нет ни действительно общего, ни настоящего блага. Само собою понятно, что нет его и там, где лицемерно превозносят личное лишь затем, чтобы под этим предлогом избавить себя от всякого труда на общую пользу.

Личность и общество – два эти понятия сопряжены у Соловьева в неразрывном единстве “лично-общественного”. Он считает, что христианство дало нам откровение не только истинной человеческой личности, но вместе

с тем и откровение истинного человеческого общества: христианство не только предвосхитило Канта в признании безусловной и бесконечной важности каждой человеческой души, но и определило характер истинного общества как такого, в котором каждый его член необходим для всех, и совсем не в смысле простого средства или орудия общего блага, а нравственно необходим.

В основе нравственной установки личности, в этом понимании, лежит не то общественное, которое отгорожено от личностного и противостоит ему как чуждая и враждебная сила, а такое, которое обнаруживает себя в личностном (что возможно тогда, когда в последнем нет эгоистического уединения), открываясь в нашей собственной душе как единство общественного и личностного, единство не только органичное, но и духовное. Соловьев припоминает провозглашенное за 17 веков до Канта и равное по высоте духа христианскому положение Сенеки о “неприкосновенном значении” человека: *homo res sacra homini* (человек человеку святыня). Святость солидарности между людьми Соловьев усматривает в том, что положено в “первосвященнической” молитве Христовой. “Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино” (Иоанн 17 : 21). Каждый во всех и все в каждом, или: все во всем.

Единство и сплоченность нравственного целого (и идеи его) упрочивается все более сознательным и свободным принятием его. Элементы его (в отличие от биологической целостности животных, растений) суть моральные единицы, свободные (в принципе) личные существа, причем “каждый неразрывно связан со всеми, и задача всемирной истории состоит в том, чтобы эта связь сделалась вполне сознательной и свободной, чтобы всемирная солидарность... не только органически определяла его место и назначение в целом, но еще и нравственно им самим ут-

верждалась как его собственная цель, — чтобы он хотел и чувствовал ее как свое истинное благо”<sup>10</sup>.

### *Против гипнотиков индивидуализма и коллективизма*

Вопрос о соотношении личности и общества важно правильно поставить, потому что, как это часто случается, их в самом первом акте размышлений разъединяют, абстрагируют друг от друга и взаимно противопоставляют, сразу же попадая совсем в другую систему отношений: отделенная от общности личность, превратившаяся поэтому в обособленного индивида (но все еще называющегося личностью), и, с другой стороны, отделенное от личностей общество, переставшее поэтому быть человеческим, человеческим, и превратившееся в нечто бездуховное, механическое. И вот после этого пускаются в поиск единства того, что разделили. При этом общество, находящееся в таком представлении внешне и внутренне отделенным от индивида, оказывается, как отметил в свое время Ж.-Ж.Руссо, отнюдь не общим по отношению к нему, а чем-то отколотым от него, таким же частным, как и этот индивид, и речь идет уже не о действительной внутренней связи между ними, а о большем или меньшем ограничении одного в угоду другому и о подчинении одного другому: одно оказывается основой, другое — чем-то производным, одно целью, другое средством. При таком рассмотрении пришлось бы и существование личности замыкать в уединенный круг, с чем Соловьев никак не может согласиться. “На самом деле каждое единичное лицо есть только средоточие бесконечного множества взаимоотношений с другим и другими, и отделить его от этих отношений — значит отнимать у него всякое действительное содержание жизни, превращать личность в пустую возможность существования”<sup>11</sup>.

Это не значит, что Соловьев готов отказаться от личного начала нравственности и полностью подчинить



это начало социальной среде или растворить его в ней. Личная нравственность для русского философа не есть только следствие социальных отношений, но развиваться она может только в общественной среде через взаимодействие с нею. Представлять средоточие своей личности действительно отделенным от общей жизненной сферы, связывающей его с другими личностными центрами, — это “болезненная иллюзия самосознания”.

“Отвлеченный субъективизм” как раз и занимается тем, что проводит перед глазами незадачливого мыслителя “меловую черту”, отделяющую человеческую личность как бесконечную возможность всяческого осуществления, как форму разнообразнейшего содержания и его претворения, от всяких действительных результатов осуществления этого содержания через общество, являющееся условием и средой актуализации личности.

То, что принято в наше время называть тоталитаризмом, есть, по Соловьеву, лишь продолжение индивидуализма на оборотной странице, — обе идейные и практические ориентации покоятся на одном и том же порочном отделении и противопоставлении личности и общества и (как следствие) на крайнем извращении этих моментов.

“С одной стороны, гипнотики индивидуализма, утверждая самодостаточность отдельной личности, из себя определяющей все свои отношения, в общественных связях и собирательном порядке видят только внешнюю границу и произвольное стеснение, которое должно быть во что бы то ни стало упразднено; а с другой стороны, выступают гипнотики коллективизма, которые, видя в жизни человечества только общественные массы, признают личность только за ничтожный и преходящий элемент общества, не имеющий никаких собственных прав и с которым можно не считаться во имя так называемого общего интереса”<sup>12</sup>.

Оба явления “гипнотизма” выражают две стороны развития, вернее, деградации и даже намеренного разложе-

ния нравственно организованной общественной среды, замены ее иною организацией индивидов – уже не как нравственных личностей. Для характеристики этого неистинного (в нравственном отношении) развития Соловьев мог бы воспользоваться (как он делает это в другом месте и по другому поводу) напоминанием Данилевского о том, что отличие истины от лжи бесконечно, и две лжи всегда менее между собою отличаются, чем каждая из них от истины.

### *Единство личной и общественной нравственности*

В.Соловьев не разделяет точку зрения неизбывной борьбы между личностью и обществом. Он подробно обосновывает мысль о том, что между ними нет принципиального противоречия, что отношения между действительным значением личности и действительной силою общества “не обратное, а прямое”, “прямое и положительное”. Общество, принимает ли оно в своем историческом развитии форму рода (а затем семьи), национально-государственного строя или (как идеал будущего) всемирного общения, “по существенному своему значению не есть внешний предел личности, а ее внутреннее восполнение”<sup>13</sup>. Само нравственное значение и достоинство человека появляется в общественной жизни – родовой и духовной; – прежде всего в естественной родовой, понимаемой в самом широком смысле кровного родства, начиная (если брать современную его форму) с семейного, которое представляет собой “зачаточное воплощение или организацию всей нравственности”<sup>14</sup>.

Путь от родовой нравственной жизни к высокой лично-общественной ступени ее развития отнюдь не предполагает в качестве необходимой ступени “принципиальное восстание лица против общества и возвышение над ним”. В самом деле: в чем бы могло выразиться такое противоборство? – “Разве в том, – рассуждает В.Соловьев, – что этот мнимый боец за права личности осквернил бы гроб-

ницы своих предков, надругался бы над своим отцом, опозорил мать, убил братьев и вступил в брак с родными сестрами? Насколько ясно, однако, что такие деяния ниже самого низкого общественного уровня, настолько ясно и то, что действительное осуществление безусловного личного достоинства невозможно чрез простое отрицание данного общественного строя”<sup>15</sup>.

Личность развивается и совершенствуется тем, что превращает общее дело в свое собственное, тем, что одухотворяет его, превращая в вольное, все более и более сознательное и свободное, в действительно личное дело каждого человека. И уже поэтому личное совершенствование каждого человека не может быть отделено от общего, личная нравственность – от общественной, и история есть возвышение и расширение двусторонней, лично-общественной жизни, а опережение в развитии одной из этих сторон (скажем, личностной) создает не принципиальное различие между ними, а только известное несоответствие между преходящей и нарождающейся стадиями лично-общественного развития.

Соловьев не устает на все лады повторять, что отношение общества и личности, в сущности, таково, что общество есть дополненная и расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество. “Как отделить здесь личную нравственность от общественной, когда первая есть внутреннее начало второй, а вторая – предметное осуществление первой?”<sup>16</sup>.

### *Соборность*

В.Соловьев неспроста посвятил одну из своих работ (докторскую диссертацию) критике отвлеченных начал западной философии. Главная трудность для западного способа постижения положительного содержания идеи единства личного и общественного состоит в том, чтобы с самого начала не превращать эту идею в отвлеченность,

чтобы уже с первого шага исследования не абстрагировать от этого – в корне общинного, а в развитом виде – соборного – единства неразлучные его моменты. (Иначе это походит на попытки понять Россию без Пушкина или Достоевского – без России).

“Свободное собрание людей, объединенных любовью”, – так выражает А.С.Хомяков идею соборности. Соборность – это русская идея, а то, что она может проявляться и проявляется не только на русской почве, свидетельствует не против ее русскости, а против мнения о ее “национальной исключительности”, в пользу всемирности этой русской идеи. Проблемой соборности как своею занимались не одни только русские мыслители – Н.Федоров (философия общего дела), В.Соловьев (лично-общественная связь, церковная соборность, всеединство), И.Ильин (конкретное единство Бога и человека), Г.Федотов (иерархия единств), или А.Ф.Лосев (миф как личностная форма), – но существенный вклад в ее разработку внесли и Шеллинг (в философии мифологии и философии откровения), и Гегель (идея в стихии общины), и П.Тиллих (в теологии культуры).

Сходство идеи соборности с гегелевской конкретной всеобщностью (тотальностью) никак не может свидетельствовать о “заимствованиях” Хомякова или В.Соловьева от Гегеля, скорее – о параллелизме, ибо соборность имеет у нас собственные, национальные корни – в народной стихии, в русском быте, в нравственно-религиозном сознании народа, в его мирочувствовании, в его богосозерцании.

Соборность как русская идея есть и предмет, и познавательный способ. Подобное познается подобным: соборное бытие – целостным соборным мышлением, лично-общественным разумом. Ясно, что не только община, но и отдельный индивид может быть носителем соборного сознания, а целое общество может быть индивидуалистическим, лишенным духа соборности и соборного сознания.

Соборность — это исторически складывающееся формообразование. Она основывается на определенной традиции<sup>17</sup>, не только в смысле славянской традиции общезнания, но и в смысле традиции так называемого традиционного общества, опасную для себя войну с которым ведет современная цивилизация и ее идеология. Вопреки всем предрассудкам идеологии прогресса (— просветительской, которая сама завоевала лавры побед над предрассудками традиционных воззрений, особенно религиозных), соборность — это не такое бытие, о котором следует говорить только в прошедшем времени, это — бытие не устаревшее; она основывается на традиции, но традиции не застойной, как принято считать, и тем более не реакционной, а развивающейся, способной к обновлениям. Конечно, по своему устройству соборность патриархальна, но и патриархальность развивается, и бороться с нею (как с “косностью” и т.п.) означает пилить сук, на котором сидишь.

Кант унаследовал иную традицию, индивидуалистическую, порвавшую с общинностью, не говоря уж — с соборностью. Со времен лютеровской реформации центр тяжести жизни и познания был перенесен в субъективный мир человека, в изолированную, предоставленную самой себе душу. Личность почувствовала себя оторванной от общего бытия, уединенной, погруженной в себя. Недуг этот до сих пор выдается его носителями за единственно нормальное и желательное для человека состояние. В.Соловьев находит в протестантском мире “бедственную картину мнимой духовной свободы, доходящей до освобождения от всякого единства”<sup>18</sup>. Вся германская философия пореформационной эпохи развилась на этой почве распада традиционных уз, индивидуальной отлученности и сосредоточенности обособленной личности на себе самой. Соборность утрачивалась и по большей части ускользала из поля зрения.

Осмыслить и оценить это духовное неблагополучие помогает русская философия. В.Соловьев глубоко прояс-

нил суть кризиса западной философии, в частности в лице Канта, и впоследствии Н. Бердяев выражал, в сущности, ту же мысль: “Кант был гениальным выразителем серьезной болезни в бытии человеческом, он философски формулировал роковой разрыв с корнями и истоками бытия... Только оставленный с самим собою человек, человек покинутый, изолированный мог и должен был создать философию Канта... Кантианское сознание в значительной степени определяет ход европейской культуры, культуры германской, во всяком случае, кантианство — факт жизни, а не только познания”<sup>19</sup>.

Соборность и индивидуализм — не только самые важные стороны разрыва, обнаруживающегося между Соловьевым и Кантом, но шире: поле взаимных размежеваний между русским и западноевропейским духом философствования. Правда, как уже отмечалось, и в западной философии временами появляется, не встречая, впрочем, там широкого принятия и осознания, такая точка зрения неразрывной лично-общественной связи, которая не стоит вне и над нравственной целостностью и не превращает последнюю в объект, противопоставленный исследующему субъекту, а укоренена внутри этой целостности, так что исследователь остается не посторонним наблюдателем, а соучастником: он — неотделимая часть нравственной общности и одновременно целиком объемлет ее в своей душе, созерцает это целое в себе, не отвлекая от себя.

В этой связи следует отдать должное наряду с Гегелем и Шеллингу, который, преодолевая в общефилософской форме кантовский дуализм субъекта и объекта, явил страстную устремленность к монистичному воззрению на целостность субъект-объектной структуры: у него мы находим идеи субъективного субъект-объекта, объективного субъект-объекта и объединяющего их абсолютного субъект-объекта. Такое учение созвучно русской идее общности, подытоживаемой далее в идее соборности, и симпатии к

Шеллингу в России на протяжении XIX в. совсем не случайны. Случаен и несвойственен для России индивидуализм, который, оставаясь чужеродным и беспочвенным, нехарактерным, все же получил у нас, при всей его неорганичности основному укладу жизни, довольно широкое распространение в известных узких кругах.

*Жертвование своим эгоизмом  
и самоутверждение*

Точку зрения общинности (по отношению к которой соборность — лишь бо́льшая развернутость и высшая степень духовности того же нравственного содержания) часто обвиняют в пренебрежении личным, но при этом понятие личного извлекают из контекстов тех систем, где оно накрепко связано с идеями частного лица, абстрактного человека, обособленного эгоистического индивида, именуемого личностью. Общинная точка зрения и в самом деле заключает в себе неприятие личности в таком ее понимании, но не отказ от личности, раскрывающейся в контексте общинного ее понимания, надлежащим осмыслением которого противникам его невыгодно себя утруждать. Отречение от эгоистической личности им удобнее толковать в упрек противной стороне, в свою пользу, как отказ (будто бы) от всякого личного начала, тогда как прямое продолжение и развертывание общинной точки зрения у Соловьева — отказ от национального эгоизма они, напротив, принимают вполне благосклонно, имея в виду при этом отречение от национальности, денационализацию, космополитизм, — призыв к той отвлеченной человечности, которая составляет оборотную сторону индивидуалистического начала и дополнение к нему.

Но совсем не это понимает Соловьев. Он зовет жертвовать национальным эгоизмом, преодолевать национальную ограниченность, что является последовательным развитием его точки зрения на индивидуальный эгоизм, отказ от ко-

того не уничтожает, а возвышает личность и ее достоинство. Он постоянно повторяет, что самоотречение, национальное и индивидуальное, так же как тот универсализм, который он отстаивает, “имеет целью не уничтожение природных особенностей каждой нации, а, напротив, усиление национального духа через очищение его от всякой эгоистической закваски”<sup>20</sup>.

Это самоотречение, или самоотвержение, должно быть добровольным, “вполне свободным и сознательным актом”, и оно никак не означает самоубийство. Речь идет об упразднении не личности, я, а эгоизма личности; не индивидуальности, а индивидуализма; и точно так же — не национальности, а национализма. Это есть внутреннее нравственное самоотречение, а не самоуничтожение. “Национально-хорошее у нас остается, а от национально-худого мы избавляемся”<sup>21</sup>. “Это есть гибель худой, злой души, гибель эгоизма, а не личности, гибель национализма, а не народности”<sup>22</sup>. Ясное дело: плохое ли, хорошее — все свое, и расстаться с ним нелегко, но искать и утверждать в себе надо “не свое, а хорошее”.

И вот утверждение в себе хорошего создает, по видимому, новый круг затруднений, поскольку, далее, бескорыстное осуществление добра означает не одну благонамеренность только, а действительную самоотдачу.

Не раз отмечалось, что в своей самоотдаче русская национальность несет ущерб, ничего не приобретая взамен. С точки зрения теории полезности, это — безрассудство, а если нет, то бескорыстие добра подозрительно. Сразу же забывается при этом (если вообще помнилось) подлинно нравственное положение Спинозовской этики (независимо от нее принимавшееся и русской мыслью и выражавшее, собственно, общинное воззрение) о самоценности добродетели и обретении удовлетворения (блаженства) в ней самой.

Сам преисполненный самоотвержения, Владимир Сергеевич претерпевал на себе все последствия переизбыт-



ка самоотдачи и самоотречения. Небывалая щедрость, на которую любители поживиться слетались как мухи на мед, нередко доводила его до настоящей нищеты. “Не удивительно, — вспоминает о нем Е.Н.Трубецкой, — что и в житейских отношениях его всякий мог обойти и обмануть. Прежде всего, его со всех сторон всячески обирали и эксплуатировали. Получая хорошие заработки от своих литературных произведений, он оставался без гроша, а иногда даже без платья”<sup>23</sup>. Впрочем, он вряд ли сожалел об этом. Наградой за добродетель самоотдачи служила ему сама эта добродетель.

Трудно оспаривать идею, истинность которой философ утверждал собственной жизнью, а не только учением. Попробуем не оспаривать, а осмыслить. Жертвуя своим эгоизмом, В.Соловьев порой приносил его в жертву эгоизму других. Он мог бы последовать поучению Канта: относиться и к себе не как к средству, а прежде всего как к цели. Но если такое отношение к себе, т.е. как к цели, не эгоистично, то прежнее отношение к другим (как эгоистам) можно продолжать практиковать, конечно, имея в виду при этом, что принцип для себя и для других не один и тот же. Если же, напротив, ставить эгоистической целью себя, то поступать по отношению к другим по-прежнему (жертвенно) уже не придется, — не потому, что я перестал смотреть на них как на эгоистов, нет, но потому, что на себя я стал смотреть иначе: как на эгоиста, подобного другим. Я принял принцип всеобщий, единый для всех — для себя и для других, но нравственен ли он? Ответ ясен. Тогда я меняю подход к людям: нельзя всех без разбора признавать эгоистами. Буду оказывать благодеяния тем, кто терпит невзгоды и взывает о помощи. Но переменив отношение к людям, я тем самым еще не переменяю их самих. А потому остается вопросом: как заранее знать, просит ли у тебя помощи действительно испытывающий нужду или лукавый вымогатель?

*Уточнение Соловьевым смысла самоотрицания.  
Условия для нравственного закона*

По первому впечатлению В.Соловьев не блестяще справляется с самоотрицанием, особенно когда требует возводить его в принцип<sup>24</sup>. Как противоположность простому и обычному самоотрицанию у него фигурирует самоутверждение. Чтобы легче было отвергнуть самоутверждение как нравственно несостоятельное, он берет его в крайней форме, как исключительное и притом тяготеющее в качестве эгоизма над всеми и каждым в обществе. Пожертвуем исключительным самоутверждением, откажемся от своей исключительной воли, встанем на точку зрения самоотрицания (приравненного к любви), и осуществится правда.

Положим, в абстрактной общей форме это приемлемо. Соловьев берется, далее, снять абстрактность формы и сделать ее конкретной. Для кого, спрашивает он, в пользу кого с нравственной точки зрения следует жертвовать своей волей? В пользу всех или же в пользу только некоторых отдельных лиц, каждое из которых стоит на эгоизме, жертвовать своим самоутверждением в одном случае просто невозможно (“все” как совокупность отдельных лиц ни для кого из нас не есть нечто данное), в другом несправедливо. Несправедливо было бы отрицая эгоизм в себе утверждать его в других, поддерживать чужой эгоизм. Значит, в общей форме, безотносительно к предмету и цели, самопожертвование не может быть безусловным нравственным принципом. При каких же условиях может? С выявлением таковых Соловьеву приходится заново продумать категорический императив, переосмыслить и уточнить кантовский закон в нас.

“Осуществление правды или нравственного начала возможно только по отношению к тому, что по самой природе своей есть правда. Нравственную границу эгоизма в данном лице может быть не эгоизм других, не самоутверждающаяся их воля, а только то, что само по себе не может

быть исключительным и эгоистичным, что само по себе, по своей природе есть правда. Только тогда воля всех может быть для меня нравственным законом, когда эти все сами осуществляют правду, сами причастны безусловному нравственному началу. Следовательно, любовь и самопожертвование по отношению к людям возможны только тогда, когда в них осуществляется безусловное, выше людей стоящее начало, по отношению к которому все одинаково представляют неправду и все одинаково должны отречься от этой неправды”<sup>25</sup>.

Исходя из сказанного можно дать оценку и национальному самоотрицанию, которое Соловьев прилагает в качестве императива единственно по отношению к русскому народу, и никакому иному, странным образом не отдавая себе отчета, справедливо ли это, нравственно ли это, и к каким последствиям это приведет. Теперь уже привело.

В абстрактной форме (или в приложении к другому случаю) Соловьев все же говорит о последствиях такого – не общего, а единичного – самоотречения на фоне всеобщего эгоизма: насилие и вынужденное подчинение ему. Иначе и быть не может, “природное человечество никак не представляет собою братства”, поскольку в людях “природное”, или “естественное” в них, это – “эгоистическое”; осуществление правды невозможно в царстве “природы”, где жизнь людей и народов течет по “естественному закону”. Свободная же самоотдача – удел лишь “царства благодати”, т.е. возможна только “на основании нравственного начала как безусловного или божественного”<sup>26</sup>.

Неправильно будет понимать дело так, будто “царство благодати” совершенно отрешено от нашей земной жизни и не касается ее вовсе, вследствие чего приобщение к нему здесь, на земле, было бы делом безнадежным. Напротив, оно, согласно Соловьеву (и вопреки Канту), обретается уже в посястороннем мире, достигается нравственно-религиозным подвижничеством, служением в миру делу

Божьему. Воспользуемся разъяснениями на этот счет И.Ильина: «Служение Божьему Делу требует от нас преданности; и надо предаться ему. Надо отождествить свой личный успех с его успехом и подчинить свою судьбу его развитию и росту. Любовь и воля человека должна получить свое содержание и свою цель от этого великого “горного хребта” человеческой истории и, таким образом, предметно обновиться»<sup>27</sup>.

### *Видимость самоутраты*

В том же самом месте И.Ильин настаивает на мимоходом уже упомянутой нами мысли В.Соловьева об обретении своей подлинной сущности, своего нравственного “я” через самоотвержение: «Может показаться, что в этом самоотверженном служении человек действительно отказывается от себя и теряет себя; однако на самом деле он впервые обретает самого себя в великой и священной ткани Божией. Он теряет свое человеческое, “слишком человеческое”, грешно-страстное естество; но зато находит себя — духовноподлинного, “предметно наполненного”, смиренного и достойного слугу Божьего Дела на земле»<sup>28</sup>.

Так рассуждает автор двухтомного труда по философии Гегеля. Трудно сказать (ибо нужны еще тщательные исследования), действительно ли русская мысль находит не вполне заметную в философии Гегеля более возвышенную сторону или возвышает учение немецкого философа своею интерпретацией, своим прочтением. Вероятно, срабатывают оба момента, в сущности, не противоречащие, а дополняющие друг друга. Как бы то ни было, И.Ильин в своем скрупулезном анализе Гегеля разворачивает философему, согласно которой жизнь нравственного, добродетельного человека лишь по внешней видимости является непрерывным самоотречением. Он “отдает себя”, “приносит себя в жертву”, осуществляет по отношению к народу и государству систематическое “бескорыстие”. При более присталь-

ном рассмотрении представление об этой, исполненной обязанностей, жизни добродетельной души, как непрерывном ущербе или введении себя во изъясн, становится по существу неверным... и опять-таки трудно сказать, улавливает ли Ильин сквозь гегелевскую терминологию нашу русскую национальную мысль или облекает русскую мысль в гегелевскую терминологию. Он утверждает:

1). То, от чего душа отрекается и что она приносит в жертву – отнюдь не есть она сама. Потому что ее подлинная, существенная самость субстанциальна и всеобща, а не акцидентальна и единична. Она Духовна и абсолютна. 2). "Отрекаясь" от сковывающих и обременяющих ее элементов инобытия, душа восходящего к добродетели человека не только не отрекается от себя, а, напротив, впервые находит себя. 3). Но она не утрачивает и того, от чего она "отреклась"; напротив, она впервые приобретает "отвергнутое" в его истинном, покорном духу, одухотворенном виде. Это отречение от "не-я" есть восхождение к "абсолютному Я" и, в то же время, овладение непокорным "объектом". 4). Это отречение имеет характер "жертвы" только для того, кто еще не освободился от гнета объекта и, будучи прикован к тому, чем он жертвует, испытывает при своем отречении утрату. Добродетельный же человек не знает этого чувства. Его личный центр перенесен в Субстанцию, которая не гибнет, его душа растворилась во Всеобщности, отказавшись от отъединенного существования<sup>29</sup>.

Честолюбивому частному "я", которое минимизируется и элиминируется, уже нет надобности выставлять себя напоказ и кичиться своим "превосходством", потому что подлинная личность индивида находится за пределами такого "я", – там, где она и наполняется субстанциальным содержанием и сливается с ним<sup>30</sup>.

Правомерно задаться вопросом по поводу возвышения личности (индивидуальности) или национальности (народа) через самоотвержение и проверить: всегда ли такое

самопревосхождение ведет к добру? Самоотвержение есть форма большего самоутверждения, которое может быть утверждением как в добре, так и в зле. Ницшеанский сверхчеловек есть продукт возвышения (столь же мнимого, как и эта сверхчеловечность) над человечностью через ее отвержение (отвержение морали, добра, справедливости). С другой стороны, самоотвержение может быть напускным. Показная скромность, самоуничижение могут быть личиной гордыни и сомнения, прикрытием честолюбия, приемом саморекламирания и самовозвеличивания (Фома Опискин). И наоборот: подлинное самоутверждение, подлинная доброта и самоотдача порой нарочито прячутся под масками, как бы стесняясь своего блеска, своего переизбытка<sup>31</sup>.

Значит, самоотвержение и самоутверждение важны не сами по себе, а как способы или средства для реализации определенной цели. Они равно приемлемы и нравственно необходимы, когда их цель — добро, а не зло. Они суть лишь исторические (как выражается Соловьев для отличия относительного от абсолютного) формы устремленности к добру. Самоотвержение, на котором в свое время и для своих условий делал акцент Соловьев, не есть единственная форма такой устремленности. Надо указать и на самоутверждение, которое может быть и не эгоистическим. В наше время, пожалуй, не менее, а более необходима форма непосредственного (а не окольным путем, не через отрицание), прямого национального самоутверждения в Добре, в положительной нравственно созидательной активности. Особенно это касается русской национальности, теперешнее состояние которой оказалось плодом как раз чрезмерной (и к тому же еще насильственно вымогаемой и искусственно подстегиваемой) жертвенности, на чем ловко спекулировали и паразитировали силы, рассмотрение которых — уже особая тема.

В конечном счете самоотрицание и для самого В.Соловьева есть не самоцель, а только одно из средств утверждения добра. Какова цель, таковы и средства. Нравственная цель оправдывает лишь те средства, которые достойны ее, которые являются ее внутренними средствами, вытекают из нее, определяются ею. Самоотрицание в нравственном контексте обретает смысл только в тех пределах, в каких подчинено нравственной цели и адекватно ей, т.е. поскольку оно является не самоотрицанием вообще, а нравственным (по своей цели и по своему способу) самоотрицанием.

## ГЛАВА V

### Зло и проблема монизма в этике

*Не всякое единство – благо,  
не всякая разделенность – зло*

Нравственное самоотрицание есть средство очищения от зла. Этот способ преобразования и обновления через решительное отмежевание от зла присущ и кантовской этике. Противопоставление в ней добра и зла – безусловное, между ними нет ничего “среднего”, ни ступеней, ни границы. По сути своей они совершенно разнородны и отделены друг от друга “неизмеримой пропастью”<sup>1</sup>. Оттесняя окончательную победу добра над злом в недостижимую даль, Кант утвердился по данному вопросу в том дуализме, который пронизывал всю его систему.

Нравственное обновление и в самом деле предполагает радикальное разделение добра и зла и их упорную борьбу, что создает острейшую проблему для воззрения монистического, пафос которого – в преодолении разрывов и синтезировании. Как увязать устремленность к согласию и единству с одновременным настаиванием на непримиримости добра и зла? Имея в виду остроту этого вопроса, поборник всеединства В. Соловьев не щадит даже соборность: сама по себе она не гарантирует добра, не спасает от зла. “Соборное начало само по себе есть начало человеческое, и как все человеческое может быть обращено и в хорошую, и в худую сторону”<sup>2</sup>.

И это отличает русского мыслителя от Гегеля, который о ценностном содержании всеобщего судил по его целостности, органичной внутренней связанности, по конкретности (Konkretion – соединенность) – в отличие от абстрактной всеобщности (в смысле номиналистической абстракт-



ции от живого и многообразного содержания). Для Соловьева этого не достаточно; общее должно заключать в себе сверх того еще и нравственное достоинство, духовно возвышающее все содержание целого. “Если существует преступная толпа, которую теперь стали заниматься криминалисты, если еще более дает себя чувствовать толпа бессмысленная, стадо человеческое, то существует также и доблестная толпа, толпа героическая, и как толпа, возбужденная зверскими, или скотскими, инстинктами, понижает духовный уровень захватываемых ею единиц, так народная масса, одушевленная побуждениями собирательно-нравственными, поднимает до них и те единицы, у которых эти побуждения сами по себе слабы и неискренни”<sup>3</sup>.

Наметки дальнейшего хода мысли автора “Оправдания Добра” можно сформулировать так: не всякое единение есть благо, и не всякое разделение есть зло; не всякий мир нравственно оправдан, и не всякая конфронтация предосудительна. Но в вопросе о добре и зле самих по себе дело обстоит сложнее, и что касается окончательного синтеза, то он может быть осуществлен не тем или иным сочетанием добра и зла, — никакая комбинация их невозможна, — но ниспровержением зла, победой над ним. К такому бескомпромиссному итогу продвигается В.Соловьев<sup>4</sup>.

В “Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории” (1899-1900) он осуществляет сложный и трудный процесс восхождения к синтезу, к объединению точек зрения борьбы и достижения мира. Эти точки зрения представлены участниками полемики — генералом и политиком, а третья, итожащая и в наибольшей мере выражающая взгляд автора, — господином Z.

За истину и добро надо бороться, с ложью и злом они несовместны; Христос нес людям своим учением не мир, но разделение (Лук. 12:51); генерал в “Трех разговорах” принимает евангельское слово еще и в более близком для воина выражении: “Не мир, но меч” (Матф. 10:34-35). Но

Христос назван также князем мира (согласия): разве не сказал Он, что миротворцы сынами Божиими нарекутся? Поэтому с неменьшим основанием политик прославляет мир между народами и стремится к компромиссам, настаивая, что не распри и войны, но примирение ведет к добру. Между тем позиция политика – воинствующая, он борется за добро. Но и воинственный генерал – тоже. Оба ведут тяжбу со злом. Перед светом высшей истины оба правы, и В.Соловьев совершенно искренно принимает точку зрения того и другого, видя в них оправданные относительные проявления безусловной истины в истории.

Ни разделение, ни единство непосредственно не тождественны добру; не тождественны и злу. В тех или иных условиях как разделение, так и единство являются не самоцелью, а только средством к добру или злу. “Безусловно неправо только само начало зла и лжи, а не такие способы борьбы с ним, как меч воина или перо дипломата”<sup>5</sup>. В.Соловьев поясняет удачными примерами из отечественной истории: и святой Алексей, митрополит, когда мирно предстательствовал за русских князей в Орде, и Сергей преподобный, когда благословлял оружие Дмитрия Донского против той же Орды, были одинаково служителями одного и того же добра.

Если толком разобраться, так между новозаветными текстами о “разделении” и “миротворчестве” противоречие лишь мнимое. При строгом различении между добрым, или истинным, миром и миром дурным, или ложным, слова Того, Кто нес людям истинный мир и добрую вражду, внутренне согласуются. В.Соловьев находит прямое указание на примирение через отмеченное разделение: “Мир оставляю вам, мир Мой даю вам: не так, как мир дает, Я даю вам” (Иоанн. 14:27). “Есть, значит, – заключает Соловьев, – хороший, Христов мир, основанный на том разделении, что Христос пришел принести на землю, именно на разделении между добром и злом, между истиной и ло-

жью; и есть дурной, мирской мир, основанный на смешении, или внешнем соединении того, что внутренне враждует между собою”<sup>6</sup>.

Компромисс между добром и злом, как и между истинной и ложью — это дурной мир. Делать уступки злу значит совершать зло; или: делать для зла “добро” — это значит действовать в пользу зла, “на благо” зла. Известны ли случаи, чтобы доброта доброго человека делала злого добрым или, по крайней мере, менее злым? — Даже Христос при всей своей доброте ничего хорошего не мог сделать с душой Иуды Искарюта или злого разбойника. Опыт показывает: сердце злодея только ожесточается в ответ на благодеяние. “Благодеяние в конце концов увеличивает добро в добром и зло в злом. Так должны ли мы, имеем ли мы даже право всегда и без разбора давать волю своим добрым чувствам?”<sup>7</sup>.

Другой вариант попыток воздействовать на зло добром — толстовское непротивление злу насилем. Эта позиция основывается на ложном предположении, будто зло держится только нашим сопротивлением ему или теми мерами, которые мы предпринимаем против него, тем самым лишь возбуждая его, а собственной силы оно будто бы не имеет. Между тем зло — весьма осязаемый факт. “Зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими”<sup>8</sup>. Пожалуй, надо сказать жестче: в противодействии низменных качеств возвышенным.

### *Одержимость злом. О трагедии “Моцарт и Сальери”*

Злодейская натура не терпит достоинств в ближнем и отвечает на них завистью, клеветой, доносом, интригой и убийством. Злодейство есть не слабость в добре (это было бы греховностью, которой подвержен по слабости человеческой и добрый по натуре человек), злодейство есть сила во зле. Не только сопротивлением злодею, но самим своим

бытием или даже, как усматривает Соловьев в одном стихотворении А.К.Толстого, благодеянием злодею, ответом добра добром на его злодейство, в последнем возбуждается дьявольский огонь страстной ненависти.

Для более ясного истолкования такой до крайности обостренной реакции, для более адекватного осмысления ее приходится прибегать к религиозным образам и понятиям, как это делает И.Ильин при анализе аналогичной ситуации в пушкинской трагедии “Моцарт и Сальери”.

Не надо быть гениальным, чтобы видеть, понимать и сознавать несовместность гения и злодейства. Говорят, правда, вопреки их несовместимости: “злой гений” (как и – “добрый гений”), но это скорее речевой оборот, чем выражение сути дела надлежащим образом. Не надо быть гениальным, чтобы, следя за действием, развивающимся в пушкинской трагедии, видеть, что музыкальный гений не умен, что он глупо заблуждается относительно Сальери по части его “дружбы”, по части его “гениальности”, беспомощно заблуждается и обманывается на каждом шагу. Он и должен, как гений, как только лишь гений, не более того, – быть глуповат: непосредственен, наивен, простодушен. Такая способность должна, по-видимому, сопровождать всякое гениальное творчество, всякое гениальное творение, не только музыкальное. И истинная поэзия, подобно музыке, должна быть, как того требует Пушкин, “прости Господи, глуповатой”. Достоевский резал напрямик (о Гоголе): “Туп, как гений”. Моцарт добр, но не умом, которого у него, прости Господи, не видать, а сердцем. И бессмысленно озадачиваться: “Гений ли умопомешательство?”. – Несомненно, гений. А сходить с ума можно, когда ум есть. Совместим ли ум с гениальностью? Усиливает он ее или ослабляет, обогащает или обедняет и уничтожает? – это зависит от качества ума, который может быть злым или добрым. Моцарту не хватает не доброго ума, а умного добра (Добро в нем есть, но оно почти без ума, как доброта у ре-

бенка; оно почти безумно). Добро в нем есть, и немалое; и нельзя сказать, что оно в нем бездейственно, но этому добру не хватает страсти, энтузиазма, одержимости, притом не безумной страсти, не бессмысленного энтузиазма, не слепой одержимости.

И вот, совсем иначе у Сальери. Он умен, но ум его лишен доброты; он не гениален, но в таланте ему не откажешь. Ясно, что талант не следует смешивать с гениальностью. Талант сам по себе нравственно пуст. Он может направляться и использоваться человеком как к добру, так и к злу, к которым талант сам по себе равнодушен или нейтрален.

Талант Сальери определенно направлен к злу. Он ненавидит божественную искру в другом и хочет ее уничтожить, чтобы самому стать на место Божества. Он дерзок и нахрапист. Его дерзость — дерзость бездуховности. Это смелость — смель идти против Бога, смелость возжечь в себе дьявольское ожесточение, чтобы решиться погасить лучи Божества и искры Божии в других людях. “...Он думает, что, погасив солнце, он сойдет за луну, но не понимает, что луна только и живет отражением солнечного света. Злодей ищет убить Бога и думает, что он от этого сам станет Богом. А на самом деле он превращается в дьявола. Вот сокровенный смысл пушкинской трагедии. Вот ее замысел и истолкование”<sup>10</sup>.

Если зло действительно и действенно, то для добра не в меньшей мере необходим энтузиазм, необходима “одержимость”. Соловьев говорит о божественном вдохновении добра: все дело именно в этом энтузиазме, а не в бесстрастном кантовском исполнении “правила”, исполнении, которого Кант требовал даже вопреки склонности. Он строил этику долга без вдохновения добра. Если добро исчерпывается исполнением “правила”, то где уж тут место для вдохновения! Ясно, что таким рассуждением лишь обнажается обостренность и напряженность между добром и злом, повышенный тонус их противостояния.

## *Сорвать маску с антихриста*

Если есть правило, однажды данное, то возникает вопрос: от кого оно? Если мы исполнители этой побудительной силы, служители добра, то добр ли сам давший правило и пожинаящий плоды добрых дел? Вопрос не о Боге, который добр, а о том, не подменил ли кто собою Его место? Или, как рассуждает в “Трех разговорах” господин Z, используя библейскую притчу о хозяине и виноградарях (Лук. 20:9-19): “хозяин требует от вас добра, но следует ли из этого, что он сам добр? Пока ваш хозяин только налагает на вас обязанности и требует от вас исполнения своей воли, то я не вижу, как вы мне докажете, что это настоящий хозяин, а не самозванец”. В самом деле, продолжает господин Z, “доброе качество кого бы то ни было доказывается не тем, чего он от других требует, а тем, что он сам делает”.

Если нужен энтузиазм в совершении добра ради него самого, то нужна и уверенность, что это добро само по себе истинно. Вот почему предварительным условием интеграции, синтеза, органического единства, мира, гармонии, всеобщей связи должно быть четкое различие и безусловное разделение добра и принимающего его личину зла, вот почему сначала “не мир, но меч”.

Чтобы отчетливее представить, что такое моральное зло, которое многолико, скрывается под самыми привлекательными и обольстительными личинами и покровами добра, его, как и добро, удобнее всего персонифицировать. Это не будет натяжкой. Есть олицетворение добра – Иисус Христос. (Этим образом: “Сын Божий” – пользовался и Кант в своем трактате “Религия в пределах только разума”). Известны и олицетворения его антипода, подытоживаемые в образе антихриста<sup>11</sup>. И вот с последнего требуется сорвать маску, показать его в собственном, неприкрытом, неприукрашенном виде, что и делает Соловьев в “Краткой повести об антихристе”, венчающей “Три разговора”. Проникая

в его сокровенную сущность, В.Соловьев выделяет следующие приметы антихриста как воплощения зла.

Самолюбивое предпочтение себя Христу. Христос, не только проповедуя, но и в жизни своей проявляя нравственное добро, был исправителем человечества, а антихрист является как благодетель человечества. Христос, как моралист, разделял людей добром и злом, антихрист соединяет их благами, которые одинаково нужны и добрым и злым, несет мир, дает каждому то, что ему нужно, что удовлетворяет эгоизм всех, всем угождает и тем самым прельщает всех, устраняет ответственность, заменяя “страшный суд” “судом милости”; он смешивает добро и зло, ставит себя на высший престол, делает себя богоравным; он — бог эгоизма и льстит человеческому эгоизму, разжигает себялюбие и своеволие, поощряет свободу без ответственности, дает права без обязанностей, попустительствует вседозволенности, вселяет беззаконие в сердце. Общее благо он подменяет благом всех, все противоречия разрешает компромиссами, братает правду с обманом и ложью, преподнося это под видом всеобъемлющей истины. Этот человек пишет книгу о пути к “вселенскому миру и благоденствию”, в которой искусно потворствует всяческому эгоизму и суемудрию, так что “всякому одностороннему мыслителю или деятелю легко будет видеть и принять целое лишь под своим частным наличным углом зрения, ничем не жертвуя для самой истины, не возвышаясь для нее действительно над своим я, нисколько не отказываясь на деле от своей односторонности, ни в чем не исправляя ошибочность своих взглядов и стремлений, ничем не восполняя их недостаточность”.

Словом, в книге удалось “соединить” несоединимое: безусловный индивидуализм с горячей преданностью общему благу. И чудный писатель, говорится далее в “Повести об антихристе”, не только увлечет всех, но он будет всякому приятен, так что исполнится слово Христово: “Я

пришел во имя Отца, и не принимает Меня, а придет другой во имя свое, того примете” (Иоанн. 5:43).

Вот что такое, по Соловьеву, антихрист: поддельное добро, действительное зло, объясняемое простой пословицей: “Не все то золото, что блестит”. В этом и заключается замысел “Трех разговоров”: показать, что под обманчивой личиной скрывается “злая бездна”<sup>12</sup>. В предисловии к этому произведению Соловьев выражал тревожное предчувствие возвышения над человечеством власти антихриста, который “будет говорить громкие и высокие слова” и “набросит блестящий покров добра и правды на тайну крайнего беззакония в пору его конечного проявления, чтобы — по слову Писания (Матф. 24:24) — даже и избранных, если возможно, соблазнить к великому отступлению”<sup>13</sup>.

Сопоставляя это с кантовским подходом, к которому теперь предстоит еще раз обратиться, нельзя будет не заметить постепенно сказывающихся расхождений — столь значительных, что в конце концов придется вслед за А.Ф.Лосевым заключить:

*“В истории философии, вероятно, еще не было столь противоположно мыслящих философов, как Вл. Соловьев и Кант”*

Конечно, наследуя протестантскую традицию, Кант (хотя бы на примере анализа церковно-католической обрядности) с успехом демонстрировал (как вслед затем и В.Соловьев) способность изобличать “позлащенную нищету” явлений, оторванных от принципа добра. Что же до светских сторон новоевропейской цивилизации и ее противоречивого соотношения с нравственными основами жизни, то тут он намного умереннее в своей критичности, сдержаннее в нападках и обвинениях. Более того, перспективы наблюдаемой им социальной активности, в которой внутреннее нравственное содержание вытеснено подделками под него, немецкий философ воспринимает в целом



довольно оптимистично, с надеждой на постепенные исправления. Здесь его этический способ восприятия заметно ослаблен. Вместо “революции в образе мыслей” он преподносит идею просветительского здравомыслия о неспешном изменении к лучшему — решительно во всем, включая нравственное совершенствование индивида и социума. Он уклоняется от строгих моральных оценок общественного прогресса, добро и зло вытесняются у него и подменяются категориями **лучше** — **хуже**, безусловная противоположность этических понятий релятивизируется и “размывается” постепенностью улучшений, бесконечностью движения вперед от плохого к лучшему<sup>14</sup>.

В этом русле немецкий философ пытается взглянуть прагматически на перспективу образования государства государств. Он оставляет в стороне этический подход к предполагаемому “будущему великому государственному объединению” и старательно избегает нравственной оценки его. Совсем как завзятый просветитель, он без всяких попыток критического осмысления, апологетически, в терминах полезности трактует идею “всеобщего правового гражданского общества”. Индивидуальный и коллективный эгоизм, считает он, в итоге приносит обществу не ущерб, а выигрыш; соперничество между индивидами — положительное, благоприятное условие совершенствования индивидов и прогресса общества, приближения к космополитическому объединению, ко “всеобщему всемирно-гражданскому состоянию”<sup>15</sup>.

Когда Кант помещает своего индивида в контекст социальной истории, то он совсем не имеет дела с ним как с моральным существом<sup>16</sup>. В качестве же морального существа кантовский индивид вовсе не социален и не историчен: он постоянно занят собой и напоминает протестанта, пекущегося только о личном спасении. Первейшая из его забот — в самом себе сбросить обманчивую видимость добра, изобличить зло, затаившееся в собственной его воле, а

что до других, то пусть они сами беспокоятся о собственной душе, пусть, если угодно, упражняются в соблюдении видимости добродетели, — как знать, может быть, это и приведет их в конце концов к чему-то серьезному<sup>17</sup>.

Соловьев же видит и свою, и общую основную задачу в разоблачении вселенского зла, которое появляется во вполне определенных связях между людьми, обнаруживается в извращенных отношениях между ними. Его предостерегающая утопия в “Трех разговорах” — тяжкое раздумье о зловещих признаках появления на сцене всемирной истории человечества “раздирающего себя зверя”, на котором вырастает отвратительная голова — “всемирно объединяющая власть антихриста”. В.Соловьеву представляется все-светным бедствием то, что для Канта было предметом высших упований и надежд, радужной мечтой, осуществление которой составит желанный прогресс и даст удовлетворение всем и каждому.

Когда Кант выделяет среди задатков человека склонность “общаться с себе подобными”, то не надо думать, что речь идет у него об общественной природе человека, о человеке как общественном существе, ибо общение он сводит к отрицательной форме, к антагонизму между изолированными друг от друга индивидами, такое “общение” прямо вытекает из “необщительного свойства”, заложенного, по Канту, в природе человека, из сильного стремления уединяться, изолироваться, из желания “все сообразовывать только со своим разумением”; такой человек неизбежно “ожидает отовсюду сопротивление, так как он по себе знает, что сам склонен сопротивляться другим”<sup>18</sup>. Ясно, что это порождает только “недоброжелательную общительность” людей, постоянно угрожающую обществу разъединением. Человек утверждает себя среди своих ближних, которых он “не может терпеть, но без которых он не может обойтись”<sup>19</sup>. Развитие таких задатков в индивидах, как честолюбие, властолюбие, корыстолюбие, ведет, как считает

Кант, к расцвету талантов, к просвещению и т.д. “Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство – все это плоды необщительности”<sup>20</sup>. Добро с этой точки зрения появляется в истории едва ли не как побочный продукт самоиспепеления морального зла: “Моральное зло имеет то неотделимое от своей природы свойство, что по своим целям (особенно в отношении других, держащихся такого же образа мыслей) оно внутренне противоречиво и саморазрушительно и, таким образом, хотя и медленно, но уступает место (моральному) принципу добра”<sup>21</sup>.

Кант явно исходит из теоретического предположения, что эгоистические устремления, сталкиваясь, взаимно уничтожаются, наступает равновесие, посягать на свободу и собственность другого становится все более невыгодно; это равновесие устанавливается в государстве, как устройстве, сдерживающем чрезмерные притязания соперничающих сторон, и окончательно упрочивается всемирным государственным объединением. Кант оставляет без внимания другой оборот дела: наряду со сдержанным эгоизмом и над ним воздвигается эгоизм более хитрый и коварный, – посредник, паразитирующий на корыстных вождениях и их столкновениях, – феномен, известный по поговорке: “вор на воре сидит и взяткой погоняет”. Такое положение оказывается в общем приемлемым и выгодным для всех участников, все они вместе и каждый в отдельности выигрывают (надо ли спрашивать, за счет кого?), и между ними (разумеется, только участниками) устанавливается известного рода равновесие отношений, от государственно-правового порядка, тем более от морального, весьма и весьма далекое.

Надо сказать, что ориентация на “неизменно поступательное, хотя и медленное развитие”<sup>22</sup> всех задатков человеческой природы создает иллюзию устремленности к подлинному добру и усыпляет нравственное чувство. Втихую

погребаются нравственная проблема, заключенная в общественно-историческом прогрессе, нас незаметно отваживают от размышлений над тем, что в “первичных задатках” человека заложены возможности прогресса не только к добру. А ведь Кант специально выделял среди таких задатков “изначально злое” в человеческой природе, чему посвятил специальную работу.

Кант еще не мог предвидеть того нахрапистого прогресса зла, интенсивность которого не идет ни в какое сравнение с руссоистски понятой и уже известной ему простой амбивалентностью прогресса наук и искусств (с двояким – положительным и отрицательным – воздействием их развития на нравы в обществе). Кант в свою эпоху не мог проявить той чувствительности к возможному прогрессу зла (ставшему теперь осязаемой действительностью, столь очевидной при одном только упоминании этого зловещего слова “мафия”), к которому в последующее время оказалась провидчески чуткой русская мысль (“Легенда о великом инквизиторе” Достоевского, “Повесть об антихристе” В.Соловьева).

Вразрез собственному положению о том, что “все доброе, не привитое на морально добром образе мыслей, есть не более, как видимость и позлащенная нищета”<sup>23</sup>, Кант утверждает, что от необузданного эгоизма и разгула своеволия через прогресс к дисциплине и просвещению все же можно постепенно прийти к предначертанной человечеству цели и “патологически вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в конце концов в моральное целое”<sup>24</sup>. Наибольшие надежды он связывает с просвещением, этим “великим благом”, которое человеческий род извлекает даже из корыстолюбивого стремления своих повелителей к господству, когда они правильно понимают свою собственную выгоду<sup>25</sup>. Нельзя не заметить, что в социально-политических контекстах Кант связывает добро с развитой утилитарной этикой в просветительском духе (разумный

эгоизм) и с легальностью в морали (выгодность совершать добрые поступки). А к чему ведет в теории прогресса свойственная не одному Канту подмена морального добра материальным благополучием — это хорошо известно.

В статье “Ответ на вопрос: что такое просвещение?” Кант не указал просвещению ориентир к чистоте добра, т.е. к идее, развиваемой им в собственной этике. Суть просвещения для него не в стремлении к истине и добру, а в уразумении каждым всего по-своему, на свой собственный лад, в формировании своего особого частного мнения. Просвещение, если следовать кантовскому его толкованию, лишь разделяет и обособляет умы: каждый сам себе голова, и сколько голов, столько умов. Этот плюрализм вполне соответствует характеру “гражданского общества”.

Кант обнаруживает серьезные внутренние и внешние препятствия к осуществлению предполагаемого им постепенного перехода от новоевропейской гражданской цивилизации к нравственному порядку<sup>26</sup>. Цивилизация воздвигнута на плюрализме эгоистических устремлений, но ведь они, вообще говоря, к добру не ведут. Не удивительно, что и в данном случае ему приходится отодвигать разрешение нравственной задачи для чувственного мира в “необозримую даль”<sup>27</sup>.

Совсем иначе выглядит дело у В.Соловьева. “Повесть об антихристе” пророчествует в конечном счете торжество добра, — не благодаря, а наперекор принципу зла и в борьбе с ним. Переход к нравственному порядку он связывает не с односторонне-интеллектуальным просвещением, индивидуализирующим, обособляющим и разделяющим членов общества, а с духовным преображением — и не отдельных индивидов только, а общества в целом<sup>28</sup>.

Здесь, как и во многих других случаях, у него разительное расхождение с Кантом, решительный выход за пределы его этики. В самом деле. Чуть было наметив выход к теме нравственной общности (как и другим, относящим-

ся уже к русской идее темат), Кант обрывает дальнейшее развитие едва затронутого начала, слегка приотворив дверь, тут же захлопывает ее: проблема оказывается скомканной переходом к какой-нибудь совсем другой, интересующей его теме.

При обильной дозировке мышления такими компонентами как рационализм (вернее, умственность), скептицизм, субъективизм, формализм, соборная нравственность превращается для кантовского критицизма в *terra incognita*, в область непостижимую, недоступную и как бы несуществующую, тогда как для В.Соловьева в ней-то и дано нам средоточие нравственного сознания. Этическое учение Соловьева в собственном смысле начинается там, где кантовское кончается<sup>29</sup>.

## ГЛАВА VI

### История и нравственность

#### *Альтернатива морализаторству — иммориализм?*

Здесь встает вопрос о том, какое место может и должен занимать нравственный подход при анализе широких явлений человеческой жизни, поскольку область истории подвергает такой подход самым серьезным испытаниям на его правомерность и состоятельность. У Канта он представляется неимманентным и вовсе неадекватным исторической реальности. Нравственные мотивы в человеческой истории и в подходе к ней Канта элиминируются как бездейственные; действительны иные мотивы — эгоистические, они движут поступками людей и реализуют историю — историю отдельных обществ и всемирную. Целые народы в отношениях между собой “ведут себя” так же, как отдельные эгоистические индивиды, т.е. в истории человечества все происходит отнюдь не по моральным законам. В “Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане” (1784 г.) Кант пишет: “Отдельные люди даже целые народы... каждый по своему разумению и часто в ущерб другим преследует собственные цели”<sup>1</sup>. Нечего искать нравственность в истории, она вненравственна, и таким же — трезвым, свободным от иллюзий и “морализаторства” — должен быть, согласно Канту, подход к ней.

Кант говорит, правда, лишь о гражданской истории, т.е. о сфере, где и в самом деле преобладает антагонизм, корыстолюбие, тщеславие, жажда господствовать, что приводит к необходимости насилия, несправедливости, войн и разрушения. Мораль как сфера должного здесь целиком отстранена от сферы существующего. В истории мораль-

ный закон бессилён, в ней царят законы “природы”, которую в данном случае Кант приравнивает к эгоистической человеческой природе, — она глуха или даже противна требованиям нравственности, и потому (чего Кант не добавляет) — извращенной человеческой природе.

Человек в гражданской истории выглядит у Канта довольно своевольной и своенравной животной. “Человек есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в господине. Дело в том, что он обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя он, как разумное существо, желает иметь закон, который определил бы границы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где ему нужно, делать для самого себя исключение... Нельзя понять, как он создаст себе главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив. Ведь каждый облечённый властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто распорядился бы им в соответствии с законами... Из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа”<sup>2</sup>.

По Канту, в “бессмысленном ходе человеческих дел” законы природы действуют так, что люди, создающие свою историю, сами ничего не ведают о ее перспективе, о “тайном плане природы”, который осуществляется помимо разумных, в том числе и благих намерений человека. Осуществляется через моральное зло. Кант — до Гегеля — придерживался, по существу, не новой идеи об исторически конструктивной роли зла. В “Идее всеобщей истории” у него история в конце концов разрешается установлением нравственных принципов, и в этом — “оправдание” природы, которая использует морально сомнительные средства для благих целей.

Аналогичным же образом и у Гегеля: чем интенсивнее действуют корыстные интересы, чем упорнее преследуют



люди свои собственные цели, тем основательнее совершается как бы за спиной людей, “хитростью мирового духа”, дело всемирной истории, – осуществляется всеобщее, интерес целого, который в сознании людей, “членов гражданского общества как таковых”, не присутствует. Если в “низших порядках” социума процветает эгоизм и своекорыстие индивидов, если история, движущаяся и развивающаяся исключительно на этой основе, immoralна, то на вершине этих порядков (с такой точки зрения вполне логично) господствует произвол. Значение имеет величие деяний, а не нравственный их корень. Важно воплощение в поступках того, что Гегель считает всемирно-историческим духом, все дело в разумности свершений, которые тем самым уже и благие и не нуждаются в нравственной проверке. Гегель целиком оправдывает, как естественное и закономерное явление, вседозволенность для тех, кто творит всемирно-исторические деяния. Великие исторические личности и их свершения неподсудны морали. Сколь злободневной представляется эта точка зрения именно в наше время!

“Нельзя... – утверждает Гегель, – предъявлять к всемирно-историческим деяниям и к совершающим их лицам моральные требования, которые неуместны по отношению к ним. Против них не должны раздаваться скучные жалобы на тему о личных добродетелях скромности, смирения, любви к людям и сострадательности”. Их “преступления в высшем порядке превратились в средства, послужившие для осуществления воли этого порядка”<sup>3</sup>. Под такими заявлениями подписался бы и immoralист Ницше, их приветствуют и те, кто, следуя ему, утверждают по ту сторону добра и зла, т.е. за пределами морали, которую они целиком причисляют к “морализаторству”.

В отваживании от “морализирования” по поводу истории Гегель полемически следует Канту: под формой должного морализирование привносит в рассмотрение субъективизм. Рассматриваемую через призму кантовского

учения о морали историческую действительность уже нет надобности постигать в ее своеобразии, достаточно ее оценить, насколько соответствует она представлению о том, что должно бы быть, и – принять или отвергнуть. При этом моральное сознание отделяется от неудовлетворяющей его действительности и противопоставляет себя ей; для этого сознания, говорит Гегель, “вся действительность вообще имеет сущность лишь постольку, поскольку действительность соответствует долгу”<sup>4</sup>. Но “вся” эта действительность оказывается лишь исчезающим островком в море отступлений от долга.

Если добронравие лишь ораторствует о должном, в то время как порок действует, если моральное добро остается только благим пожеланием, одним намерением, то это, конечно, еще бессильное, не истинное добро, всего лишь доброхотство. Но следует ли отсюда, что моральному воззрению суждено быть непременно субъективным и не более того, а объективному (научному) воззрению непременно быть лишенным моральности? Абстрагируясь от субъективизма морального воззрения Канта, Гегель впадает в имморализм воззрения объективистского, утрачивая способность моральной оценки и суда над действительностью. Критика морального сознания переходит у него в апологетику имморализма, в “примирение с действительностью”, называемое им “разумной” точкой зрения. В ряде суждений Гегеля справедливо усматривают превращение его из теоретика в “морализатора наизнанку”: «Его стремление изгнать нравственную логику из сферы философского мышления обернулось тем, что эта логика проявила себя в обратном значении – в качестве апологетики безнравственности “великих деятелей” истории»<sup>5</sup>.

Знаменитое гегелевское высказывание: “Опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научались из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее”<sup>6</sup>, – служит,

правда, у Гегеля, скорее предметом обсуждения, чем безоговорочного утверждения, но многие пользуются этим изречением как окончательной непререкаемой истиной. Независимо от мнения об истории Гегель все-таки сам учился на ней, и хорошо делал, и делал лучше, чем говорил об этом; в сущности, на ней одной и учился, и других учил, и из нее почерпнул свой исторический метод<sup>7</sup>.

Без истории, передающей нам познания, могли ли бы мы постигать нравственные истины? Мы просто ничего не знали бы, едва ли могли бы даже существовать. Народам кроме как на истории и учиться-то, по сути дела, не на чем. Еще недавние приверженцы марксизма могли бы припомнить афоризм своего классика: мы знаем только одну науку – историю.

Но нас интересует такая наука истории, которая базируется на нравственном разуме и на признании нравственности в истории. Не только историческая концепция В.Соловьева, но, можно сказать, вся русская мысль идет вразрез Канту и мнению Гегеля в этом вопросе. История полнится не только злодеяниями и преступлениями, но и положительными образцами добра и справедливости, поучительными примерами, на которых можно и нужно воспитываться – и интеллектуально, и нравственно. Но что это за история, из которой нельзя извлечь никакой морали? Карамзин и Пушкин, Хомяковы (отец и сын) и Соловьевы (знаменитый историк и его сын философ) извлекали из истории немало нравственно поучительного. Нерадивых учеников история, конечно, не научает ничему, прилежных – многому.

В исторической науке, как и в реальной истории, нравственный смысл не должен утрачиваться. Автор “Оправдания Добра” понимает историческую науку как нравственно ориентированную и желает видеть ее поднятой до такого понимания жизни человечества, какое содействует социально-нравственному прогрессу самой этой жизни. Он

уверен, что только в этом направлении возможно дальнейшее плодотворное ее развитие, не в пример “той зародившейся было у нас цеховой, эгоистической и партикуляристической науке, которая равнодушна к общему благу людей и одинаково глуха к высшим вопросам ума и самым ясным требованиям совести”<sup>8</sup>.

История и историческая наука равно научают тех, кто предрасположен и готов к усвоению ее уроков, порой суровых и горестных, учат добру не только на положительных примерах, но и на злосчастном отрицательном опыте, воспитывают способность к отбору и творческому развитию нравственных начал и в истории, и в отношении людей к ней, поскольку сами люди — не только созерцатели ее, но и деятели, участники цепи событий и творцы исторического прошлого, настоящего и будущего.

*Добро и зло в истории:  
диалектика? компромисс?*

Мысль о “положительной роли” зла в истории, обсуждавшаяся Кантом и особенно Гегелем, принимавшаяся последним со спекулятивным энтузиазмом, в наше время явно нуждается в пересмотре — и на рациональных основаниях, и на моральных. Вместо восхваления “диалектичности” этой мысли приспела необходимость тщательной проверки ее.

В горниле гегелевской диалектики, релятивирующей и делающей подвижными этические категории, взаимно проникающими друг в друга и друг друга пропитывающими, расслабляющей жесткость противоположности между ними, соблазняющей к эффектному манипулированию ими, к спекулятивным переходам от добра к злу и обратно, к издевательским интеллектуальным фокусам с превращениями одного в другое, нравственность угасает. Нравственные нормы теряют силу. Фундаментальные категории этики — добро и зло — становятся зыбкими, неустойчивы-

ми, мораль в самом основании — двусмысленной и неопределенной: в ней уже нет ничего прочного, она в корне своем подорвана, лишена собственной сущности, обесмыслена, деморализована. Добро проникается злом, зло оборачивается добром, в высшем синтезе их противоположность исчезает совершенно, они приводятся к “безразличию”. Релятивизация противоположности добра и зла, компромисс между ними, объединение в “синтезе” и растворение в “тождестве” есть именно разрушение нравственности, “снятие” ее без всякого “сохранения”.

Но вопреки гегелевской этике (которая, к счастью, есть не сама нравственность, а некоторое учение), вопреки этому учению о нравственности, основанному на диалектике противоположностей и исчезновении (“снятии”) их в высшем единстве, сама нравственность в действительности все же либо весьма недialeктична (по крайней мере в смысле гегелевской диалектики), либо в ней заключена иного рода диалектика, основанная на безусловном различии и несовместимости добра и зла, на их жесткой противоположности.

Признавая “совершенную разнородность” начал добра и зла, Кант в данном вопросе склонялся скорее к принципу христианской морали; это было сближение, но не родство, Кант придерживался только принципа, внешне сходного, но покоящегося совсем не на религиозном основании, а на философском: метафизически-дуалистическом. Христианское воззрение, отличающее нравственно доброе от нравственно злого не по аналогии отношению неба и земли, но неба и ада, Кант находит по существу верным и с философской точки зрения: “Оно служит предостережением, чтобы добро и зло, царство света и царство тьмы не мыслились как граничащие друг с другом и через ступени (большей или меньшей святости) постепенно сливающиеся воедино, а представлялись отделенными друг от друга неизмеримой пропастью”<sup>9</sup>.

Кант чувствовал проблематичность или по крайней мере невразумительность такой диалектики, согласно которой злой по природе человек может сам себя сделать добрым. В самом деле, каким это образом плохое дерево может приносить добрые плоды? Канту приходится признать, что первоначально доброе (по задаткам своим) древо все же принесло некогда дурные плоды, хотя падение от доброго к злему не более понятно, чем восхождение от злого к доброму. Если такие превращения действительно имеют место, то им следует дать объяснение, каковым “все возможно” совсем не является.

Сближаясь в этом вопросе скорее с Кантом, чем с Гегелем, В.Соловьев признает не столько диалектичность, сколько сомнительность “превращений” добра в зло и обратно. Правда, на первый взгляд, кажется, что его мысль вполне укладывается в русло движения от Канта к Гегелю. Прежде всего в вопросе о компромиссе между идеалом добра и наличной действительностью. Если абсолютный идеал не отрицается и не забывается, если он остается одушевляющим началом и целью деятельности, то компромисс с существующими условиями или уступка есть, по Соловьеву, только “внешняя необходимость, а не внутренняя ложь”, есть необходимость считаться с дурной действительностью; “временно уступить ей в малом, чтобы окончательно упразднить ее в большом, не значит поклоняться ей”. Здесь нет двоеверия. Соловьев не отвергает такой компромисс, порицается он только незрелым, “прямолинейным” морализмом, для которого и лечение болезней есть также, пожалуй, непозволительный компромисс, хотя Христос освятил его своим примером<sup>10</sup>.

Совсем иной характер носит компромисс, основанный на нравственно-духовной дряблости, окутывающей в романтический покров меланхолии, порой — романтической иронии растрепанность души, души беспочвенной, неукорененной и отвергающей все безусловное и оконча-

тельное, балансирующей между соображением о пользе и минутным капризом, именуемыми “разумностью” и “настроением”<sup>11</sup>.

В этико-правовом контексте Соловьев также признает, что ради нравственной свободы человека нужно, чтобы ему была предоставлена некоторая свобода быть безнравственным. В этико-религиозных рассуждениях эта мысль находит у него обобщенное выражение: нельзя допустить, чтобы Бог утверждал зло, но Он и не отрицает его безусловно. “Бог отрицает зло как окончательное или пребывающее, и в силу этого отрицания оно погибает, но Он допускает его как преходящее условие свободы, т.е. большего добра. Бог допускает зло, поскольку, с одной стороны, прямое его отрицание или уничтожение было бы нарушением человеческой свободы, т.е. бóльшим злом, так как делало бы совершенное (свободное) добро в мире невозможным, а с другой стороны, Бог допускает зло, поскольку имеет в своей премудрости возможность извлекать из зла большее благо, или наибольшее возможное совершенство, — что и есть причина существования зла”<sup>12</sup>.

Все это находится в известной напряженности по отношению к убежденности русского философа, что неприемлемо и недопустимо основывать добро на моральном зле. Скорее всего рассуждения Соловьева следовало бы понимать как момент многотрудного восхождения к иному, т.е. его собственному взгляду, в котором так называемая нравственно-”положительная” роль зла девальвируется: “Из нашего зла Провидение, конечно, извлекает добро, но из нашего добра оно выводит еще большее добро, и, что особенно важно, этот второй род добра получается при нашем прямом и деятельном участии, тогда как то добро, которое извлекается из нашего зла, не касается нас и не принадлежит нам. Лучше быть сотрудником нежели мертвым орудием всеблагого Промысла”<sup>13</sup>.

Трудно согласиться (особенно в наше время) с тем, что зло не играет самостоятельной роли, что оно есть “нечто служебное”, лишь сподручное (хотя и негативное) средство для осуществления добра. А именно таково утверждение В.Соловьева (хотя, как увидим, это не последнее его слово; корень, субстанция его воззрения глубже). “Отрицать его, — говорит Соловьев о зле, — безусловно значило бы относиться к нему не праведно. И к злу мы должны относиться по-Божьи, т.е. не будучи к нему равнодушными, оставаться однако выше безусловного противоречия с ним и допускать его, — когда оно не от нас происходит, — как орудие совершенствования, поскольку можно извлечь из него большее добро”<sup>14</sup>.

Речь должна бы идти в данном случае не о зле, а о носителе зла. Ведь отрицать зло безусловно необходимо, а по-Божьи надо относиться как раз к носителю зла и оставаться “выше безусловного противоречия с ним” (а не со злом, конечно), поскольку в каждом, даже самом последнем злодее следует признать — как и признается в русской нравственной традиции — искру Божью; речь должна бы идти не о зле как “орудии совершенствования”, а о человеке, который способен повернуть от зла к добру. К этому, собственно, и клонит Соловьев, и исправляет свои огрехи, признавая за всеми нам подобными “образ Божий”, “подобие Божие”, и говоря далее: “Во всем, что существует, мы должны признавать возможность (потенцию) добра и способствовать к тому, чтобы эта возможность стала действительностью”<sup>15</sup>.

Так! “Во всем”! Но не во зле же возможность добра! Ведь утверждает же В.С.Соловьев — и справедливо утверждает, — что “на...злом основании ничего, кроме зла, произойти не может”<sup>16</sup>. И не будем отождествлять моральное зло в человеке с самим человеком, хотя бы о ком-то и высказывались как о “воплощении зла”, потому что если понимать это выражение не в символическом смысле, а бук-



важно, тогда будет уж не до рассуждений об “искре Божьей” в каждом человеке. А между тем В.Соловьев распространяет начало нравственности, следовательно, и начало добра, на всех (и на все, что существует в мире). И это при неприменимом различии добра и зла. Соловьеву претят “отвлеченно-метафизические” точки зрения, не совместимые с признанием разницы между добром и злом, — “становясь на такие точки зрения, лучше уж вовсе не рассуждать о нравственных... предметах”<sup>17</sup>.

Мораль основывается на безусловном различии добра и зла, и спекулятивные игры с переходами и превращениями, релятивность и т.п., касающиеся добра и зла, совсем неуместны в ней. Софистика под видом “диалектики” толкует о превращениях и взаимопереходах добра и зла, подменяя эти категории другими: наслаждением и неудовольствием (страданием), пользой и вредом, удобством и неудобством, выгодой и невыгодой, желательным и нежелательным, новизной и ветхостью, передовым и консервативным, прогрессивным и реакционным, целесообразным и нецелесообразным и т.п. Взяв “напрокат” такие категории и проделав над ними соответствующие операции, софистика затем снова выдает их за формы морального добра и зла, уже как (будто бы) условные, относительные, исторически изменчивые, одно якобы чревато другим и приводит к другому. Одним из самых неоспоримых достижений этой “диалектики” считают непродуманное и бессмысленное повторяемое “открытие” о положительной, конструктивной роли зла в истории, оно, видите ли, ведет к “добру”. Ценою некоторого злодеяния достигается, как думают, весьма значительное благо.

Здоровы ли духовно человек и общество, которые с энтузиазмом воспринимают путь исторического развития через призму такого рода концепции: история своим ходом перемешивает и переиначивает нравственные ориентиры, реализует двуличие как добра, так и зла, выставляет их как

бы навыворот, так что то или иное злодеяние выдается порой за подходящее средство для выполнения какого-нибудь грандиозного замысла осчастливить человечество, оправдывается величию вытекающих из него исторических свершений или соблазном благодетельных последствий и заманчивых результатов?

*Воздвигнутую на зле гармонию  
русская мысль не приемлет*

Достижимое злодеянием “благо” не может быть истинным. Добро идет только от добрых поступков. Зло может плодить только новое зло. Доведись Гуттенбергу или Уатту пожертвовать ради своих великих изобретений хотя бы только одним дикарем или варваром, их поступок, несмотря на “пользу дела”, заслуживал бы решительного осуждения за безнравственность, иначе пришлось бы вступить на почву целей, оправдывающих средства. Рассуждая таким образом, В.Соловьев отвергает гегелевскую концепцию зла как двигателя истории к добру, — предполагать, что нравственная истина “для своего осуществления нуждается в чуждых и даже прямо противных ей средствах насилия и обмана, значит признавать эту истину бессильной”<sup>18</sup>.

Как бы предупреждая о судьбах тех, кому еще предстоит испытать на себе, пережить и прочувствовать всемирно-исторические эксперименты по части преступлений ради осуществления воли “высшего порядка”, В.Соловьев считает вполне естественным высказать нечто совершенно противоположное Гегелю: “Отдельные лица, хотя бы и лучшие люди, не имеют права насилловать общество во имя своего личного превосходства”<sup>19</sup>. Да и во имя высшего порядка<sup>20</sup>. Впрочем, и обратно: общество, народ, массы не могут, по Соловьеву, совершать насилие над личностью, над членом общества, над индивидуальностью. Нравственный подход отвергает не только в личной жизни, но и в

общественно-политической, ставшую как бы аксиомой максимуму: “все позволено”. Хотя бы и ради “высшего порядка”. Добро не нуждается для своего претворения в “хитрости разума”, в обмане, в лжи, в зле. Напротив, это злу приходится в лукавой изворотливости и коварстве прикрываться обманчивой личиной добра. Добро же ищет решительного размежевания со злом и очищения от него.

В одной из своих лекций Лев Шестов в резких чертах проводил следующее различие между западноевропейским и русским направлениями философских размышлений. Весь западный мир повторял вслед за Гегелем, что все действительное разумно, и в этом видел последнее слово мудрости, человеческой и Божеской. Западная мысль подбирала свои средства и мерки, придумывая что-либо вроде общей гармонии, в которой страдания и несчастья одних в общем уравнивались бы наслаждением других, пассив Ганса — активом Фрица. Другой вариант — отбросить всякие подсчитывания и, переименовав раз навсегда человека в индивида, признать высшую цель в каком-нибудь общем принципе, которому отдельные живые люди должны быть принесены в жертву<sup>21</sup>.

И вот там, где западная ученость видела разрешающий конец и успокаивающий ответ, для Белинского, Достоевского, для самого Шестова, так же как и для В.Соловьева было начало не успокаивающих ответов, а неизбежной тревоги. Русская мысль не соглашалась принять ответ западной философии. Послушать только, как бурно реагировал Белинский, едва только затрагивался подобный вопрос. “Если бы мне удалось взлететь на верхнюю ступень лестницы развития, — читаем в письме В.П.Боткину 2 марта 1841 г., — я и там бы попросил вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени брошусь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен на счет каждого из

моих братьев по крови. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии: может быть, это очень выгодно и улаживательно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить свою участью идею дисгармонии”<sup>22</sup>.

Достоевскому достаточно было единственного примера со слезинкой невинно замученного ребенка, чтобы отвергнуть всю построенную на этой слезинке будущую гармонию. Совесть подсказывает, что и с точки зрения того “осчастливленного” таким способом грядущего человечества подготовленная “гармония” окажется неприемлемой. В этом же русле движется мысль В.Соловьева. Чтобы будущее поколение наслаждалось подготовленным ему многими поколениями счастьем, оно должно забыть своих отцов, забыть настоящих виновников своего благополучия, своим совокупным трудом создававших ту культуру, без которой и индивидуальное-то нравственное очищение не могло бы быть ни исполнено, ни даже задумано.

Но и относительно возрожденной индивидуальности у В.Соловьева встает тот же вопрос: будет ли она, достигнув сколь угодно высокого состояния духа, наслаждаться своим одиноким блаженством в той среде, где все по-прежнему страдает и гибнет? И неужели те, кто положили свои жизни за других, будут тлеть в могилах, а их праздные потомки будут спокойно наслаждаться своим даровым счастьем? “Но это предполагало бы нравственное одичание и даже хуже, потому что и дикари чтут своих предков и сохраняют общение с ними. Каким же образом окончательное и высшее состояние человечества может быть основано на несправедливости, неблагодарности и забвении? Человек, достигший высшего совершенства, не может принять такого недостойного дара”<sup>23</sup>.

Николай Бердяев заострял этот характерный для русской мысли взгляд против учения об историческом прогрессе в том виде, в каком оно существует на Западе. Оно не может быть оправдано с моральной точки зрения, как,

впрочем, и с научной, и с философской. Прогресс превращает каждое человеческое поколение, каждого человека, каждую эпоху истории в средство и орудие для окончательной цели: совершенства, могущества, блаженства грядущего человечества. Нет никаких внутренних оснований предпочитать судьбу поколения, которое явится когда-то на вершину прогресса. Подчинение всех судеб человеческих “какому-то мессианскому пиру” того поколения, которому удастся взобраться на такую вершину, возмущает религиозно-нравственную совесть. Неведомое поколение счастливых явится вампиром по отношению ко всем предшествующим поколениям. “Тот пир, который эти грядущие счастливыцы устроят на могилах предков, забыв об их трагической судьбе, вряд ли может вызвать с нашей стороны энтузиазм к религии прогресса, — энтузиазм этот был бы низменным”<sup>24</sup>.

Теперь, для сравнения, окинем еще раз взглядом “Идею всеобщей истории” Канта, где он уже встречался с затруднениями, связанными с характером и целью исторического прогресса. Немецкий философ относил само это целеполагание не к сознательной воле человека, не к его свободе, а к бессознательной природе, позаботившейся направить всякую частную волю на родовую цель человечества к достижению полноты и совершенства в развитии, — достижению через хаос, антагонизмы, раздоры, честолюбие, корысть, властолюбие, злобу, зависть, через страсть к разрушению, через бессмысленный ход человеческих дел. Как ни поразителен такой характер прогресса, это все же факт, который надо принимать как дело рук Провидения, превращающего зло (раздор между людьми) в средство осуществления высшей непостижимой для нас мудрости: “Всегда удивляет, — признается Кант, — то, что старшие поколения трудятся в поте лица как будто исключительно ради будущих поколений, а именно для того, чтобы подготовить им ступень, на которой можно было бы выше возво-

дить здание, предначертанное природой, и чтобы только позднейшие поколения имели счастье жить в этом здании, для построения которого работал длинный ряд предшественников (хотя, конечно, не преднамеренно), лишенных возможности пользоваться подготовленным им счастьем. Но каким бы загадочным ни казался такой порядок, он необходим...”<sup>25</sup>.

Какая же необходимость действует здесь? Уж никак не нравственная. Кант указывает на естественно-природную, но тут же присоединяет к ней и более высокую: провиденциальную, божественную. Мораль не может быть залогом этих рассуждений. Она становится заложницей их. Кант допускает ее для оценки только цели и результата, но лишает ее слова для суждения о пути и оценке средств к достижению результата. Давая вполне определенное истолкование и решение выявленной им проблемы исторического прогресса, он находит “оправдание природы или, вернее, провидения” в том, что “когда-нибудь, не очень скоро, человеческий род достигнет, наконец, того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиться и его назначение будет исполнено”<sup>26</sup>. И Кант не только дает “оправдание”, но прямо славословит природу и мудрость Творца за моральную, по его критериям, цель и явно неморальные средства к ее достижению: все бедствия, раздоры, завистливое соперничающее тщеславие, жажда обладать и господствовать, — все это в конечном счете ко благу, “и здесь вовсе ни при чем злой дух”, — отводит он “морализирующее” возражение, — все это направлено на то, чтобы претворить в конце концов совершенное “моральное целое”, дать развиться талантам и т.п.

Вот так! Поступай, как заблагорассудится, как нашептывает тебе, невозрожденному, неисцеленному, твоя ветхая эгоистическая природа. Кант к этому не побуждает, но допускает; вернее, указывает на “необходимость” такого порядка в гражданской истории, где имеет силу и господ-

ствуется не нравственный закон, а закон природы. И это служит Канту достаточным основанием отказа от моральных соображений и оценок. Они ни к чему, важно лишь то, что масса деяний и поступков по любым вытекающим из нашей “первой” – низшей, животной природы максима в конечном итоге все равно послужит предпосылкой и условием образования совершенного “морального целого”. Как это произойдет? Кант отмечает только “загадочность” такого превращения, не вникая в нравственный его смысл.

Для Гегеля такой загадочности не существовало. Моральный порядок разумен, он реализуется в процессе истории; потому мы и ведем речь о царстве добра как о том, что есть, а не о том, чего нет.

## ГЛАВА VII

### Проблема преодоления зла

#### *“Нечувствие зла” у В. Соловьева*

Для Гегеля процесс истории в принципе завершился. Потешаясь над этим заблуждением, Соловьев, тем не менее, сам впал в близкую к этому представлению иллюзию: история вот-вот завершится, постисторическое состояние, царство Божие на земле уже ясно зримо философу в своих очертаниях. Живо предчувствуемое Соловьевым царство целей как этический идеал, или царство Божие на земле, кажется ему вместе с тем и близостью во времени. “Нежданное сбудется скоро”<sup>1</sup>.

Что до скорого осуществления царства Божия на земле, то Соловьев, конечно же, не предрекал даты. Тем более ему не свойственно подхлестывать время “нетерпеливым стремлением”. В статье “Три силы” он писал: “Когда наступит час обнаружения для России ее исторического призвания, никто не может сказать, но все показывает, что час этот близок”<sup>2</sup>.

Г.В.Флоровский со снисходительной укоризной причисляет Соловьева к разряду “утопических оптимистов”<sup>3</sup>. А Н.Бердяев, приметив печать социальной и космической утопии на соловьевской идее Богочеловечества, предрекающей появление еще на земле Царства Божьего, не только не порицает философа, но видит большую заслугу его в настаивании на социальном и космическом преобразении бытия: его утопия означает стремление к целостности и предельному совершенству, она по природе своей оптимистична.

Между тем путь к совершенству должен быть избран и принят свободно, а пути свободы, по Бердяеву, не вяжутся с необходимым, детерминированным процессом эволю-



ции, свобода может быть и противлением преобразению, целостности, совершенству. Свобода парадоксальна, настаивает Бердяев, она может переходить в рабство, и в этом трагедия свободы. Не утруждая себя анализом, вскрывающим оптимизм в самой трагедии, Бердяев оставляет также в стороне и хорошо известное ему представление о необходимости внутри самой свободы, оставаясь при понимании свободы как возможности следовать или перечить Богочеловеческому пути, противостоять или подчиняться нравственному идеалу и нравственной необходимости (поскольку принимается, что свобода – не одна только свобода к добру, но и к злу). На этом понимании свободы как произвола он и основывает свой упрек в “бестрагичности” как недостатке соловьевского богочеловеческого процесса<sup>4</sup>, в других местах рисуясь и красуясь трагичностью своего собственного мирочувствования.

В первой “системе” воззрений Соловьева действительно не было еще особенно заметно трагических мотивов, которые вскоре пронизали русскую философию. Такой сдвиг определенно обозначен у Л.Шестова, Н.Бердяева. Ф.Степун, защитивший в 1910 г. в Гейдельберге докторскую диссертацию “Vladimir Solowjev”, в тот же год публикует свою “Трагедию творчества”<sup>5</sup>, где характеризует философию как “философию трагедии” *par excellence*.

Нельзя сказать, что трагическое мирочувствование во все не коснулось самого В.Соловьева. В.Л.Величко донес до нас сказанные ему Соловьевым слова в июне 1900 г., за месяц до кончины: “Я чую близость времен, когда христиане будут опять собираться на молитву в катакомбах, потому что вера будет гонима, – быть может, менее резким способом, чем в нероновские дни, но более тонким и жестоким: ложью, насмешкой, подделками, да мало ли еще чем! Разве ты не видишь, кто надвигается? Я вижу, давно вижу”<sup>6</sup>. По воспоминаниям Д.Н.Цертелева, у Соловьева уже в ранней молодости было ощущение близости той

“роковой черты”, к которой движется человечество: “Светопреставление казалось ему не отдаленным событием, скрытым во тьме веков, а чем-то очень определенным и близким, к чему всегда надо быть готовым”<sup>7</sup>.

С другой стороны, Соловьев сберег в себе оптимизм классического философского воззрения до последних лет жизни, а ранее его мировоззрение некоторые не прочь назвать даже очень благополучной утопией прогресса, “розовым христианством” (Г.В.Флоровский), “христианством без антихриста” (А.С.Волжский).

В попытках осмыслить странное “нечувствие зла” у В.Соловьева Г.В.Флоровский в “Путиях русского богословия” находит объяснение этому “метафизическому благодушию” в его “органическом мировоззрении”, в восприятии мира как органического целого, в котором все соразмерно и принадлежит; а в таком случае и зло предстает перед нами как всего лишь некоторого рода лишенность, отсутствие гармонии, совершенства (разлад, беспорядок, дезорганизованность), а преодоление зла - как восстановление порядка, как обустройство мира должным образом.

Это достигается в процессе развития, — а в более тесном этическом смысле — в процессе совершенствования. В другой формулировке: это есть возвращение к своему первообразу, сознательное и свободное воссоединение с исконным началом. В таком случае зло выступает, как и у Гегеля, не очень серьезной сопротивляющейся силой, слабой в своей самоопределяемости. Зло — только лишенность добра, и победа над ним (как торжество смысла над бессмыслицей) предрешена едва ли не естественным процессом преодоления. Г.В.Флоровский, напомнив о пристрастии Соловьева к идее предопределения, решается прямо охарактеризовать этот процесс организации и установления добра, несмотря на нравственно-духовную его природу, как преувеличенную неизбежность, как “натуральную необходимость”<sup>8</sup>.

Но как мы уже видели по “Трем разговорам”, Соловьев в своем позднейшем творчестве усматривал в зле очень действенную, воинствующую силу, а еще ранее полагал в человеке необходимость “вольного” отречения от зла, следовательно, необходимость не “натуральную”, а нравственно-духовную. Да и зло он понимал тогда как нечто самостоятельное, “самоутверждающееся”. Усматривая источник зла и энергию его в эгоизме, он настаивал даже на необходимости (не нравственной, но ради нравственности) утвердиться в нем, “стоять на своем”, потому что для самоотрицания эгоизма требуется предварительное его самоутверждение; чтобы отказаться от своей исключительной воли, нужно сначала иметь ее; частные начала и силы должны прежде отделиться от всеобщих и стремиться к исключительному господству и безусловному значению, чтобы на опыте убедиться в коренной несостоятельности своего самоутверждения и воссоединиться с общим началом безусловного добра.

В терминологии Гегеля это есть путь возвращения к Субстанции через отпадение от нее (через отрицание). Дух доказывает свою жизненность тем, что допускает и выдерживает испытание противоположностью<sup>9</sup>. Поэтому Соловьев и подвергал проверке Добро в работе “Оправдание Добра”, и еще большему испытанию его в “Трех разговорах”, включая “Повесть об антихристе”.

### *В любви к добру нужна зрелость*

Мы уже встречались с нравственными перенапряжениями в Соловьеве, порождавшими элементы сомнения, которые в известной мере предохраняли от впадения в этический абсолютизм и нравственный максимализм. И это было, очевидно, благотворно, шло во спасение самой нравственности. Добро невозможно сохранить в чистоте без полноты, без “многочастности” добра, полагающей свои

условия, остерегающие от превращения чистоты доброты любви в пустоту.

У Гегеля был период, когда он основывал добро всецело на любви, но и в самой человеческой любви ему приходилось потом вскрывать ограниченность ее первоначальной, неразвитой формы: любовь субъективна, не всегда зряча, мудрость в ней перемешана с глупостью и т.д. В любви к добру нужна зрелость. Соловьев указывает на нравственные “срывы” и коллизии при безрассудной любви человека к добру, — результаты безудержной добродетели, по неведению ею своих пределов простирающейся и на зло, могут оказаться губительны. И не для одного только благодетеля. В “Трех разговорах” автор ставит нас перед горькими плодами неудачного опыта по превращению злых душ в добрые на путях благодеяний по отношению к злодеям.

Был человек, не знавший пределов своей кротости и не только прощавший всякую обиду, но и отвечавший на всякое новое злодеяние новыми и большими благодеяниями. И что же? Потряс ли он душу своего врага, переродил ли его нравственно? Увы! Он только ожесточил сердце злодея и погиб от его руки, обрекши к тому же на поругание и на безвинную гибель свою дочь. Эта притча, взятая философом из стихотворения А.К.Толстого “Великодушные смягчают сердца”, влечет к проникновению в подпочвенную глубину нравственного вопроса.

“От одной и той же влаги живительного дождя растут и благотворные силы в целебных травах, и яд в ядовитых. Так же и действительное благодеяние в конце концов увеличивает добро в добром и зло в злом. Так должны ли мы, — размышляет участник “Трех разговоров” господин Z, — иметь ли даже право всегда и без разбора давать волю своим добрым чувствам? Можно ли похвалить родителей, усердно поливающих из доброй лейки ядовитые травы в саду, где гуляют их дети? Дуня-то (дочь упомянутого благодетеля) за что погибла, я вас спрашиваю?... В самом деле,

пускай он имеет право жертвовать себя своей добротой, пускай, как в старину были мученики веры, так и теперь должны быть мученики доброты. Но с Дуней-то как быть, я вас спрашиваю? Ведь она глупа и молода и ничего собою доказать не может и не желает. Так неужели ее не жалко?”

А вот другой пример, по принципу действий находящийся в обратном отношении к только что испытанному и отвергнутому, но вместе с тем и отсылающий к нему снова, вследствие чего мы попадаем, как представляется, в порочный круг. Соловьев убеждает действовать добром и любовью по отношению к еврейству, поскольку конфронтационные действия не исправляют положение, а приводят к результатам, перечасим целеполаганию. В разговоре с одним антисемитом он однажды сказал: “Я не отрицаю ни еврейских недостатков, ни необходимости их устранения. Но так как попытки лечения этих недугов посредством вражды, насмешек или ограничений достигали результата противоположного, то, стало быть, надо действовать иначе”<sup>10</sup>. Действовать иначе! Но как? Если добром и любовью, увещаниями и нравоучениями, значит опять впадать в обнаружившиеся уже на опыте противоречие и бессмыслицу.

При общей постановке вопроса, имея в виду активность добра, энтузиазм нравственного подхода в борьбе со злом, борьбе на его ниспровержение, Соловьев взывает прежде всего к ненасильственным методам: правда, справедливость, правое дело победят, сами пробьют себе дорогу и восторжествуют – без насилия. Но вместе с тем он решительно не приемлет толстовское непротивленчество<sup>11</sup>, которым зло не побеждается и даже не отвергается и ничуть не преобразуется в добро. “На людей испорченных, обдуманно совершающих уголовные преступления, слово разумного убеждения действует лишь в крайне редких, исключительных случаях... Ограничиваться словом без уверенности в его успехе, когда дело идет о смертельной опасности ближнего, было бы бесчеловечно”<sup>12</sup>.

Непротивленец целиком приравняет насилие к безнравственности. Но будет ли безнравственным насилием схватить занесенную над жертвой руку убийцы? “Насилием, несомненно, будет, но безнравственного не только ничего не будет в этом насилии, а, напротив, оно будет по совести обязательным, прямо вытекающим из требований нравственного принципа. Удерживая человека от убийства, я деятельно уважаю и поддерживаю в нем человеческое достоинство, которому грозит существенный урон от исполнения его намерения. Странно было бы думать, что самый факт такого насилия заключает в себе что-нибудь безнравственное... Если позволительно и нравственно-обязательно вытащить утопающего из воды, хотя бы он этому сопротивлялся, то тем более – оттащить преступника от его жертвы, хотя бы и в этом случае были царапины, синяки и даже вывихи”<sup>13</sup>.

Проповедник несостоятельной пацифистской теории граф Л.Н.Толстой был во время Крымской войны артиллеристом, командовал батареей на знаменитом четвертом бастионе. В “Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории” Соловьев едко обыгрывает это памятное “ненасильственное действие” против зла. “Три разговора” с приложением “Повести об антихристе” – зрелый плод долгих и мучительных раздумий о проблеме зла и отношении к нему. Это – литературная отповедь теории ненасилия, теории, едва ли ведущей к добру.

Зло многолико, скрывается под различными масками, и всякий раз приходится отыскивать наиболее адекватные средства, приемы и способы борьбы с ним, – вот что следует подчеркнуть в размышлениях противника “непротивленчества злу”. “Нечувствие зла” есть не что иное, как выдумка о философе. Что до “розового христианства” и “христианства без антихриста”, то на последнем году жизни в своих чтениях “Повести об антихристе” Соловьев заявил, что в ней выражен его окончательный взгляд на этот вопрос.

Завершу никогда до конца не разрешимую проблему зла одним фрагментом из воспоминаний Д.Н.Цертелева. Однажды в кругу близких, знавших, что Соловьев преподает в университете философию, его без церемонии спросили: верит ли он в Бога? “И в Бога, и в черта”, – совершенно серьезно ответил Соловьев. “Было время, – продолжает свидетельствовать его современник, – когда он склонен был видеть во всем неразумном только меньшую степень реальности, но уже после написания книги об “Оправдании добра” он говорил мне, что допускает в природе борьбу двух начал, нечто вроде вражды Ормузда и Аримана”<sup>14</sup>.

За счастьем вслед идут печали,  
Печаль же – радости залог.  
Природу вместе создавали  
Бел-бог и мрачный чернобог.

Обсуждая эту “скорее угаданную”, чем понятую точку зрения, обозначенную Пушкиным в одном из ранних его произведений, Цертелев справедливо озадачивается затруднениями: «Кто из нас может сказать, что он сознает себя всецело причиной всех своих действий: не лежит ли множество этих действий вне сферы нашего сознания? А если так, то имеем ли мы право утверждать, что утверждение почти всех преступников из простого народа: “лукавый попутал” – есть простая отговорка?»<sup>15</sup>. А в попытках дать отчет о другого рода поступках, добродетельных, источник которых еще не дошел до нашего сознания или уже “отработан” им и ускользнул от нас в наше подсознание, разве не ссылаемся мы часто как на причину такого поступка на бессознательное или сверхсознательное в нас: “Бог сподобил так поступить”, “Господь вразумил”? И ведь порой как добрые, так и злые поступки совершаются нами как бы непреднамеренно или даже вопреки намерению, независимо от сознания и, по-видимому, даже не нами

самими, а кем-то или чем-то в нас и наперекор нашей воле, какою-то силой, с которой не только не справляемся, но находимся в плену у нее. Если сказано: “Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю” (Рим. 7:19; 15), – то верно и другое: что-то удерживает меня от злодеяния, и это что-то во мне сильнее соблазна к злодеянию и сильнее меня, превышает мою силу, и не я ею владею, а она завладевает мною, я же – ее невольник или слепое орудие.

Но как нельзя превратить правду в ложь, хотя бы и бессознательную и непреднамеренную, так невозможно превратить в добро зло, будь оно произвольное или непроизвольное; но его можно подчинить добру, минимизировать и нейтрализовать силу и действенность зла, сделать, по слову апостола Павла, тело мертвым для греха (Рим. 7:10). И именно потому, что нравственное сознание принадлежит не животному, а человеческому существу, апостол не делает человека объектом игры противоположных сил в нем, но субъектом, сознающим необходимость принятия нравственной установки и достойного себя выбора, преодолевающего раздвоение между духом и плотью: “Братья, мы не должники плоти, чтобы жить по плоти” (Рим. 7:12).

### *Превращение актуального зла в потенциальное*

Исследователи находят у В.Соловьева две не согласующиеся между собою точки зрения в подходе к проблеме зла: с одной стороны, он признает зло несамостоятельным, несубстанциальным – лишь некоторым недостатком гармонии, красоты, стройности; с другой стороны, зло совечно миру, добру, заключает в самом себе энергию самоутверждения и представляет реальную силу, не уступающую силе добра. Из истории религиозно-философской мысли известно, что обе эти точки зрения, сводимые одна к пантеизму, другая к манихейскому дуализму добра и зла, несовместимы между собою и в единую систему не укладываются.



ся. В угоду стройности системы приходилось бы отвергать реальность зла, но следование чувственной достоверности требует признать зло всерьез, как действительное. Соловьеву следует в таком случае либо поступиться стройностью и целостностью своего построения, либо игнорировать осязаемое наличие зла в мире; либо быть верным действительности в поиске и установлении предметной истины, либо быть верным системе в интерпретации зла.

Между тем систему строят не ради нее самой, а ради достижения истины о предмете<sup>16</sup>. И вот Соловьев как истинный философ решается придерживаться предметности, оставляя открытым вопрос о непротиворечивости построения, хотя бы ему и приписывали в данной связи непоследовательность, нестройность и неопределенность точки зрения. Будем все же иметь в виду, что критики горазды уличать в противоречии, как если бы это было основанием отвергнуть учение или как будто за душой у них самих есть внутренне непротиворечивая и вместе с тем верная действительности система, о которой они по скромности умалчивают.

Да, один из потоков соловьевской мысли – допущение зла всерьез, признание его как реальности – изначально, как и добра. Но Соловьев не оставляет этот взгляд без развития и проблему зла – без разрешения. Он находит выход в переведении зла из актуального состояния в потенциальное (что напоминает шеллингово решение проблемы в его “Философских исследованиях о сущности человеческой свободы”), а добра – наоборот, из потенциального состояния в актуальное.

Тревога по поводу возможности нового исхождения зла, прорыва его из “потенциального” состояния охватывала и Гегеля, и Шеллинга, и В.Соловьева. Общее у них всех – в их искании истины, в стремлении к высшей правде бытия, они проявляют скорее нечувствие к противоречиям и неувязкам в устройстве своих систем, чем нечувствие зла в эмпирической действительности. Известно, что в завер-

шающих моментах своей “Философии религии”, венчающих архитектонику его системы, Гегель оставался верным предмету рассмотрения, несмотря на расстройство целостности своей монистичной системы. И то же самое следует сказать о Шеллинговой философии откровения, – философу приходилось выдерживать нарекания (не стану разбирать здесь, насколько они справедливы) в отступлении от собственной системы или в расколе ее, – новые этико-религиозные истины, к которым приходил философ, взламывали ее тесные рамки.

Соловьеву упреков в измене собственной системе никогда не предъявлялось, и есть серьезные основания толковать поздний период его творчества не как перемену убеждений, а как расширение философского видения: его взгляд в конце жизни простерся за пределы первоначального видения, дополнился и обогатился чувством трагизма и катастрофичности грядущего исторического бытия и большей сосредоточенностью на безусловном добре как на перспективе, усмотрение которой не только не ослабло, но обострилось и выверилось. Отказа от своего предшествующего пути, сжигания за собой мостов не было.

Подобно Шеллингу, Соловьев теоретически оттесняет зло в его исходное средостение (в “потенциальность”), он отказывается приравнивать целиком зло и исключительное самоутверждение личности, отвергает полное отождествление зла с эгоизмом. Зло коренится глубже. Оно заключается в подчинении высшего начала низшему. Эгоизм только тогда есть зло, когда он не обуздан высшей силой, не подчинен добру и любви. Слыхали о бессильном добре, которое только ораторствует, в то время как порок действует? Так вот, функции их следует поменять местами: “Энергия самоутверждающейся воли, энергия зла... должна быть переведена в потенциальное состояние для того, чтобы новая сила добра перешла, напротив, из потенции в акт”<sup>17</sup>. “Таким образом, – разъясняет эту мысль Соловьев, – в

человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и в зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу, и она стала основанием и носителем добра”<sup>18</sup>. Нужна повышенная энергия добра, интенсивность его роста, возведение от бессознательного к нравственному сознанию, пафос актуализации, перед которым зло теряет силу, впадает в бессилие (“не хватает зла”), переходит в потенциальность.

Развертывание во времени, историческое развитие должно бы выявить прогресс добра в этом направлении, дать отчетливое представление и осознание этого процесса как необходимого, нравственно необходимого. Но нравственный прогресс в истории представляет в свою очередь проблему, и с нею нам придется теперь иметь дело.

## ГЛАВА VIII

### Нравственный прогресс и совершенствование у Гегеля и В. Соловьева

#### *Вопрос о месте нравственности в прогрессе*

Прогресс, развитие, история не обязательно заключают в себе положительную связь с нравственным добром и нередко идут наперекор ему, против него и в ущерб ему. На амбивалентность прогресса и двусмысленность его в нравственном отношении указано, как известно, еще в знаменитом “Рассуждении” Ж.-Ж. Руссо, отвечающем на вопрос Дижонской академии: “Способствовало ли возрождение наук и ремесел улучшению нравов?”. Надо отдать должное, Руссо отважился поставить критерием оценки прогресса нравственность, тогда как другие просветители рассматривали ее (и теперь еще это очень распространено) скорее наоборот: что прогрессивно, то и нравственно.

У Канта прогресс, сам по себе вненравственный, в конце концов может, если провидению будет угодно, привести когда-нибудь к нравственному формообразованию. У Гегеля нравственность, в сущности, производна и играет подчиненную или побочную роль в общем историческом движении. Она наличествует преимущественно в контексте прогресса разума, самосознания, свободы, причем как нечто лишь сопутствующее и определяемое, а не как основное, главное и определяющее.

Всемирная история состоит в том, считает Гегель, что единый всеобщий дух возводит себя на новые и новые ступени своего развития, приживляясь временно в том или ином народе, в том или ином государстве, на котором он реализует определенный принцип, потом покидая этот народ, чтобы явить новый всеобщий принцип на другом

народе и так добраться в своем восхождении, наконец, до прусской конституционной монархии, где мировому духу предстоит постигнуть себя всеобъемлющим и найти свое последнее историческое завершение.

Итак, развитие и совершенствование у Гегеля заключается в смене принципов государственности. Исторически отработанные принципы прекращают свое развитие и продолжают просто пребывать, влачить косное существование в народе, государстве, некогда ступившем на арену всемирной истории.

Если развитие философии, скажем, от античной до современной, представляется непрерывным усовершенствованием одного и того же здания, фундамент, стены и крыша которого остались неизменными, то по отношению к государственному устройству дело обстоит, как считает Гегель, совсем иначе: здесь принципы старого и нового различны по существу. Отвлеченные определения и поучения о справедливом управлении, о необходимости соблюдать начала благоразумия и добродетели в нем, конечно, являются общими для старых и новых государственных учреждений, но нелепо желание найти в прошлом образцы для теперешнего их состояния<sup>2</sup>.

Памятуя о сказанном Иоанном Кронштадтским: “Поднимется Русь новая, но воссозданная по старому образцу”, можно отчетливее представить себе точку зрения Гегеля по этому вопросу как противоположную русской идее. В последней, т.е. в русской идее, имеется в виду нравственное совершенствование как безусловно необходимое для подлинного развития общества и государства и признается непрерывность и преемственность в историческом развитии от старого к новому, понимаемому как возрождение и обновление старого, притом обновление нравственное; нравственно-религиозное совершенствование признается именно как принцип развития государственности и как необходимый критерий прогресса (или регресса)<sup>3</sup>.

Нравственность у Гегеля только сопутствует государственному развитию, сопровождает, как некое приложение к нему, но совершенствуется в нем или, наоборот, деградирует — это по отношению к нему дело случайности, составляющее вопрос второстепенной важности. Она пребывает при нем как благоприятствующий момент, как общий (в своем абстрактном определении) различным ступеням рассредоточенного по эпохам, разбросанного по странам, разрывного и скачкообразного развития государственности (от старого принципа к новому), как, вообще говоря, желательный момент, но без него, впрочем, можно бы и обойтись, поскольку он, по существу, не влияет на ход истории, в которой, по Гегелю, важен прогресс не в нравственном отношении (а в сознании политической и гражданской свободы). История — это прогресс в сознании свободы, прогресс самосознания. Здесь заключается и понимание развития как движения вперед “от несовершенного к более совершенному”<sup>4</sup>, как стремление духовной жизни “пробиться сквозь кору естественности, чувственности и чуждости себе самой и дойти до света сознания, т.е. до самой себя”<sup>5</sup>.

Что до совершенствования нравственного, то оно взято Гегелем в его причастности прогрессу самосознания — от бессознательной нравственности к сознательной. Он различает нравственность первоначальную и — осложненную моральным развитием. Первая не вовлечена у него в процесс развития и описывается как “неорганическое существование духа, неорганическое существование свободы, т.е. не сознающая добра и зла, а следовательно, и законов, тупость”<sup>6</sup>. Здесь царит естественная нравственность (и вместе с тем религиозная, выражающаяся в семейном пиетете). Члены семьи относятся друг к другу не как индивидуумы, обладающие свободной волей, не как личности (лица). А где нет самосознающей личности, обладающей свободной волей и познанием добра и зла, там еще нет и истории.

Семья у Гегеля изъята из исторического развития. Прогресс начинается там, где кончается семья с ее бессознательной нравственностью. С появлением сознающей себя личности, с выделением ее из семейных уз (этого до-исторического или внеисторического существования), по Гегелю, “впервые и возникает история”<sup>7</sup> и появляется моральность, способная эволюционировать к более высокой, уже сознательной нравственности, тогда как семейная (и шире: общинная) нравственность лишь воспроизводится (а то и деградирует и разрушается под влиянием внешних ей социальных процессов).

### *Вопрос о прогрессе самой нравственности*

Наибольшие трудности связаны, однако, с утверждением или отрицанием прогресса самой нравственности. Не развивающаяся нравственность могла бы означать безжизненность (следовательно, и бездуховность нравственности, что, по-видимому, было бы противоречием), а развивающаяся вела бы к исчезновению и уничтожению ее.

Успехи воспитания в добронравии путем привития навыков к хорошим поступкам не вызывают сомнения в том, что налицо нравственное развитие: человек приучается к желанию действовать по велению долга, привыкает к добродетели через неоднократное упражнение в ней. Но Кант в свое время воспротивился определению добродетели как навыка в свободных правых поступках, потому что это было бы механической, а не моральной силой в исполнении своего долга. Моральная способность “не должна превращаться в привычку, а всегда должна возникать из образа мыслей как нечто совершенно новое и первоначальное”<sup>8</sup>. Ведь привычка есть “физическое внутреннее принуждение”, ведущее к машинальному и монотонному повторению одного и того же действия, она ущемляет свободу души и лишает даже добрые дела моральной ценности. В привычке выпирает животный инстинкт, человек риску-

ет “попасть в один разряд со скотиной”. “Как правило, все привычки достойны осуждения”<sup>9</sup>.

Гегель попытался выяснить следствия вовлечения самой нравственности в круг прогресса. Нравственный прогресс – это прежде всего восхождение от нашей естественной природы к духовной. Духовное должно упрочиться в человеке и стать для него привычкой. Привычка входит в нравственный образ действий так же, как она входит в философский образ мышления, в котором уверенное следование во всем правому и истинному остается неколебимым, не поддается ни соблазнам естества, ни софистическим ухищрениям. Гегель прекрасно рассуждает об этом. Но дальше... “Человек умирает также вследствие привычки, т.е. он умирает тогда, когда всецело исчерпал жизнь привычкой, духовно и физически притупился, когда исчезла противоположность между субъективным сознанием и духовной деятельностью, ибо деятелен человек только постольку, поскольку он еще чего-то не достиг и хочет в этом направлении творить и проявлять свою значимость. Когда же это достигнуто, деятельность и жизненность исчезают, и наступающее тогда отсутствие интереса есть духовная или физическая смерть”<sup>10</sup>.

Предельное укоренение в нравственности, последнее утверждение в ней уничтожает на таком пути прогресса и сам прогресс, и нравственность. И существенно сходное представление Гегель распространяет на собирательные, или коллективные индивидуумы. Если народ живет наслаждаясь самим собой, довольствуясь тем, что он именно таков, каким он желал бы быть, что он достиг того, чего желал достигнуть, то он продолжает жить как стареющий индивидуум, по привычке. Цель достигнута, остается бесцельное и безжизненное продолжение существования, вызывающее естественную смерть и единичных индивидуумов, и народов. Уточним: речь идет об ограниченной цели существования, и осуществленность именно такой



цели порождает вслед за удовлетворением скуку. Мечта может быть и шла дальше достигнутой цели, но нужно ведь еще и стремление сделать ее действительностью, а стареющий и уже растративший жизненные силы индивидуум или народ отказывается от этого нового стремления, т.е. от осуществления принципа, отличного от того, которому посвятил себя. Нередко народ, претворив и завершив начертанный ему принцип и не находя в себе самом сил перейти к новому, более высокому, уступает другому народу место на исторической сцене.

Нравственное содержание выдвигаемых Гегелем всемирно-исторических принципов довольно скудно. В самом деле. История, нравственный аспект которой философом минимизирован, в принципе для него завершилась. Всемирный прогресс в сознании свободы достиг высшего пункта, пройдя ступени политико-правового развития: сначала сознается свободным один (деспотизм), затем немногие (аристократия) и, наконец, все (демократия). Прогресс осваивается и оценивается Гегелем в категориях логики: единичное, особенное, всеобщее.

Но может быть, все это имеет не столь уж отдаленное отношение к этике? Ведь “всемирная история есть прогресс в сознании свободы”. Однако речь идет у Гегеля не о нравственной свободе и не о нравственном ее осознании, — об осознании рационально-логическом. Его формула имеет многозначительное, часто опускаемое, продолжение: “... — прогресс, который мы должны осознать в его необходимости”<sup>11</sup>.

Свобода у Гегеля есть осознанная необходимость, так что суть исторического прогресса во все более глубоком осознании исторической необходимости, нравственные оценки которой немецкий философ отверг, а глубина осознания — опять-таки не нравственного осознания, а интеллектуального — исчерпывается в указанном уже продвижении через строй логических категорий от единичного через особенное к завершению во всеобщем.

В “Философии истории” эта всеобщность конкретизирована: восточные народы знают, что только один свободен, греки и римляне знают свободными лишь некоторых (так что рабы существуют наряду со свободными), и с осознанием, что каждый человек свободен, дальнейший прогресс в принципе невозможен, история в существе своем завершилась. Конец всемирной истории! И наша свобода – в осознании необходимости того, к чему пришли.

В отношении к историческим явлениям Гегель остается их бесстрастным внешним наблюдателем, оставляющим в стороне этическое их восприятие и осмысление, этическое отношение к ним и этическую их оценку. Впрочем, это характеризует скорее не самого Гегеля, а ту точку зрения, на которую он встает.

Всеобщность, т.е. всемирная значимость принципа государственной организации народа (и потому причастность его всемирной истории), – вот что является у Гегеля мерилom нравственности претворения этого принципа. Нравственное совершенствование – не принцип развития и не критерий принадлежности того или иного государственного преобразования ко всемирной истории, а только нечто производное, лишь функция разумности и всеобщности<sup>12</sup>. Идея совершенствования у Гегеля лишь примыкает к идее прогресса вообще, в весьма малой (если хоть в какой-то) степени затрагивающей у него совершенствование нравственное. Здесь и коренится (как уже было отмечено и как вскоре еще раз убедимся) расхождение между гегелевской и русской идеей совершенствования.

В решающие и переломные моменты истории нравственность просто не вяжется у Гегеля с прогрессом: подключение к нему нравственного образа мыслей и действий – только помеха, пятое колесо в телеге прогресса; а прогресс самой нравственности в завершающем пункте, как мы видели (превращение в привычку), приводит к ее исчезновению. Полное и окончательное претворение и торжество

нравственности разрушительно для нее самой и губительно для ее носителей. В конечном счете Гегель должен бы сказать, что нравственность (как кантовская мораль) чтобы хоть как-то существовать, с некоторого момента вынуждена противиться и общему, и собственному прогрессу, а нравственно нейтральный или безнравственный прогресс все же должен быть облагорожен и смягчен ею: им вместе надлежит подвергнуться взаимному ограничению и релятивированию.

Если нравственное чувство возмутится этим (ограничением себя), то, разумеется, посыплются упреки против него: дескать, морализаторство и т.п. С другой стороны, попробуйте померить современную веру в прогресс и поохладить овладевший почти всеми энтузиазм к нему. Какой вопль поднимет мировая общественность и все прогрессивное человечество! У кого-то, — несомненно, из реакционеров и мракобесов, — может быть, и хватит духа затормозить колесо истории, замедлить или приостановить на короткое время его неумолимый ход. Но повернуть вспять... Никаким злоумышленникам и ретроgrадам это не удастся. Чему быть, того все равно не миновать, предначертанное на пути прогресса рано или поздно все равно совершится, и вставший ему поперек будет посрамлен, осмеян и сметен с пути.

Как бы то ни было, Гегель поступает в одних случаях нравственностью ради прогресса (пример с великими личностями), а в других — наоборот, ограничивает Прогресс, ставя ему пределы и приводя даже к своеобразной завершенности. Ибо чем иным подытоживается — бесконечный — прогресс в сознании свободы у Гегеля, как не исчерпанной бесконечностью этого прогресса? Именно: в историческом развертывании свободы она признается сначала лишь за одним-единственным, потом за некоторыми и, наконец, за человеком вообще, за всеми людьми вместе и за каждым

в отдельности, и таким образом мы имеем завершенное единство: единичное – особенное – всеобщее.

У Гегеля обозначены два потока размышлений его относительно нравственности. С одним, связанным с существенными отступлениями от нее (уступки в пользу рациональности и прогресса), мы уже ознакомились. Здесь нравственность выглядит у него попорченной и ущербной. Другой поток собственно этической мысли причастен субстанциальному (жизни народа, государства): здесь Гегель уже избегает рассуждений о прогрессе и совершенствовании нравственности, ибо она принята в чистом виде, как нечто в своем роде совершенное и значит ни в каком прогрессе и совершенствовании не нуждающееся.

Поскольку у немецкого философа не указана связь между обоими, по-видимому, расходящимися направлениями его мысли о нравственности и прогрессе, целесообразно обратиться к В.Соловьеву, у которого синтез их дан в предельной ясности и отчетливости.

### *Совершенствование как форма прогресса в нравственности*

Соловьев, во-первых, релятивирует прогресс (в его соизмерении с нравственностью), во-вторых, возводит нравственность к ее собственному более высокому началу: “...Исторический прогресс, создающий новые формы общества, никак не может иметь преимущества перед коренными основами всякой общественности... он есть явление хотя и необходимое и важное, но все-таки относительное, подчиненное высшей цели, и... он теряет всякое оправдание, когда обращается против того безусловного нравственного добра, ради осуществления которого происходит все движение истории”<sup>13</sup>.

Из разного рода ценностных категорий В.Соловьев ставит над нравственностью не прогресс, не самосознание, не свободу, не разум, как это делает Гегель, а только одно

безусловное начало, притом не внешнее, а имманентное ей. "...В нашей нравственной природе действительно живет начало чего-то большего, чем она сама", — такое, в сравнении с чем мы чувствуем свое несовершенство, размышление над чем приводит к сочленению трех нравственных категорий: "1) несовершенства (в нас), 2) совершенства (в Боге) и 3) совершенствования (или согласования первого со вторым) как нашей жизненной задачи"<sup>14</sup>.

Очень важно понять высоту этой этической установки русского философа. Чувство стыда, охраняющее от злодеяния, чувство, удерживающее от греховных поступков — это еще не норма, а только ступень нравственности; ибо надо, чтобы "безотчетный инстинкт стыда" превратился "в ясный голос совести, укоряющий человека не за одни плотские грехи, но также и за всякую неправду — за все чувства и действия несправедливые и безжалостные", мало того, нужно еще дальнейшее развитие и возвышение до "особого чувства страха Божия", удерживающего нас от всякой конфронтации "с тем, в чем выражена для нас святость Божия"<sup>15</sup>. Но и это еще не предел.

В человеке когда-нибудь да возвышается над сократовским "тихим внутренним голосом", остерегающим от злого умысла, другой голос: "Ты воздержался от зла, а что сделал ты добра?"<sup>16</sup>. Связь человека с божеством должна еще возвыситься в нравственном отношении до "абсолютного сознания". "Здесь уж охраняется не относительное, а безусловное достоинство человека — его идеальное совершенство, как долженствующее быть осуществленным"<sup>17</sup>. В этом новом сознании человек укоряет себя уже не в дурных и вредных поступках, а в чем-то более внутреннем, в их источнике, в собственном несовершенстве и встает перед положительной задачей: совершенствоваться, что является его назначением и долгом. Ибо не та жизнь, которая только бережет себя от оплошностей, срывов и падений, есть жизнь нравственного сознания. Недостаточно удерживать-

ся от недолжных поступков из одного только инстинкта духовного самосохранения, надо еще совершенствовать себя к добру, следуя, как собственной потребности, слову Нагорной проповеди: “...будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный” (Матф. 5:48).

Как важно 1) выявить в нравственном высшее абсолютное начало (совершенство), так 2) необходимо в абсолютном нравственном начале отметить начало относительное (несовершенство) и затем 3) осуществить их синтез, что и выполнено В.Соловьевым. “В самом существе безусловного нравственного начала как заповеди или требования (быть совершенным, как Отец Небесный, или реализовать в себе образ и подобие Божие) заключается уже признание относительного элемента в нравственной области. Ибо ясно, что требование совершенства может обращаться только к несовершенному; обязывая его становится подобным высшему существу, эта заповедь предполагает низшие состояния и относительные возвышения. Таким образом, безусловное нравственное начало или совершенное добро для нас есть, говоря языком Гегеля, единство себя и своего другого, синтез абсолютного и относительного”<sup>18</sup>.

Двойственность относительного и абсолютного добра должна разрешаться не в сторону их полного разделения, а, наоборот, в свободное и полное единство (не то же, что “полное тождество”) – через нравственное совершенствование<sup>19</sup>. Поэтому очень важна приведенная уже формула Соловьева и в другом, более развернутом ее виде, где снова подчеркивается необходимость третьего (объединяющего) момента, заключающего в себе последнюю реализацию и окончательное оправдание Добра в процессе его исторического “делания”: “Совершенство, т.е. полнота добра, или единство добра и блага, выражается в трех видах: 1) безусловно сущее, вечно действительное совершенство – в Боге; 2) потенциальное – в человеческом сознании, вмещающем в себе абсолютную полноту бытия, как идею, и в

человеческой воле, ставящей ее как идеал и норму для себя; наконец, 3) в действительном осуществлении совершенства или в историческом процессе совершенствования”<sup>20</sup>.

К этому последнему моменту у В.Соловьева как само собою разумеющееся примыкает идея коллективного, общностного совершенствования<sup>21</sup>, включающего и нравственное совершенствование в семье, которой Гегелем в таком было отказано. “Личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего”<sup>22</sup>. В.Соловьев разбирает вопросы стадий лично-общественного совершенствования.

Решение задачи по достижению нравственного совершенства не может быть ни одноразовым актом, ни индивидуальным только свершением, но может осуществляться не иначе как постоянными совместными усилиями в общественно-историческом процессе, во всемирной истории.

Вполне совершенен один Бог. Если Гегель изображает в “Логике” путь Божества самого по себе, то это не путь совершенствования, а путь совершенства. В таком же духе рассуждает В.Соловьев: “...В самом Боге не может быть никакого процесса совершенствования, а одна вечная и неизменная полнота всех благ”<sup>23</sup>. Человек, участвующий во всемирно-историческом процессе совершенствования, достигает действительного совершенства, безусловного добра. Соловьев говорит о субъективной стороне как условии достижения того окончательного и, с его точки зрения, вполне реального результата: “Внутренняя свобода, т.е. добровольное и сознательное предпочтение добра злу во всем, есть главное, принципиальное условие этого совершенства, или полного добра”<sup>24</sup>. Но никому не подобает – и надо избегать такого соблазна – остановиться на этом пути восхождения, успокоиться и сказать себе: я до конца исполнил заповедь быть совершенным, как Отец наш. Нравственный путь исключает самоуспокоенность и самодовольство. И это касается всех уровней и сфер духовного

развития<sup>25</sup> — от индивидуума<sup>26</sup> и семьи<sup>27</sup> до государства и церкви<sup>28</sup>.

Для России задача совершенствования издревле имеет особое жизненное значение в буквальном смысле слова: выжить, высууществовать. Для нее ставить задачу просто самосохранения было бы равнозначно гибели. Вопрос выживания России и вопрос о ее совершенствовании тождественны, т.е. даже “физическое” существование ее находится в прямой связи с духовным, нравственно-религиозным совершенствованием и в сугубой зависимости от последнего. Только так следует и нам, вслед за Соловьевым, ставить и решать проблему выживания России и вопросы ее дальнейшей судьбы, непременно сочетая ближайшую задачу со сверхзадачей.

Не только внутренний исторический опыт России, но только ее великое предназначение указывают на это, но и поучительная судьба Византии, преемницей которой возвестила себя Россия (“Москва — третий Рим”), говорит о гибельности одного только стремления уберечь себя от разрушения, сохранить свое бытие. Византия пала, не исполнив своего исторического призвания. Подчиняя все внешнему интересу военной защиты, она не думала о христианском усовершенствовании общественной жизни; потеряв эту внутреннюю цель, которая и была бы причиной государственного бытия и оправданием прочих забот по самосохранению, Византия не смогла исполнить и внешней своей задачи.

Упущена из виду высшая цель, забыто о великом предназначении империи, — и она гибнет самым печальным образом. В таком “ключе” осмысляет В.Соловьев крушение царств. “Несовершенство есть общий удел, и Византия погибла, конечно, не потому, что была несовершенная, а потому, что не хотела совершенствоваться”<sup>29</sup>. “Царства... спасаются (от гибели. — *В.Л.*) только исправлением сво-



его общественного строя или его приближением к нравственному порядку”<sup>30</sup>.

Примечательно у В.Соловьева усиление акцента на этическом перфекционизме. Поначалу, кажется, лишь незначительное, по сравнению с Гегелем, отклонение, смещение, но оно переходит в принципиальную установку сознания. А вернее сказать, ею и обусловлено расхождение русского мыслителя с Гегелем. Сказываются особенности нашей национальной духовной традиции.

## ГЛАВА IX

### Развитие нравственного сознания из элементарной общности

#### *Семья*

Исторический прогресс в смысле нравственного совершенствования неотделим от развития общности. А элементарной “клеточкой” общности, первой ячейкой народной жизни является семья. Она есть первый, естественный и в то же время священный союз, обнаруживая себя в котором с детства, как дарованном судьбою, или по вступлении в брак и создании новой семьи, человек принимает и устраивает этот союз — как и призван — на любви, на вере и на свободе, научаясь в нем первым совестным движениям сердца, чтобы подняться к дальнейшим формам духовного единения — родине и государству.

О сущности семьи трудно судить по ее состоянию в эпохи духовного кризиса, упадка религии, оскудения нравственности, утраты духовной традиции, расслабления семейной сплоченности и взаимной духовной сопринадлежности, по эпохам приверженности к материальному, по эпохам бессовестности, бесчестия карьеризма и цинизма. Для настоящей жизни семьи нужны достойные ее условия, условия вне ее (но не такие уж для нее посторонние, не чуждые ей).

Когда говорят о семье в коренном значении этого слова, то речь идет не о семье, находящейся в состоянии распада под воздействием правовых норм (когда на нее прямо таки обрушиваются нормы привходящие, неорганичные ей, проистекающие из не-семейственных, не-родственных отношений, когда члены семьи вырываются из первоначальных семейных связей, наделяются разрознивающими

их “правами”, превращающими их в обособленных, отчужденных и недружественных друг другу юридических “лиц”), — речь идет о другом, именно, о подлинном типе семейных отношений, о семье традиционной, — если угодно патриархальной. И не надо смущаться этим словом из-за расхожего и совсем неверного понимания под ним какой-то детскости, происходящей от недостаточного развития индивидуального. “Патриархальность, как явствует из самого слова, есть преобладание простых, естественных отношений, в противоположность условным измышлениям”<sup>1</sup>.

Семейная ячейка является единым нравственно-духовным организмом, ее члены или взаимно отказались от правового отношения друг к другу и от частных эгоистических интересов в пользу сердечной склонности и нравственных отношений между собою (родители), или еще не доросли до правовых понятий (дети). Всех их объединяет чувство взаимной любви, доверия и веры друг в друга. Не утруждаясь изучением Гегеля, патриархальная семья внутри себя постигает и на деле применяет диалектику, которая потом, уже в понятийном облачении в виде плода философской проницательности и глубокомыслия, возвращает той же семье мудреную истину о ней: “В любви один индивидуум сознает себя в сознании другого, он отчуждает себя и в этой взаимной отчужденности обретает себя (так же другое, как и самого себя, отождествляющегося с другим)”<sup>2</sup>.

Развитие взаимных связей, особенно с детьми, опосредующими отношения между родителями, составляет общую цель семьи, и Гегель правильно сближает дух семьи с духом народа в государстве, где чувство солидарности с целым, нравственность и уважение к религии подкрепляются естественной основой этих отношений, закладываемой уже в семье, и отсюда ясно, как должно относиться к семье государство.

Родители воспитывают детей как естественных продолжателей семейного духа. Задача этого воспитания, по Гегелю, – в дисциплинировании поведения, в сломе природного произвола. Т.е. вполне в немецком духе. Если в праве цель наказания – восстановление справедливости как таковой, то в семье по отношению к детям она иная – по своей природе субъективная и моральная, и состоит в “устрашении еще плененной природой свободы и возвышении всеобщего в сознании и воле детей”<sup>3</sup>.

Народы с патриархальным правлением часто сравнивают (для негативной оценки) с семьей, где воспитывается чувство подчинения, – сравнивают, впрочем, по бытию, не по цели воспитания; по состоянию, не по назначению. Отсюда превратное сведение представления о характере отношений и быта и там, и здесь, к представлению о состоянии патриархально-семейного рабства. Но таков взгляд извне, Гегель же пытается взглянуть имманентно, и там, где это ему удается, картина выглядит иной.

Человек не обладает инстинктивно тем, чем он должен быть, ему надлежит это обрести. Поэтому дети нуждаются в воспитании. Так же обстоит дело с народами при патриархальном правлении: люди не рассматриваются как самостоятельные и совершеннолетние. Гегель подчеркивает, что дело здесь совсем не в рабски приниженном состоянии, а именно в возвышении к подлинной свободе, во возвращении к самостоятельности. Слом природного своеволия имеет целью воспитать дисциплину и самодисциплину ради свободы, а не рабскую покорность. “Услуги, которых родители вправе требовать от своих детей, могут поэтому иметь своей целью только воспитание и относиться лишь к нему: они не должны быть чем-то для себя, ибо отношение к детям как рабам – самое безнравственное отношение вообще”<sup>4</sup>.

“Если не воспитывать в детях чувство подчинения, вызывающее стремление стать взрослым, в них развивается дерзость и нескромность”. Гегель специально добавляет: “Необходимость получить воспитание присутствует в сознании детей как присущее им самим чувство быть неудовлетворенными в себе, как они суть, как влечение принадлежать к миру взрослых, в котором они предчувствуют нечто высшее, как желание вырасти”<sup>5</sup>.

В свете сказанного стоит снова обратиться к кантовскому пониманию антипатриархального лозунга “Мысли сам!”, который он приписал Просвещению. Кант поторапливает выйти из духовного младенчества и встать на путь самостоятельных рассуждений. Мы уже видели, что этот ориентир на самостоятельность и зрелость духа содержится в самом патриархальном воспитании в семье. Но Кант лишает патриархальность этого собственного ориентира, собственной ее цели, и приписывает такую цель иному: Просвещению, дело которого в данном отношении представлено им как противоположность патриархальности. При этом призыв к зрелости напоминает у него попытку ускорить роды, подхлестнуть естественное духовное развитие, которому самому по себе, в условиях более органичных ему, чем мнит о том просветительство, нет надобности опережать время (всему свое время) и переходить к зрелости и самостоятельности, покуда сами собой не “исчезли юные забавы” и решение внутренне еще не созрело, так как иначе самостоятельность-то получится напускной и уродливой: либертинажем и самочинством, вместо свободы явится лишь “дерзость и нескромность”.

Гегель не раз повторяет развиваемую им мысль, что дети суть “в себе”, но по своему назначению свободные, и воспитание в свойственной им среде, в семье, воспитание патриархальное должно реализовать это назначение, “вызвать детей над той природной непосредственностью, в которой они изначально пребывают, превратить их в само-

стоятельных и свободных личностей и сделать тем самым способными выйти из природного единства семьи”<sup>6</sup>, где они под ее воспитывающим воздействием провели “в любви, доверии и послушании” первую непосредственную нравственную жизнь.

Для Канта атомизированное общество, правовые лица, обособленность их и свобода от традиционных связей есть нечто само по себе, вполне самостоятельный срез человеческого бытия, здесь человек, т.е. каждый отдельно взятый независимый индивидуум, “субстанциален”. У Гегеля же это (гражданское общество и индивиды в нем) есть, в сущности, переходный момент<sup>7</sup>, – в том смысле, что индивид выходит из нравственного состояния – семейного единства – и возвращается в эту субстанциальную жизнь, создавая новую семью. “Нравственный распад семьи состоит в том, что дети, ставшие вследствие воспитания свободными личностями, признаются совершеннолетними и правовыми лицами, способными обладать собственной свободной собственностью и основать собственную семью... в которой они теперь находят свое субстанциальное назначение”<sup>8</sup>.

От семьи отделяются, чтобы создать новую семью, которая, как и прежняя, исключает единичную собственность отдельных членов, ибо не они, а “семья в качестве лица” обладает в собственности “субстанциальной личностью”<sup>9</sup>. В этом “коммунизме”<sup>10</sup> выражается духовная конкретность семьи, приучающая единичное своекорыстие ее членов к нравственной жизни, “произвольный момент особенной потребности единичного и эгоизм вожделения превращаются здесь в заботу об общем”<sup>11</sup>.

Таким образом, описанный выше “распад” – никак не то же, что “нравственный упадок” или “разрушение нравственности” (это было бы неверным пониманием мысли Гегеля), а вполне присущий нравственной жизни семьи, нормальный и естественный момент в круговороте ее вос-

произведения, в отличие от искусственного разложения и уничтожения семьи, неестественного, и потому безнравственного или противонравственного<sup>12</sup>.

### *Возвышение над природной общественностью*

Помимо подготовки к отделению от семьи как в сторону гражданского общества, так и к формированию новой семьи, Гегель отмечает еще одно важное направление воспитания в семье: к возвышению нравственного содержания сознания.

Семья уже сама по себе есть “внутри себя” нравственная сущность, и природное отношение в семье между ее членами в такой же мере духовно. Нравственное воспитание в ней направлено не только на поддержание ее как целого, но и на более высокое определение общего, на общественность, по отношению к которой интерес самой семьи становится опосредованным, а в некоторых отношениях даже негативным: из нее удаляется отдельное лицо, оно привлекается к добродетельной жизни внутри общества, где его единичность подчиняется всеобщему. “Специфическая для семьи положительная цель есть отдельное лицо как таковое”<sup>13</sup>.

Заметим, что речь идет у Гегеля прежде всего не о правовом лице (хотя и одно это могло бы в достаточной мере обесмыслить нападки против патриархальной семьи), а о нравственной личности, готовой жертвовать собой, или, как угодно выражаться Гегелю, “это движение оказывается внутри нравственной общественности и имеет ее своей целью; смерть есть завершение и наивысший труд, который предпринимает индивид как таковой в интересах этой общественности”<sup>14</sup>. Здесь мы имеем, следовательно, тип индивидуальности, качественно отличный от атомизированного эгоистического индивида гражданского общества, даже прямую противоположность ему. Поступок такого лица возвышает его над “природной общественностью”

семьи; в нем — этом “стихийном индивиде” — проявляется нравственно сознающая себя (в отличие от абстрактно-рационального — “я есть я” — самосознания атомизированного в гражданском обществе индивида) действительность народа, который, в свою очередь, является “основой индивидуальности”<sup>15</sup>.

Впрочем, Гегель оставляет без внимания то обстоятельство, что семья не только воспитывает индивидов, чтобы подготовить их к дальнейшей жизни с более идеальным содержанием по сравнению с семейным, но и практикует это более возвышенное содержание в самой себе, независимо от того, выходят индивиды из нее или нет, распадаются с семьей, продолжают пребывать в ней или образуют новую.

Семья призвана воспитывать, поддерживать и передавать из поколения в поколение не только чисто семейную традицию, но и традицию в более широком смысле: духовно-религиозную, национальную и отечественную. Заметим, что культура священного очага семьи — благоговейное почитание предков, обряды, обычаи, наряды и т.д., — все это, практикуемое семьей, не уместается в одну только собственно семейную традицию. Патриотизм, любовь к родине, истинная гражданственность, — все это уже не семейные чувства, но впервые они воспитываются в семье<sup>16</sup>. Семья является и первой школой свободы, и начальной школой воспитания здорового правосознания.

Гегель все же не ставит задачей семьи создание нового, лучшего и более свободного поколения. Функция семьи ограничена у него лишь поддержанием и воспроизведением нравственного состояния, а не направлена на совершенствование. Неспроста семья исключена у него из исторического развития. Но такое назначение семьи, такую цель воспитания в ней детей, такую надежду на то, что “дети будут лучше нас”, проповедует русская мысль. У Соловьева это прямо включено в идею нравственно-духовного совершенствования, охватывающего и индивидов, и общество, и



семью, и народ, и сменяющие одно другим поколения. Не быть детям лучше нас, не совершенствовать воспитание, нравственно не совершенствовать семью, а просто воспроизводить из поколения в поколение одну и ту же семейную нравственность в ее неизменном виде – это для русского способа понимания представляется не только недостаточным, но таит в себе опасные последствия, как это вытекает из сказанного выше.

Тем более губительны для нравственности последствия процесса, при котором распадающиеся семьи уже не воспроизводятся, когда порождается бессемейственность. А такой процесс задается притязаниями осуществить во всемирном масштабе громкие лозунги свободы и равенства (при том смысле, который они приобретают на деле, присоединяемый сюда лозунг “братства” просто перечит им, как и они ему). Чтобы удовлетворить такие требования, надо просто уничтожить семью как нравственное формообразование, как органическую ячейку, из которой развивается народ.

Но тогда и будет повсеместно насаждено однообразие, безличие (которых опасаются почему-то совсем с иной стороны, а именно от патриархального быта); восторжествует тогда и “свободная любовь” – даже помимо распущенности и неизбежного падения нравов, просто из принципа свободы, из идеала бессемейственности, даже из одного только натуралистического индивидуализма или из понимания семьи как договора или сделки. И можно понять протест русского мирозерцания против идеологии и практики намеренного или непреднамеренного, прямого или косвенного разрушения традиционных внутрисемейных связей и семейных традиций.

Остановлюсь на семейных традициях в одном важном, выводящем далеко за пределы собственно семейственности, в общественно-историческую сферу нравственных отношений, вопросе: о памяти. Категория, на первый

взгляд, весьма консервативная. Память, как представляется порой, служит обузой и даже противометом страстному устремлению вперед; к тому же она, по-видимому, этически нейтральна. Но в русском мирозерцании она не такова.

Читателю памятны слова о “любви к отеческим гробам”, о любви без всякой тени и примеси ненависти. Обращение к памяти о предках, почитание отца семейства, прочищение и возвышение памяти о прошлом имеет у нас тот этический оттенок, что сосредоточено на воспламенении именно доброй памяти и усыплении недоброй. Ведь у нас почти инстинктивно срывается с уст: “помянем добром”; и что значат у нас частые апелляции к незлопамятству: “не поминай лихом”, “не попомни зла”, “об умершем — хорошее или ничего”, “забудем обиды”, “кто старое (недоброе) помянет, тому глаз вон”?

На злопамятстве не сохраняется добрый семейный обычай или нравственная традиция, не произрастает ни любви к ближнему, ни творческого созидания. А русская мысль занята установлением сочетания устойчивости семьи как прочной опоры государственной жизни с развитием творческих потенций семейного быта. Характерно и примечательно в данном отношении рассуждение И.Ильина: “...Любовная и счастливая семья есть живая школа — сразу и творческого равновесия души, и здорового органического консерватизма. Там, где царит здоровая семья, там творчество будет достаточно консервативным для того, чтобы не выродиться в беспочвенную революционность; а консерватизм будет всегда достаточно творческим для того, чтобы не выродиться в реакционное мракобесие”<sup>17</sup>.

### *Семья и нравственное развитие*

У Соловьева семья, верная своему назначению, служит не просто положительной предпосылкой здорового общества, не только нравственной его основой (это мы видим и у Гегеля), но и в известном смысле заключает в себе нрав-

ственную норму общества. “Здесь (в семье) действительно, не по намерению только и стремлению, но и фактически каждый есть цель для всех, за каждым ошутительно признается безусловное значение, каждый есть нечто незаменимое. С этой точки зрения семья является элементарною, образцовою и образовательною ячейкою всемирного братства, или человеческого общества, каким оно должно быть”<sup>18</sup>.

Только в этом своем качестве и только в этом смысле семья является нравственным устоем общества, достойным всяческого охранения, ибо она способна существовать и в том превратном виде, в котором она служит не первой ступенью восходящего пути к осуществлению нравственного начала в мире, не зачатком всемирного единения, а завершением эгоизма, эгоизма взаимного удовлетворения.

Нормальные отношения в семье не измеряются в категориях эгоизма или даже альтруизма, предполагающего признание другого подобным и равным себе, утверждение за ним такого же значения, которое я приписываю самому себе. “Нравственное отношение детей к родителям, напротив, не только не определяется равенством, но имеет даже прямо обратное значение — оно основывается на признании того, в чем эти существа неравны между собою”<sup>19</sup>. Преклонение ребенка перед родителями и послушание им не предполагает, что и ребенок требует от родителей такого же почтения и повиновения. Специфическое чувство детей к родителям определяется превосходством последних, значит неравенством. Сыновняя или дочерняя любовь к родителям качественно иная, чем родительская к детям.

Будем иметь в виду, что в социальных отношениях признание неравенства и разнородности (например, белых плантаторов и негров или крепостников и крепостных) используется как оправдание жестокости и является часто отрицательным, упраздняющим солидарность чувств и интересов между людьми, тогда как неравенство в семье имеет положительный смысл: сыновняя любовь и сынов-

нее благочестие обуславливает солидарность в семье и служит основанием особого рода нравственных отношений. Сыновнее отношение к высшему составляет тот принцип пиетета, который “связывает религию с нравственностью и может безразлично называться как религиозным началом в нравственности, так и нравственным началом в религии”<sup>20</sup>.

Семья у Соловьева – не только, как у Гегеля, сфера нравственности, но и сфера восхождения от нравственности к религиозности и притом не к одному только семейному благочестию. В детстве человек переживает свою зависимость от родителей, которая потом расширяется, углубляется и становится все более осознанной: мы начинаем чувствовать свою зависимость также и вообще от наших предков (культ предков), которые в свою очередь чувствуют свою зависимость от еще более широких и более высоких начал, и в конце концов приходим к почитанию наивысшего предка – Отца Небесного. Как знать, может быть, не только поддержание, но и развитие и совершенствование семейного пиетета также имеет основание в древнем славянском корне, поскольку именно от него шло возвышение в вере, совершенствование в ней, – прогресс самой веры, от языческой, дохристианской (по легкости и успеху принятия христианства на Руси, может быть, следовало бы сказать даже: предхристианской), к русскому православию. Но здесь не место вдаваться в этот слишком специальный вопрос.

В историческом порядке нравственной организации общества, в развитии ее духовности В.Соловьев выделяет три основные ступени, именуемые по преобладающему моменту в каждой из них: ступень родовая, народно-политическая и духовновселенская. Первая выражает по преимуществу прошлое, вторая – настоящее, третья – будущее. В развитии нравственности по типам одухотворения эти же самые ступени отражают одухотворение семейной религии – от культа предков (прошлое) к браку (настоящее) и, далее, к воспитанию детей (будущее). А в той мере,

в какой эти три области относятся к бытию нравственно-сти, они служат формами соединения человека с Богом: одна через прошлое, другая – через настоящее и третья – через будущее.

С переходом от родовой жизни к государственной мы имеем и прогресс нравственности, возвышение и упрочение нравственного порядка через взаимное воздействие новообразующих сфер, – прогресс не через отступление от нравственных принципов исчезающей родовой или племенной жизни, а через обогащение этих принципов и расширение их значения и действенности. Государство, или отечество, выросшее из тенденций и стремлений родового быта к более широкой собирательной нравственности, это, при всей своей идеальной природе и благодаря ей, могучее и целостное общественное формообразование оказывает, по Соловьеву, уже “прямое воздействие не на лучших только, но и на средних и даже плохих людей, входящих в его состав”<sup>21</sup>.

Нравственное состояние общества укрепляется при этом “высокими образцами истинного патриотизма и гражданской доблести, которые не могли бы явиться в первобытных условиях жизни и стали возможны только с возникновением отечества, государства, нации”<sup>22</sup>. И это составляет нравственную прибыль, достигаемую расширением общественной среды в национально-государственном строе, “ибо прежнее состояние нравственности родовой не упразднено этим расширением, а только видоизменено и очищено в форме семейных связей и добродетелей, которые не заменяются, а только дополняются патриотизмом”<sup>23</sup>.

Таким же приобретением в нравственности является любовь к согражданам, хотя и не столь сильная по сравнению с любовью к немногим близким, но все-таки более широкая и не уничтожающая последнюю. “...Следовательно, с какой бы стороны мы ни смотрели, распространение жизненной сферы людей от пределов рода к пределам госу-

дарства или отечества представляет собою несомненный нравственный прогресс”<sup>24</sup>. И такой же прогресс можно указать в области отношений человека к низшей своей природе.

При переходе от родового бытия к государственному и превращении рода в семью жесткая оболочка родовой организации лопается и распадается, нравственные отношения, основывавшиеся на естественных связях, не исчезают, а сосредоточиваются в семье, и “нравственное зерно семьи осталось и останется до конца истории”<sup>25</sup>. При попытках (искажающих суть государства) поставить государственный закон – человеческий, следовательно, несовершенный, со всеми вытекающими отсюда возможными злоупотреблениями им, не только выше естественного закона, установленного свыше, но и придать государственному закону абсолютное значение (к чему постоянно склоняет Гегель), появляются настроения, ведущие к внутренним разладам, вплоть до трагических, и у Соловьева не вызывает сомнений, какую сторону следует принять в условиях возникающих при этом коллизий, если желать оставаться на нравственной точке зрения: нравственная правда принадлежит не “представителям относительно высшего общественного порядка, а защитникам того безусловного в старине, что должно оставаться одинаково священным при всяком общественном порядке”<sup>26</sup>. В этом случае консерватизм – не слепая косность, а чистое сознание высшего долга. Соловьев уверен, что “всякое столкновение в жизни человечества окончательно сводится не к относительным противоположениям социологическим, а к безусловной противоположности добра и самоутверждающегося зла”<sup>27</sup>.

Рассуждения Соловьева дают достаточное понимание причины этических “срывов” в гегелевском этатизме, т.е. непозволительных отмежеваний философа от нравственной оценки государственных акций: “Зло, проявляющееся в извращении государственной идеи, или в превознесении

закона государственного над законом нравственным, есть зло совершенно специфическое, или особая, более высокая степень зла, чем, например, простое убийство или даже братоубийство, но именно вследствие своей большей тонкости и сложности оно субъективно более извинительно или меньше вменяется в вину, нежели эти грубые злодеяния”<sup>28</sup>.

Далее мы увидим, что гегелевское философствование все же не так уж чуждо русскому направлению мысли, порой оно как бы сопутствует последнему, — не совпадает с ним, а соприкасается, и в очень важных пунктах они довольно тесно примыкают друг к другу, не смешиваясь, однако, по существу своему.

### *Семейный строй как опора государственного строя*

В русской идее государства заключены сознание, признание и убеждение достодожности того, что семейные отношения не только служат опорой государственного устройства, но сам тип этих отношений простирается в него, что принцип семейственности пронизывает государственную жизнь, охватывает и одухотворяет в ней отношения между людьми и между различными сторонами общественного бытия. Д.А.Хомяков хорошо выражает этот общеизвестный и принимаемый как саморазумеющийся взгляд как твердое убеждение, что “у народа православно-мыслящего семейная связь никогда не станет поперек обязанностей человека к братьям — людям; а наоборот, понятие о братстве переносится им на всех людей; и даже в самом строе общественном он проявит ту расширенную семейную организацию, при которой — Царь будет Батюшкой, а все люди братцы”<sup>29</sup>. Автор не опасается даже заострить эту мысль, чтобы подчеркнуть, что принцип семейственности значительнее и шире, чем сама семья как исходный эмпирический его носитель: “Замечательно, как русский народ мало обращает внимания на плотское родство, до братства включительно; а рядом с этим как он сильно подчеркивает

родство духовное (крестовое); и затем распространяет название брат, дядя, тетка, бабушка самым щедрым образом”<sup>30</sup>.

Семья служит основанием государственного здания в двух важных моментах. Во-первых, в ней воспитывается дисциплина и послушание, как это известно из Гегеля; хотя в своей жесткости дисциплина не должна переходить в крайность, нужны границы и пределы, дабы порядок и устройство в семье и в государстве не превращались в мертвые механизмы (на чем также настаивал Гегель), а это достигается, во-вторых, взаимностью и любовью, которые, зарождаясь в семье, оказывают нравственное воздействие и на власть в обществе и государстве. Ибо властвование само по себе есть, в сущности, грубая и насильственная сторона человеческих отношений. Она смягчается и облагораживается тем, что зарождающаяся в недрах семьи духовно-культурная функция этой ячейки, размыкающейся в широкую народно-общественную жизнь, находит в ней применение тем добродетелям, которые наряду с отеческим главенством как зародышем власти более высокого порядка, с любовью выпестованы в семье, развиты до степени нравственного взаимодействия между ее членами.

И вот это ядро нравственного общежития, прорывая скорлупу семейного круга, выходит, вызволяет себя на раздолье многосторонней общественной жизни, неся с собою дух доброжелательности, общительности, начало взаимодействия между людьми, исходящего из отношений между ближними, неся с собой для более обширного круга, уже не только кровного, но и духовного – и прежде всего духовного – сродства, заповедь любви к ближнему; начало власти старшего, начало главенства отца в семействе развито во взаимодействие, власть поколений старших разрешается во внутреннее общение духов; отсюда же, из недр семьи, вырастают, как из зародыша, начала взаимодействия поколений и поддержания традиции.



Признавая вполне всю высоту семейного строя и значение семьи как нравственной и религиозной единицы общества, элементарной его “клеточки” — если угодно монады (но не как у Лейбница, не “без окон”, а скорее с распахнутыми окнами), русская мысль сходится с гегелевской в том отношении, что возводит не на одном семействе здание общественности; ибо в бытии и в концепции нравственного порядка в обществе есть иерархичность, ступенчатость коллективных индивидуальностей, которые в известном смысле можно сравнить с помещенными одна в другую деревянными матрешками, и наиболее всеохватывающее обозначение для каждой из этих коллективных индивидуальностей и для всех их вместе — это общинность, а высшее, наиболее зрелое ее бытие находит выражение в соборности — такой целостности, наименование которой, может быть, не случайно совпадает с наиболее духовным религиозно-нравственным формообразованием ее, с церковной соборностью (где также есть свои ступени, которые начинаются с церковной общины и восходят к вселенской соборности).

С этой точки зрения национальность есть некоторая индивидуальность, одна из иерархических ступеней человеческого бытия, другая ступень иерархии, чем индивидуальность человечества, в котором, как некоей соборной личности, не исчезают, а утверждаются личности национальные и индивидуальные<sup>31</sup>.

В данной связи заслуживают внимания гегелевские соображения об общинности, — не как о некотором “бытии” или состоянии, а как о скрепе и движущем принципе в иерархии единств. Община сама “возвышается” до того, чтобы стать государством, а сущность государства состоит в том, что оно есть некая духовная община. Здесь гегелевское усмотрение находится в интимнейшем соприкосновении с русским. Взять в последнем, например, мысли И.Ильина. Он находит нравственное устройство общины воспроизво-

дящимся на уровне внутригосударственных отношений, в самой их сущности и так описывает возникающую здесь “всемирную совместность”.

“Мы все хотим одного и того же, что является для нас общим; и мы все знаем это друг про друга; и доверяем друг другу: мы связаны солидарностью. Мы все нуждаемся друг в друге: мы связаны этой нуждой друг с другом; от каждого идет нить отношений к каждому другому и, кроме того, — нить отношений к нашему общему достоянию. Мы, что называется, соотнесены друг с другом: мы связаны коррелятивностью. Мы все обязываемся друг перед другом беречь друг друга и наше общее достояние: один за всех, все за одного; каждый за общее и общее для всех; и эта связь взаимна (мутуальна): мы связаны мутуальностью. На этих основах — мы есьмы одно. Мы — единая духовная и правовая община, управляющаяся единой верховной властью и связанная единством жизни, творчества и исторической судьбы. Мы — государство”<sup>32</sup>.

Пути русской и гегелевской мысли в этом важном пункте как бы перекрещиваются, и выявить их различия здесь было бы крайне затруднительно. В круге представлений немецкого философа государство есть “нравственный организм”, а природа организма такова, что если не все его части переходят в “тождество”, т.е. в сращенное целое, если хоть одна из его частей полагает себя самостоятельной, то “погибнуть должны все”<sup>33</sup>. Но такой характер носит уже община. Поэтому несмотря на извращения, которым подвергались некоторые формы общинности (в Средние века — прежде всего сословия, посредством привилегий приобретающие чрезмерную самостоятельность, представляя собой государства в государстве), все же в общинах согласно их подлинной сущности и в силу их органичного внутреннего устройства заключалась, по Гегелю, “настоящая сила государства”<sup>34</sup>.

## ГЛАВА X

### О единстве в распаде. Проблема нравственности в гражданском обществе

#### *Кант о гражданском обществе*

Представлению о формировании государственной общности народа на общинно-семейной основе приходится сталкиваться с фактом разорванности общинно-семейных связей, с фактом несемейственных, небратских отношений, с наличием индивидуалистических и эгоистичных устремлений, — с целой областью отношений, препятствующих и противодействующих прямому и непосредственному продвижению к такому государственному образованию, настолько действенно противоборствующих ему, что в западных теориях такой путь часто даже просто отрицается в действительности, отвергается в теории, как это можно видеть из Локка, признававшего единственно возможным исходным пунктом не общность, а индивидуальность, не семью, не общину, а уединенного индивида, идейного и практического выразителя, устроителя и представителя гражданского общества.

Нас здесь интересует прежде всего этическая сторона действительно развивающегося в этом альтернативном общинному процессе и в его специфической идеологии.

Кант привел индивидуалистическую точку зрения едва ли не к последнему высшему ее выражению, чтобы подготовить исходный пункт построения “истинного гражданского общества”. На вопрос: “Общественное ли от природы животное человек, или одинокое и избегающее соседства?” — Кант склонен отвечать в духе последнего предполо-

жения, кажущегося ему “наиболее вероятным”. Он видит человека индивидуалистичным также и по своей метафизической, умопостигаемой природе, по которой человек этот, в противоположность чувственной своей природе, добр, но добр лишь “негативным образом”, т.е. не зол, покуда не испорчен, пока его не воспитали злым; значительные оговорки относительно доброты его приходится делать и когда речь идет о нем как о “личности”, имея в виду наделенность ее моральностью и “сознанием свободы своего произвола”<sup>1</sup>.

Воспитание человека к добру также превращается в неразрешимую проблему в силу именно индивидуалистического характера воспитания: воспитатель— не общность, а только индивид, сам не свободный от “грубости природы” и поэтому сам нуждающийся в воспитании к тому добру, к которому призван воспитывать. Гражданское устройство общества объявлено Кантом “высшей степенью достигнутого самим человеком развития задатков доброго, заложенных в человеческом роде”, но это сопровождается такими оговорками, которые превращают тезис в горькую иронию над “задатками доброго” и все сводят на нет. В том же гражданском обществе проявляются и такие приводимые Кантом “задатки”, о характере которых судите сами.

“...Все же животность первоначальнее и в сущности сильнее, чем чистая человечность в ее проявлениях; и укрощенный скот только благодаря ослаблению (его сил) более полезен для человека, чем дикий скот. Собственная воля человека всегда готова проявиться в отвращении к его ближним и, притязая на безусловную свободу, постоянно стремится не только к независимости, но даже к тому, чтобы стать повелительницей над другими существами, равными с ним по природе”<sup>2</sup>.

Гражданское устройство основано на уединенном индивиде, которого бытописует Кант, и человек предназначен — “это необходимость” для него — быть членом гражд-

данского общества. Глупость и злобность запечатлены в “моральной физиогномике нашего рода”, и поэтому “в нашей расе каждый находит разумным быть настороже”, скрывать и не показывать полностью, каков он на самом деле, а это свидетельствует, по Канту, о заложенной в нас от природы склонности к подозрительности и взаимной неприязни.

Единственное средство “осуществить развитие доброго из злого” в этой ситуации Кант видит в устройстве руссоистского государства общественного договора, или “истинного гражданского устройства”, в котором сочетаются принуждение со свободой и законом, соответственно чему необходимо, по характерной для Канта формулировке, “Подчинить, хотя и неохотно, личную волю (отдельных людей) общей воле (всех вместе), подчинить себя дисциплине (гражданского принуждения), но только по законам, данным ими самими...”<sup>3</sup>. Хотя Кант и именует “естественной тенденцией” продвижение людей к такого рода устройству даже в мировом масштабе, “к всемирно-гражданскому обществу” (*cosmopolitismus*), но добавляет, что это — “сама по себе недостижимая идея”<sup>4</sup>.

### *Двойственная природа гражданского общества и выбор точки зрения на него*

Когда в основу государства полагают гражданское общество, то к нему, собственно, и сводят государство. Такое воззрение судит о государстве как соединении различных лиц, каждое из которых для себя цель, все остальные для него ничто, если они не суть средства для достижения целей этого лица. Эгоистическими целями каждого создается система всесторонней зависимости. Тем самым образуется внешнее государство, называемое Гегелем “государством нужды и рассудка”<sup>5</sup>.

Каждое частное лицо, преследующее свой особый интерес, оказывается в сплетении (тесном, но не внутреннем)

с такими же интересами других частных лиц: сталкиваясь, они тем не менее нуждаются друг в друге, удовлетворяются друг через друга и образуют систему взаимных зависимостей, так что каждый, заботясь только о себе, делает то, что нужно другим и так или иначе удовлетворяет чужие потребности, непосредственно совсем не стремясь к тому, отвечает на какие-то безразличные ему самому по себе общие потребности и запросы, о которых он ничуть не думает и вовсе не заботится. “Частный интерес страсти, — говорит Гегель, — неразрывно связан с обнаружением всеобщего, потому что всеобщее является результатом частных и определенных интересов и их отрицания”<sup>6</sup>. Так осуществляется необходимость всеобщего — независимо от воли и желания эгоистических индивидов и часто вопреки им. И философ при этом не упускает случая напомнить о “хитрости разума”.

Гегель не акцентирует внимание на том, что удовлетворение в гражданском обществе своей эгоистической потребности посредством удовлетворения потребности другого (что составляет для Гегеля превращение такой потребности в социальную, по его терминологии — в “общественную”, во “всеобщую”) чаще только расширяет и упрочивает сферу эгоизма, а не преодолевает ее, не превращает в нечто действительно всеобщее (т.е. как целое, противоположное раздробленности на частности). Гегель, однако, не заблуждается относительно характера этого “всеобщего” в гражданском обществе: это — абстрактно-всеобщее; последнее слово этого формообразования — организация “формальной свободы” и “формальной всеобщности”, т.е. государственного правопорядка и системы хозяйственных взаимоотношений.

Нынешним поклонникам и проповедникам идеи гражданского общества должны послужить настораживающим предупреждением гегелевские указания на исчезающие в этих крайностях (особенного и всеобщего) этические достоинства, на неизбежное истощение и изживание в граж-

данском обществе реликтов унаследованной от традиционного общества нравственности. “Нравственное теряется здесь в своих крайностях, и непосредственное единство семьи распалось на множество... Гражданское общество представляет собой зрелище как излишества, так и нищеты и общего обоим физического и нравственного упадка”<sup>7</sup>.

Ясно, что непосредственное единство семьи в этих условиях разъято, рассредоточено во множество, в котором всеобщность и особенность распались, и хотя они внешне взаимосвязаны и взаимообусловлены, единство их уже “не есть нравственное тождество”<sup>8</sup>, каковое представляла собою семья. Гражданское общество пребывает во внутренне расторгнутых полярностях особенного и всеобщего. Каждый из множества телесно и душевно разобщенных единичных людей в нем получает двойную природу: субстанциально всеобщую и эмпирически особенную, причем от каждого зависит сосредоточить свою энергию на первой или на второй, т.е. каждый свободно определяет себя либо к жизни, “растворяющей” свою особенность во всеобщности, либо к жизни, подчиняющей всеобщее особенному.

Точка зрения индивида гражданского общества (соответственно заключенной в ней смеси “природной необходимости и произвола” – Гегель) допускает любой субъективный подход, любое видение. Кант лишь делает дозволенным (“можно”), но не ставит необходимостью подходить к явлению с его собственной, присущей ему меркой: “Так монархическое государство можно представить как одушевленное тело, если оно управляется по внутренним народным законам, или же как машину (например, ручную мельницу), если оно управляется отдельной абсолютной волей”<sup>9</sup>.

По Канту, в конце концов можно представлять явление так, можно и эдак. Но правильный подход был бы такой: к народной монархии следует подходить именно как к народной монархии, а не как к деспотии или абсолютной

монархии. Здесь не должно быть места произволу. И то же в вопросе о принятии за отправной пункт государственной жизни: бытия гражданского общества или народного бытия, единичной индивидуальности или общинности.

Положим, однако, что общая жизнь в государстве складывается — как чаще всего бывает — из элементов народной (общинной) и гражданской жизни. Вот уж где, казалось бы, место любому из подходов. Но это не так. Ибо в каждом таком случае надо смотреть и учитывать, какие из элементов **оказываются** доминирующими и определяющими характер целого, а какие подчиненными. И, далее, — какие из них **должны** быть определяющими и какие определяемыми. А сказав “должны”, надлежит дать и нравственную оценку этому “должному”.

В теоретическом плане соответственно возможны две обозначенные Гегелем точки зрения: либо мы исходим из субстанциальности, либо рассуждаем атомистически, в качестве основы положив единичное. Эта последняя точка зрения “лишена духа”, так как в ее перспективе — лишь группировка и сочетание единиц, “дух же не есть единичное, а единство единичного и всеобщего”<sup>10</sup>. Тщательнейшим образом выверяя категории, немецкий философ находит, что единичное, если следовать его природе (и по крайней мере не отождествлять с частным, которое стоит у Гегеля в более сложном отношении к общему, о чем будет идти речь в другом месте), не настолько отрешено от общего и от причастности к целому, как кажется при взгляде с узкой и односторонней точки зрения на самостоятельность единичного, особенного.

Будучи существом самостоятельным, “совершенно самостоятельным”, индивидуум решает, “сливаться” ли ему со Всеобщим или относиться к нему безразлично, не поддаваться его воздействию и даже противопоставлять себя ему. Каждому члену разрозненной на множество самостоятельных индивидуумов субстанции открыты обе



возможности: отпасть, замыкаясь в своей “особенности”, или, наоборот, обратиться к своим всеобщим метафизическим корням, утверждая в них свою сущность. В последнем случае личность добровольно отворачивается от эмпирической стихии своего существования и свободно сообразует свою единичность, свой пульс с ритмом субстанциальной жизни. Таким образом действий вдохновляется Гегель в своем образе мыслей. Субстанциальная жизнь в его понимании есть жизнь в государстве, тогда как стремление замкнуться в своей обособленности характерна для индивидов гражданского общества. Высшая обязанность единичных людей, подчеркивает Гегель, состоит в том, чтобы быть членами государства.

“Если смешивать государство с гражданским обществом и полагать его назначение в обеспечении и защите собственности и личной свободы, то интерес единичных людей как таковых оказывается последней целью, для которой они соединены, а из этого следует также, что в зависимости от своего желания можно быть или не быть членом государства. Однако на самом деле отношение государства к индивиду совсем иное”<sup>11</sup>. Само желание и даже вопрос о том, быть или не быть членом государства, может возникнуть у человека только как члена государства, уже вовлеченного в государственную жизнь и пропитанного государственным сознанием, которое он субъективно, может быть, не приемлет и вместе с государственным своим бытием осуждает и отвергает.

### *Под вопросом принцип всеобщности*

Закон всеобщности, осуществляясь в эмпирической сфере (через распадение на множественность), на первых порах расходится у Гегеля (это не упрек ему, — такова действительность) с законом органической сращенности (конкретности): сохраняя связь с субстанцией, отдельные эмпирические единичности (вещи, люди) пребывают в раз-

розренности, вне обозримой связи друг с другом, так что начало единичности, при всей его причастности субстанциальной сущности (единичность – модификация всеобщности) выступает началом противопоставления, расталкивания, разлада, раздора: индивиды в государстве (да и сами государства) хотя порознь и включены в субстанциальную всеобщность, но не сращены, как представляется, друг с другом по закону спекулятивной конкретности.

Тем самым нравственное определение, сосредоточивавшееся прежде в семейном единстве, кажется совершенно утраченным. Но это заблуждение. Ибо даже при полагании исходной точкой особенности (а не всеобщности) “первым и существенным остается всеобщее и необходимость связи, и я, следовательно, вообще нахожусь на ступени видимости; моя особенность остается для меня определяющей, т.е. целью, но я служу этим всеобщности, которая, собственно говоря, и сохраняет надо мною последнюю власть”<sup>12</sup>. Пока не расторгнуты связи индивида, даже отрешенного (эмпирически) от семьи, с принципом семьи, следовательно, с нравственностью, последняя будет служить просветом, через который обозрима причастность индивида субстанциальности, всеобщим связям, народной жизни, нравам народа.

Примечательно, что, говоря о полном развитии “личной единичности и ее особенных интересов” в самостоятельную крайность, Гегель резко противится полному приравниванию даже этого предельного момента развития индивидуализации к ситуации, когда индивидуумы живут “исключительно только для особенного интереса и в качестве частных лиц”<sup>13</sup>. Попытаемся понять его точку зрения. Отпочкование от семьи – еще не то же, что потеря субстанциальности, не то же, что утрата принципа семейственности (который может быть утрачен и без разлученности с семьей, внутри нее). Отсеченная ветвь еще может

пустить корень (появится новая семья); засохшая ветвь, хотя бы и не отсеченная от дерева, уже безжизненна.

Похоже, что Гегель не исключает даже в частном и обособленном некоторого присутствия Духа, что вселяет надежду на преодоление всяческой дискретности с оставлением за нею лишь видимости. Но есть два понимания частного, которые он то различает и разводит, то сводит к одному, оставляя в лучшем случае открытым вопрос о другом, именно о частности не как модификации целого, а как действительно отпавшей, отторгнутой от целого и покинутой Духом или покинувшей Дух.

В живом целом так называемые части его суть не части, а члены, органические моменты, и их изоляция, самостоятельное существование отдельно от целого (как и целого без одного из них) есть, согласно Гегелю, по меньшей мере болезнь<sup>14</sup>.

Живые ветви дерева все же отличаются от засохших. Абсолютная индивидуальность (частное лицо) и абстрактная всеобщность (“государство рассудка”) суть две стороны гражданского общества (этой “дифференции”, которая выступает между семьей и государством), два момента распадающейся целостности. Поскольку они образуют относительное единство, они каким-то образом содержат в себе нравственность, именно: в подорванном единстве существует и подорванная нравственность, это, как говорит Гегель, “система теряющейся в своих крайностях нравственности”<sup>15</sup>.

Платоновское Государство не справляется с принципом “самостоятельной особенности” и устраняется от нее<sup>16</sup>. В свою очередь частный элемент противится (абстрактно-) всеобщему и видит в государстве насилие над индивидуальностью, ограничение и попрание “прав” человека (частного лица).

Посмотрим на положение дела, когда начинает господствовать эта вторая крайность: частный элемент. Классической исторической моделью для осмысления здесь

может послужить Великая Французская революция. Низвергнув “старый режим”, она не смогла создать прочного общественного единства, напротив даже, общество распалось на враждебные классы и дробление пошло дальше, вплоть до отдельных враждующих между собою индивидуумов, до последних элементов – атомов общества. Корпоративный эгоизм перешел в индивидуальный, в ту силу, которая и двигала все последующее западное развитие.

“Революция, – воспользуемся трактовкой ее В.Соловьевым, – передала верховную власть народу в смысле простой суммы отдельных лиц, все единство которых сводится лишь к случайному согласию желаний и интересов, – согласию, которого может и не быть”<sup>17</sup>. Разорвав традиционные связи, революция предоставила каждое лицо самому себе. Из свободного проявления развязанных в индивиде сил создались новые формы жизнеустройства. Но положительных оснований для нового творчества революционное движение не создало и не вскрыло их в индивиде, принцип свободы сам по себе мог иметь только отрицательный смысл. Всякий может жить свободно, с его пути расчищены преграды, окрещенные “искусственными”, ничто не стесняет в действиях, нет никаких произвольных препятствий проявлениям инициативы, – но такой расчисткой пут ничуть ведь не устанавливается и не определяется положительная цель предполагаемой деятельности, направленность и содержание жизнедеятельности.

То, к чему пришло в результате революции западное общество и с чем столкнулся Гегель, кратко сформулировано В.Соловьевым: “Революция окончательно отвергла старые идеалы, что было, разумеется, необходимо, но по своему отрицательному характеру не могла дать новых. Она освободила индивидуальные элементы, дала им абсолютное значение, но лишила их деятельность необходимой почвы и пищи; поэтому мы видим, что чрезмерное развитие индивидуализма в современном Западе ведет прямо к

своему противоположному — к всеобщему обезличению и опошлению. Крайняя напряженность личного сознания, не находя себе соответствующего предмета, переходит в пустой и мелкий эгоизм, который всех уравнивает”<sup>18</sup>.

И Гегель, и В.Соловьев встают перед проблемой преодоления — как в сфере общественной жизни, так и в сфере знания и творчества — той исторической силы, управляющей развитием западной цивилизации, которая, как характеризует ее Соловьев, “будучи предоставлена сама себе, неудержимо приводит под конец к всеобщему разложению на низшие составные элементы, к потере всякого универсального содержания, всех безусловных начал бытия”<sup>19</sup>.

Таким образом принцип всеобщности в этом устройстве жизни искореняется так же, как в платоновском государстве — принцип индивидуальности. Но это не последнее слово о судьбе западной цивилизации. Положение дела не безнадежно, как и все неисправное оно подлежит исправлению. Мир, даже западный, не может вконец отпасть от Бога. В этом отношении умонастроение Соловьева остается близким гегелевскому. “Ибо если Бог, — рассуждает русский философ, — как абсолютное или всесовершенное, содержит в себе все сущее или все существа, то, следовательно, не может быть таких существ, которые имели бы основания бытия своего вне Бога или были бы субстанциально вне божественного мира”<sup>20</sup>.

Два мира, — один цельный и пребывающий в Боге, другой рассредоточенный и, казалось бы, богооставленный (а, вернее, забывший о Боге), — различаются между собой не по существу, а по расположению элементов, по отношению между элементами. Скажем здесь словами Соловьева: “...Один из них (мир единства) представляет единство всех сущих, или такое их положение, в котором каждый находит себя во всех и все в каждом, — другой же, напротив, представляет такое положение сущих, в котором каждый в себе

или в своей воле утверждает себя вне других и против других (что есть зло)”<sup>21</sup>.

### *Объяснение эмпирической множественности и спекулятивное преодоление обособленности*

Для обоснования и утверждения целостности как истины эмпирическая очевидность множественности — плюрализма и разделенности — должна быть не только опровергнута, но и объяснена в своей неподлинности. То же с точкой зрения, опирающейся на противоположный спекулятивной целостности плюрализм эмпирии. Объяснение специфики эмпирического способа понимания, его достоинств и недостатков заключается в установлении его места в системе понимания, в раскрытии его как познавательной ступени — лишь ступени — со свойственными ей иллюзиями и заблуждениями. Беда не в том, что сознание проходит эту ступень, а в том, что оно чрезмерно обвыкается в ней как в постоянном своем жилище.

Эту ситуацию сознания, пожалуй, никто не изобразил лучше И.Ильина. “Сознание, не прозревшее спекулятивно, воспринимающее одну эмпирическую поверхность бытия, фиксирует дискретную множественность людей и привыкает к строю внешнего разъединения и внутренней уединенности; оно живет так, как если бы иного, конкретного порядка вовсе не было и даже склонно настаивать на его невозможности. Спекулятивное прозрение и приятие убеждает его в том, что срашенность индивидуальных душ никогда не порывалась и порываться не может, но что она была отодвинута, как бы вытеснена в глубину бытия и пребывала в непризнанном, нераскрытом, неразвитом, не актуальном виде, предоставляя разъединению господствовать на поверхности общения. Жизнь, культивирующая это поверхностное разъединение, придающаяся ему чувством, сознанием и волею, есть жизнь субстанциально безнравственная”<sup>22</sup>.

Гегель убежден, что только те, кто ослеплен эмпирической видимостью дискретности явлений, принимают разьединенные индивидуумы за главное, абсолютное, первоначальное, а субстанцию — в нашем рассмотрении нравственную субстанцию — за продукт единичных актов, совершаемых ими.

Кант справедливо основывает нравственную субстанцию — сообразно самому ее понятию — не на чем ином, как на ней самой. По Гегелю, однако, эта ее внутренняя основа заключается не там, где полагает ее Кант, не в единичных индивидуумах; в них она только вселяется, проникает как веяние Духа Божьего. “Дух обладает своей действительностью лишь посредством того, что раздваивается в себе самом, сообщает себе в естественных потребностях и в связи с этой внешней необходимостью предел и конечность, и именно тем, что он в них встраивается, он преодолевает их и обретает в них свое объективное наличное бытие”<sup>23</sup>.

Дух единства — вот что первоначально в нравственности. Нравственность духовна, и эта духовность ее прежде всего едина, потом только множественна и, наконец, опять едина. “Объединение как таковое есть само истинное содержание и цель, и назначение индивидов состоит в том, чтобы вести всеобщую жизнь; их дальнейшее особенное удовлетворение, деятельность, характер поведения имеют своей исходной точкой и результатом это субстанциальное и общезначимое”<sup>24</sup>.

Порой Гегель столь настойчиво подчеркивает сверхиндивидуальность нравственной субстанции и настаивает на “растворении” в ней единичного, что кажется, будто единичное совершенно поглощается или даже уничтожается всеобщим, и будто нравственная субстанция вовсе исключает форму личного бытия. Однако, предупреждает И.Ильин, такое “чрезмерно универсалистическое” истолкование следует принимать с осторожностью. То, что “снимается” или, точнее, то, от чего индивидуум освобож-

дает себя, есть дурная эмпирическая самозаконность. Ибо случайное и субъективное мнение, “собственное” убеждение, — все это “мертво”, суетно, все это относится к деградирующей жизни субъекта (как и субстанции) и должно отпасть и умолкнуть.

Такое “снятие” человеческой “единичности” не означает у Гегеля уничтожения индивидуальности и исчезновения личностного бытия, потери его в государстве как “нравственной субстанции”. “Право индивидов на свою особенность также содержится в нравственной субстанциальности, ибо особенность есть внешний способ, в котором существует нравственное”<sup>25</sup>.

Все дело в том, что, согласно самому Гегелю, Дух заключает в себе внутреннюю потребность довести себя до “индивидуально-множественного” состояния, чтобы явить себя сполна. Свобода субстанции состоит в преодолении “инобытия” чувственной стихии, а это достигается выходом в последнюю и принятием ее в себя: субстанция должна “разъять себя” на множество единичных эмпирических существ, ведущих дискретно-самостоятельное существование. “Свобода субстанции должна найти себе средоточие и жилище в самостоятельности индивидуума, и только тогда его самоосвобождение будет ее самоосвобождением”<sup>26</sup>. Ведь и Сам Всевышний послал Своего Единородного Сына в мир, излучил (отлучил) Себя в индивидуальное бытие, в единичность. Подлинно субстанциальному свойственна самоотдача, оно несет свою жертву миру, демонстрируя свою свободу, свою духовную мощь, свою “милостивую сущность”<sup>27</sup>.

Аналогичный встречный процесс обозначен Гегелем и со стороны единичных индивидов: через контрапозицию, если угодно, через самоотрицание они возвращаются в себя и поистине обретают себя. “Они сознают, что они суть эти единичные самостоятельные сущности благодаря тому, что они жертвуют своей единичностью, и эта всеобщая суб-



станция есть их душа и сущность, подобно тому как это всеобщее в свою очередь есть действие их как отдельных лиц или ими созданное произведение... Целое становится как целое его (индивидуума) произведением, для которого он жертвует собою, и именно поэтому получает от него обратно себя самого”<sup>28</sup>.

В обобщенном виде все это выглядит так: “ни всеобщее не обладает значимостью и не может быть совершенно без особенного интереса, знания и волнения, ни индивиды не живут только для особенного интереса в качестве частных лиц, но волят и действуют, осознавая эту цель”<sup>29</sup>. Проблема синтеза всеобщего и особенного облегчена теперь тем, что пройден важный этап: всеобщее вселилось в особенное и, с другой стороны, уделило последнему место в себе, а особенное включило в себя всеобщее и само включилось в него, не теряя при этом своей особенности.

### *Гражданское общество в системе целого и само по себе*

Оба принципа – особенности и всеобщности – обладают каждый относительной правдой и правом на свою положительную действительность, именно, первый – поскольку он развивается в тотальность, переходит во всеобщность; второй – поскольку он высвобождает особенность в индивидуальное, самостоятельное существование. Однако точка зрения, допускающая расторгнутое существование обоих принципов, – а такова точка зрения гражданского общества, в котором “определяющим является разделение”<sup>30</sup>, – еще не выражает того единства, которое составляло бы “нравственное тождество”. Зародыш и основу “нравственного тождества” Гегель правильно усматривает не в гражданском обществе, а в семье. Единство, или “тождество”, обоих принципов в государстве зиждется на семейной нравственности.

Такое тождество достигается в надлежащим образом устроенном государстве, где 1) индивидуумы как сами по себе духовные существа содержат в себе двойственный момент, а именно – “крайность для себя знающей и волящей единичности и крайность знающей и волящей субстанциальной всеобщности”, и таким образом эти индивиды действительны и как частные, и как субстанциальные лица, но так что 2) даже гражданское общество (а не только семья) выступает в таком государстве как нравственное, как превращающее дело каждого как особенного во всеобщее дело, что и придает прочность целому. “Все дело в том, – подчеркивает Гегель, – чтобы закон разума и закон особенной свободы взаимно проникали друг в друга и чтобы моя особенная цель стала тождественной всеобщему; в противном случае государство повисает в воздухе”<sup>31</sup>.

Сколь часто упрекали Гегеля за “пренебрежение” индивидуальным, отдельным, особенным, единичным, за “растворение” и “уничтожение” в общем, за требование самоотдачи в пользу всеобщего! И хотя взятый даже сам по себе этот момент (добровольного самопожертвования) заслуживает скорее положительной оценки, он приобретает тем большее значение и достоинство быть благоприятно воспринятым в свете почти всегда упускаемого из виду, нацеленного на объединение с этим моментом другого момента, или процесса: свободной самоотдачи общего, субстанциального.

Государство на разумном и нравственном основании допускает в гражданском обществе ( в этом “государстве рассудка”) тот произвол, который обычно именуют свободой, делая тем самым нравственность не только непосредственной, но и опосредованной этим самым предоставлением права, в субъективном сознании индивида представляющегося делом его особенной воли и собственного мнения. Таким образом, по Гегелю, субъективная особенность воспринимается в организацию целого и примиряется в

нем, вместо того, чтобы пребывать в разрушительной для общественного порядка вражде к нему<sup>32</sup>.

Благодаря субстанциальной мощи и свободной самоотдаче государства “личная единичность и ее особенные интересы получают свое полное развитие и признание своего права... и вместе с тем посредством самих себя частью переходят в интерес всеобщего, частью своим знанием и волей признают его, причем признают его именно как свой собственный субстанциальный дух и действуют для него как для своей конечной цели... Необычайная сила и глубина принципа современного государства состоит и в том, что оно предоставляет принципу субъективности достигнуть полного завершения в качестве самостоятельной крайности личной особенности и одновременно возвращает его в субстанциальное единство и таким образом сохраняет его в самом этом принципе”<sup>33</sup>.

Упорные попытки Гегеля снова и снова добиваться интеграции непрестанно распадающихся моментов (как можно было видеть из предшествующего изложения) отражают реальный процесс функционирования живого целого, постоянно порождающего в себе внутренние различия, разделения и распады через них вновь воссоздающего и поддерживающего себя. Разделение в таком целом представляет собою “прочную и сохраняющуюся определенность, которая не мертвенно прочна, а постоянно порождает себя в распаде”<sup>34</sup>. Животворящее и одушевляющее начало государственности, собственная субъективность государства создает различия, но вместе с тем и удерживает их в единстве. “Действительность (государства) всегда есть единство всеобщности и особенности, разложенность всеобщности на особенности, которые представляются самостоятельными, хотя они носимы и хранимы лишь внутри целого”<sup>35</sup>.

Что представляет собой гражданское общество на уровне этой кажимости и при свойственном ей подходе,

т.е. взятое изолированно, “само по себе”? — Антиобщинный и антигосударственный порядок (т.е. беспорядок). Государство, по Гегелю, состоит из общин и гражданского общества, но сущность его коренится лишь в одном из этих компонентов, в общинном начале, хотя преобладать и доминировать может и не сущностное начало, и в таких случаях государство менее (или вовсе не) соответствует своей сущности. Таким образом, очень важно, чтобы государство определялось своим сущностным началом, общинным, придающим эту свою сущностную окраску и гражданскому обществу; иначе — в случае доминирования последнего, т.е. гражданского общества, — государство движется к своему концу.

Не надо полагать, что гражданское общество состоит из **граждан государства**. Внутренняя сплоченность и высокая гражданская ответственность как раз не свойственны гражданскому обществу самому по себе, — оно есть мир частной собственности, предпринимательства, конкуренции, обособленных интересов, эгоистических целей, своекорыстия, индивидуализма. И когда этот мир превращает себя в основу государства, когда оно претендует на самобытие и определяющую роль в государстве, то оно ведет государство и общество к гибели. Ибо что остается в гражданском обществе от духа общественности, необходимой для жизни государства? Члены гражданского общества преследуют свои частные цели, каждый хлопочет о себе и для себя. Разве что в этом только они “солидарны”. Их интересы только похожи один на другой, но не слиты в единый, великий и общий интерес. “Люди, — говорит по этому поводу И.Ильин, — остаются конкурентами, но не становятся сотрудниками; они выступают как частные лица, но не как граждане. Жизнь их остается частной жизнью. Они будут склонны бороться друг с другом... Тогда государство разлагается и погибает в распылении, от параллелизма и конкуренции, во взаимном ожесточении и гражданской войне”<sup>36</sup>.

Интересы и цели члена гражданского общества часто противоположны устремлениям гражданина государства. Гражданин государства – существо политическое, и необходимо, чтобы государство жило в его душе и чтобы он жил интересами и целями своего государства. Если принадлежности государству не сопутствует любовь гражданина к его родине, к его народу, то он – лишь мнимый гражданин<sup>37</sup>. Такие люди продолжают быть членами гражданского общества, но перестают быть подлинными гражданами государства.

Мы видим, что гражданское общество, взятое само по себе, является деструктивным по отношению к государству; таково же оно в отношении к семье, общине, народу, тогда как последние служат опорой и государства, и гражданского общества, служат нравственности, патриотизму в обществе, особенно когда в связях с гражданским обществом играют ведущую и определяющую роль по отношению к нему.

### *Гражданское общество не безусловно необходимо*

Гегель знает не один только путь опосредования ступенью дифференциации (через обособление и индивидуализацию в гражданском обществе) в нравственном восхождении, но и непосредственное продвижение в этом направлении, – притом без утраты нравственности, продвижение от семьи и новообразующихся семейных общин к государственному формообразованию – через “спокойное расширение семьи до превращения в народ – нацию”<sup>38</sup>. Община сама возвышается “до того, чтобы стать государством”<sup>39</sup>.

Определенный дух народный есть дух семьи, дух общинной<sup>40</sup> нравственности, из них он вырастает<sup>41</sup>, и его личность<sup>41</sup> составляет основание государственности; в государстве субстанциален он, а не гражданское общество; последнее, как ни странно, лишь тогда причастно субстанциальному, когда составляющие его индивиды, расплывшиеся на “абстрактные единичности” (а порой также и скопившиеся ради отдельной акции), – случайные и неспо-

собные сами по себе служить “прочной и правомерной основой”<sup>42</sup>, отказываются от претензий на субстанциальную роль.

Между тем именно гражданское общество в виде агрегата частных лиц – *vulgus* (толпы) – нередко, лъстя черни, намеренно выдают или ошибочно принимают за *populus* (народ). Цель разумного государства в таком случае – воспрепятствовать активизации, приходу к власти и самому существованию народа в качестве такого агрегата. Гегель называет такое состояние народа “состоянием бесправности, безнравственности и неразумия вообще”<sup>43</sup>.

Индивиды, рассредоточенные на “атомы”, обретают лишь видимость чего-то самостоятельного, “первого”, субстанциального, правдоподобие чего усиливается их претензиями на статус таковых. Прельщенные этой видимостью, обманутые ею, обманывающие себя и других принятием ее за нечто исконное и самобытное, за найденное, наконец, исконное начало, энтузиасты гражданского общества отождествляют разложение традиционной общности с желанным появлением независимых индивидов, из которых складывается гражданское общество. Оттого и возникает точка зрения, согласно которой работать над созданием его значит сметать с пути препятствие – уничтожать общину, а разложить общину значит вылущить из нее, высвободить от пут подлинное ее ядро, обособленного индивида, значит содействовать развитию гражданского общества.

На деле эти процессы не тождественны. Сам распад семьи, как мы видели, может вести не к атомизации индивидов и появлению особой реальности, гражданского общества как прирожденной и потому относительно правомерной сферы произвола, а просто к появлению новой семьи или, далее, к возникновению народа и зарождению государства. Где же тогда неизбежность формирования из распадающейся семьи именно партикуляризма, а не чего-

то другого, где непреложная необходимость перехода от разложения семьи к атомизации общества? Почему распад семьи должен вести непременно к гражданскому обществу, а не к чему-то иному?

В этом случае, как порой и в других, нас пытаются убедить видимостью объяснения, прибегая к использованию абстрактного закона превращения количественных изменений в качественные. Но здесь опять возникает вопрос: почему количественные изменения приводят к появлению именно данного, а не иного какого качества? Для нашего случая желательно было бы также понять в положительном смысле, почему “хитрость разума”, раз уж она выставляется в качестве еще одного диалектически объясняющего принципа, должна приводить от эгоизма гражданского общества непременно к такому позитивному результату как общее — для всех вместе и порознь — благо? Почему не к чему-либо другому? — Например (коль скоро уж мы знаем, что из зла добра не получается), к еще большему злу? На это можно, конечно, возразить, что гражданское общество не лишено и нравственных элементов, — это очевидный эмпирический факт. Его нет надобности оспаривать. Но достаточно его осмыслить, и он перестанет выступать “возражением”.

Там, где элементы нравственности имеются налицо в гражданском обществе и кажутся присущими ему по природе, они все-таки носят либо реликтовый характер (унаследованы от общинно-семейного состояния и еще до конца не вытравлены), либо отраженный: обусловленный не собственным свечением гражданского общества лучами нравственности, а просто тем, что в благоустроенном государстве и во всей системе общественного устройства оно занимает надлежащее ему место, благодаря чему нравы народа овеивают и облагораживают собою гражданский порядок, пронизывают его собою, препятствуют его экс-

пансии в другие сферы, пресекают поползновения его к господству над целым.

Различая в государстве семью и гражданское общество, полагая последнее “дифференцией” между семьей и государством, Гегель как раз и пытается установить определенное место этого явления в системе целого и тем самым найти оправдание его существования. Ибо вне системы и особенно с выходом за пределы нравственной системы, к чему постоянно по самой своей природе склонно гражданское общество, необходимость его существования по меньшей мере сомнительна. Говоря гегелевским языком, гражданское общество само по себе – вне системы, вне организации целого, в отрыве от него, в противопоставленности ему – неистинно. Ибо как основывающееся только на самом себе (на своей элементарной “клеточке”, на своеобразном индивиду) оно лишено нравственного начала.

Из всего сказанного явствует, что в смысле нравственности противоположный общинному принцип лишь относительно необходим в государстве, или говоря иначе, относительно не необходим, именно в силу того, что для развертывания нравственного порядка он очень часто служит в лучшем случае пятым колесом в телеге, без которого желательно было бы обойтись. И это возможно.

Русская мысль знает оба означенные Гегелем пути развития, – как через опосредование гражданским обществом, так и минуя его, и – при сопоставлении обоих – в духе национальных своих особенностей развития предпочтение отдает последнему пути, причисляя первый к типично западному, на котором опасные тенденции гражданского общества берут верх и торжествуют над общинностью. Для русского национального сознания это очевидная истина. Ограничусь ссылкой лишь на одно характерное рассуждение в этом роде. “На западе Европы существует цивилизация, но добрые начала уничтожены; а у нас сохранены добрые начала, но собственной цивилизации, из их развития



исходящей, еще не существует, а есть только ее призрак, ее нам чуждая, заимствованная форма, которая может наконец повредить и добрым началам... Итак, чтобы предохранить цивилизацию Европы от ниспадения в варварство, надлежит вернуть ее к началам, ею утраченным. Чтобы дать самобытную цивилизацию России, должно развить сии добрые начала, сохранившие всю чистоту свою, но еще не вполне в смысле своем употребленные”<sup>44</sup>.

## ГЛАВА XI

### Государство и нравственность

#### *Вопрос об истинности государства и его нравственности*

В природе государства укоренена связь с нравственным началом семейной жизни, жизни общинной: государство вбирает в себя эту определенность, равно как и противоположность ее. В нем охвачены и развиты оба момента, — они суть семья и гражданское общество. Мы уже знаем, что Гегель определяет семью как еще “непосредственный, или природный нравственный дух”<sup>1</sup>. Она является предпосылкой и опорой государства, а также (что для нашего рассмотрения куда важнее) этическим прообразом последующего внутренне различенного и вновь интегрированного государственного формообразования<sup>2</sup>.

В отношении семьи к зародышам сепаратизма, частнособственническим поползновениям в ее лоне, заключено последующее — уже более зрелое — отношение государства к эгоизму гражданского общества (государство выдерживает и переносит его в себе), а воспитываемая в семье “забота об общем” развивается в государственной жизни в любовь к отечеству и патриотизм. Примечательно, что государственное сознание, сознание государственника и патриота своего отечества Гегель квалифицирует как сознание нравственное и (памятуя отличие от Канта) никоим образом не моральное, при котором господствовало бы мнение и “свое” убеждение; издавна сложившаяся истинная нравственность (как в древних Афинах) коренится в том, что каждый гражданин исполняет свой долг.

Гегель настаивает на том, что государство нравственно не только в отраженном свете, но и в своем собственном.

“Государство есть действительность нравственной идеи — нравственный дух как очевидная, самой себе ясная субстанциальная воля”<sup>3</sup>. Согласно этому воззрению индивид и нравственностью-то обладает лишь постольку, поскольку он член государства. Государственная жизнь отождествляется с действительной нравственной жизнью индивидов: “Государство есть единство всеобщего, существенного и субъективного хотения, а это и есть нравственность. Индивидуум, живущий в этом единстве, живет нравственной жизнью, имеет ценность, которая состоит только в этой субстанциальности”<sup>4</sup>.

Гегель не заблуждается относительно теснейшей объективной “прилепленности”, естественной и духовной привязанности индивида к государству. Он заблуждается насчет характера самого государства, утверждая о нем нечто переизбыточное, проистекающее из его, гегелевского, сугубого этатизма. В этом вопросе он не просто государственный, но сильно склонен к абсолютизации государства. Государство у него существует “для самого себя”. Присмотримся ближе к его идее государства.

Когда указывают на явные пороки тех или иных сторон государственной жизни и государственного устройства, то Гегель справедливо отводит подобные нарекания, они невпопад. “Каждое государство, пусть мы даже в соответствии с нашими принципами объявляем его плохим, пусть даже в нем можно познать тот или иной недостаток, тем не менее... содержит в себе существенные моменты своего существования. Но так как легче выявлять недостатки, чем постигать позитивное, то легко впасть в заблуждение и, занимаясь отдельными сторонами, забыть о внутреннем организме государства”<sup>5</sup>.

Имея в виду, что государство по сути своей не есть плод чьей-либо выдумки, произвола, фантазии или изобретения, Гегель говорит, что оно — “не произведение искусства”; оно не отделено от повседневной жизни, не безуча-

стно к ней, и вовлеченность в нее не проходит бесследно: “оно находится в мире, тем самым в сфере произвола, случайности и заблуждения; дурное поведение может внести искажения в множество его сторон”. Какое пастбище для антигосударственников! “Однако ведь самый безобразный человек, преступник, больной, калека — все же еще живой человек, утвердительное, жизнь существует, несмотря на недостатки, а это утвердительное и представляет здесь (т.е. при рассмотрении именно “идеи” государства. — В.Л.) интерес”<sup>6</sup>.

При всех характеристиках гегелевского понимания государства не как непосредственно существующего в том виде, как мы его преднаходим, а в теоретически обобщенном, — как государства “идеального”, следует все же иметь в виду, что оно не есть для Гегеля нечто нереальное, простая отвлеченность или некое “государство” вообще, — напротив, “оно есть непосредственная действительность отдельного и по своим природным свойствам определенно-го народа”<sup>7</sup>.

Гегель настаивает, что идея государства не есть ни нечто только мысленное или воображаемое (ей не хватало бы в таком случае объективного существования, чтобы быть истинной идеей этой действительности), ни нечто почерпнутое только из эмпирии (в которой обнаруживается наряду с истинной идеей примешанная к ней извращенная, дурная наличность). Его идея государства потому и действительна, что укоренена в действительности, связана теснейшим образом с тою или иной вполне определенной общностью, с данным конкретным народом, для которого именно такая-то и такая, а не всякая идея государства приемлема, и даже не обязательно идея наилучшего государственного устройства, но та, которая соответствует духу данного народа, его нравам и обычаям, его характеру.

Поэтому намерение осчастливить народ заведомо разумным государственным устройством, вменить ему а priori наилучший по здравому разумению порядок, упускает из

виду тот момент в государстве, благодаря которому оно — превыше нашего мудрствования и нечто большее, чем порождение мысли. Гегель глубоко убежден, что у каждого народа то государство, которое ему впору. Если оно не пропитало своим особым строем все отношения народной жизни, а народ не чувствует это устройство своим и внутренне (органически) не приемлет, то оно и не будет иметь “ни значения, ни ценности”, хотя бы оно и было налицо, т.е. формально установлено, внешне претворено. И обратно: для действительного претворения какого-нибудь иного, лучшего или более подходящего государственного устройства нужна “пронизанность” представлением о нем “всей массы” народа.

Будем, однако, различать (как мы делали это и раньше) “народ” и “массу” (хотя бы под эту последнюю категорию и подводились “широкие массы” или даже “вся масса” народа). Разговор не о словах. “Масса” конкретизируется в государстве в иных категориях, по иным параметрам, нежели “народ”. Народ образует некоторое внутреннее единство, нравственную общность; масса, или множество — гражданское общество, нравственность которого по меньшей мере проблематична.

### *Государство и гражданское общество*

Взгляд представителя гражданского общества на то, каким должно быть государство, заключается в понимании его как проводника целей эгоистического индивида, как средства обеспечения частных интересов: государство должно быть поставлено на службу особенному, признаваемому субстанциальным. Отсюда же и пресловутая концепция приоритета прав человека перед правами государства. Индивиды гражданского общества питают подозрительность и враждебность к государству ввиду того, что эти их “права” сплошь и рядом попираются, причем за пределами осознания ими остается то, что подобный образ дей-

ствий со стороны государства в известном смысле обусловлен деятельностью и характером, если угодно, природой самих же этих индивидов. Как же именно это получается?

Поскольку за свободу принимается определенно выраженное согласие отдельных лиц, то отсюда вытекает бессилие всякого закона, если на него нет согласия всех без исключения. Поскольку же возможность согласия всех предвидится только редким исключением, случайностью, то тотчас приходят к решению, что меньшинство должно уступить большинству. Раз так, то воля меньшинства уже не принимается в расчет, и свобода (в смысле согласия каждого) уже не существует. Но с другой стороны, там, где (как в средневековом польском сейме) продолжают придерживаться принципа свободы в смысле согласия каждого, государство разрушается, гибнет именно под властью такой свободы; и Гегель отвергает такое народовластие как вредоносное и опасное для государства.

Однако опасен и другой предел, поскольку всякая часть народа может объявить себя народом (выдать себя за целое), даже меньшая его часть, оправдывая свои претензии на государственную власть тем, что количество само по себе не дает никакого нравственного права, что решения по большинству голосов – это неорганический способ выявления общей воли (как если бы противоположное решение: по меньшинству – было органическим). Впрочем, меньшинство, обладая культивированными познаниями в государственных делах, уже тем самым имеет определенные преимущества хотя бы в смысле удобства принятия решений<sup>9</sup>. Но в других отношениях и это, конечно же, вызывает неудовольствие и ропот, о чем здесь нет надобности распространяться.

Вошло в моду критиковать, хулить и опровергать государственность как таковую, противопоставлять государству себя (с дорогими своими “правами”, забывая при этом о своих обязанностях перед ним), подставляя под интерес

каждого свой собственный, а под свой — интересы “каждого”, в сущности, такого же эгоистического индивида, протестующего, “отстаивающего” что-то против государства, на которое — тоже своего рода мода — принято смотреть как на brutальную силу, препятствующую “развернуться”, подавляющую “творческую инициативу” и “живую мысль”, угнетающую... — Да оно просто “бездушный механизм”, которому гордо противостоит “независимая личность”, свободный субъект со своим “я”; государство же, разумеется, “не-я”, объект, таким оно только и может предстать для этого, по словам Гегеля, “бездуховного размышления”<sup>10</sup>. Хотя и в своем непокорстве и бунте строптивый эгоистичный индивид, конечно же, мнит себя в высшей степени духовным и безусловно правым. “Вместо того, чтобы побороть свое мнение... а свое воление подчинить дисциплине и возвысить его таким образом до свободного повиновения, самое простое, конечно, отказаться от познания объективной истины, сохранить чувство подавленности, а вместе с тем и самомнение”<sup>11</sup>. Недуг этот поражает и искренних в своем радикальном нонконформизме вечных разрушителей и протестантов, оппозиционеров при всяком строе, уже неспособных к кропотливой созидательной работе. И вот взаимоотношения лица и государства ввергаются в систему безнравственных отношений — подозрительности, противостояния, вражды.

Для Гегеля бесспорно, что не на разладах и конфликтах, а на совсем иных отношениях и связях, на совершенно противоположных по своему качеству исходных элементах следует строить концепцию государства. Ибо по сути своей, по идее государство есть духовный организм, — “не механизм, а разумная жизнь самосознающей свободы, система нравственного мира”<sup>12</sup>. Но чтобы такая система работала, необходимо, чтобы и индивид в ней был нравственной личностью, и не декларативно только, а по существу своему.

Если вопрос об установлении государственного устройства предполагает, что сначала такового не существует, а есть лишь “атомистическая толпа индивидов”, то решение вопроса о том, как эта толпа могла бы прийти до государственного устройства, “сама ли или с помощью других, добротой, мыслью или силой... должно быть предоставлено ей самой, ибо толпа не может быть предметом понятия”<sup>13</sup>. Понимать, осмыслить можно лишь то, что само в себе имеет смысл.

Гегель не мог считать возникновение государственного устройства беспредпосылочным и вместе с тем не мог принимать необходимой положительной предпосылкой его возникновения “атомистическую толпу”, “беспорядочное скопление индивидов”. Скорее он полагал, что государство возникает перед лицом опасности распада общности и превращения ее в толпу, народа — в распоясавшуюся чернь. Если Руссо постигал государство как “общественный договор”, то он не мог не полагать предпосылкой возникновения такого государства нравственность, причем нравственность высокого порядка, характерную для развитых, самостоятельных (не то же, что “атомизированных”, эгоистически замкнутых) индивидуумов, ту общинно-народную нравственность, спасти которую от натиска индивидуалистического общества, не только выдержать и преодолеть этот натиск, но и укрепить и возвысить саму нравственность соответственно новым для нее общественным условиям, как раз и предназначено государство общественного договора.

Но на нравственность следует смотреть в таком случае именно как на предпосылку нравственной обустроенности государства, а на государство — как на среду и средство претворения нравственного порядка, и не отождествлять государственный строй с нравственным порядком. Гегель же постоянно впадает в такую крайность. Относительно



государства как такового он совершает даже нечто большее, совсем уж одностороннее, в самом прямом смысле абсолютизируя государственное устройство: оно, в гегелевском его понимании, должно быть рассматриваемо не как нечто изобретенное в какой-нибудь голове и “созданное” кем-либо из людей, но как объективное, самосушее, “стоящее над всем тем, что создается”, “как божественное”<sup>14</sup>. “Государство есть божественная идея как она существует на земле”<sup>15</sup>. “Государство — это шествие Бога в мире”<sup>16</sup>.

Возьмем, к примеру, государство общественного договора, каким оно изображено у Ж.-Ж.Руссо. По Канту, оно является человеческим делом, хотя претворение этого состояния отдалено Кантом в неизбывную и недостижимую бесконечность. Гегель возразил бы, что оно кажется недостижимым именно по той причине, что это государство тшатся мыслить как человеческое произведение, каковым оно, по своей божественности, быть не может и не должно.

У Канта отправная точка государства — индивиды гражданского общества, у Гегеля — народ в целом. Кант “очеловечивает” государство и приземляет, он ищет естественных причин его происхождения, земных основ его бытия; Гегель возвышает и обожествляет государство, утверждает Божественные его истоки и основы, простирающиеся в земную, человеческую жизнь. Мы увидим, что русская мысль избегает впадения в крайности и односторонности обеих этих точек зрения.

В данном отношении анализ В.Соловьевым представлений о статусе государства (включающих вопрос и о “государственной нравственности”) вместе с тем остро затрагивает и особенности, или, скажем так, чрезмерности, и потому — огрехи гегелевского этатизма, справедливо вызывающие неудовлетворенность. Ибо “вся” (!) ценность человека, “вся” (!) его духовная действительность существует, по Гегелю, “исключительно” (!) благодаря государству<sup>17</sup>. Это по своей топорности исключительно нехарактерное

для Гегеля высказывание, к тому же расходящееся с другими его суждениями на этот счет, критики с наслаждением ставят во главу угла его взглядов. Но оставим это злопыхателям. Дело в другом.

Функцию нравственности Гегель приписывает государству. Оно, по существу, и заменяет нравственность, тогда как для В.Соловьева приравнивание государственной системы к нравственной было бы непозволительным преувеличением. У Соловьева государство выполняет преимущественно отрицательную функцию нравственности, например, в его правовом аспекте устанавливает соблюдение минимума нравственности, дабы жизнь граждан не превратилась до времени в ад.

В статье “Значение государства” В.Соловьев, имея в виду различие между Богочеловеческим и человекобожеским в развитии государственности, пишет, что реально-нравственный характер Римского государства, поддерживавшийся духом римлян, еще не означает, что оно само, как думали римляне, уже есть “безусловное начало нравственности, высшая цель жизни, верховное добро и благо”. Это их искреннее убеждение, это обоготворение государства на деле опровергалось как ошибочное выступившим на историческую арену христианством, которое низринуло государственный абсолютизм, установив безусловное начало нравственности в более высокой сфере. В развернувшейся тогда борьбе Соловьев отмечает важное для понимания настойчивого утверждения Гегеля в эгалитарной его установке. Дело в том, что римские власти в преследовании нового учения руководствовались и вдохновлялись совсем не фанатизмом собственной религиозности, а политической идеей, идеей того государственного абсолютизма, который не мог признать ни превыше себя, ни наряду с собою никакого другого начала.

Идеология и практика римского государства хорошо укладывалась не в идею государственности как таковую, а именно в гегелевскую идею государственного абсолютизма.

Соловьев видит в государстве “условие” осуществления добра в мире<sup>18</sup>, а Гегель приписывает нравственное добро самому государству, даже отождествляет их: государство у него “само в себе и для себя есть нравственное целое”<sup>19</sup>... Но попытаемся проследить дальнейшее развитие древнего римского принципа государственности, поскольку он проливает свет на гегелевскую этатистскую установку. “По римской идее государство, как высшая форма жизни, есть все, оно само по себе цель, и когда вся полнота государственной власти — вся *res publica* — сосредоточилась в едином императоре, то он помимо всякой лести и рабских чувств, а в силу самой идеи был признан обладателем божественного достоинства, или человекобогом”<sup>20</sup>. Но и обратно: *Jus divinum*, божественное право главы государства требует признания божественности и самого государства. Рим перед этим не стеснялся. Священная Римская империя Средних веков, со священным главою — императором, эволюционировала от Рима языческого.

Мысль о священстве государства, больше того: верховенстве государственной идеи над совестью, над религиозными убеждениями граждан (*cujus regio, ejus et religio*) — наглядно проявилась в протестантизме (у Лютера, Кальвина, у английских реформаторов). Учения об общественном договоре (временно свергнувшие учение о божественном начале государства) в конечном итоге вновь склонялись к модифицированному (извращенному, человекобожескому) признанию абсолютности государства, и веяние этой идейной традиции не прошло мимо гегелевской концепции государства.

В отличие от идеи человекобожества в дохристианском Риме в христианской Византии претворилась религия богочеловечества. Ввиду сказанного Христом Своим уче-

никам: “дана Мне всякая власть на небе и на земле” (Матф. 28:18), власть императора могла пониматься только как делегированная властью Христовой. Управление, данное свыше, в принципе устраняет возможность личного произвола и утверждает верховенство безусловного нравственного идеала.

Если восточный деспот ограничен традиционными учреждениями и полновластен только в удовлетворении своих страстей, а римский император знает только физические границы своему произволу и, не отвечая перед Богом, завладевает сам Его статусом и функцией, причем в виде довольно жалком, то в противоположной всему этому христианской концепции монархия не антропократична, а теократична, и вместо диктатуры произвола совесть служит — должна служить — окончательной инстанцией решений и поступков государя. “Христианская монархия есть самодержавие совести”<sup>21</sup>.

Этот этикорелигиозный тезис В.Соловьева предполагает в христианском правителе богочеловеческое начало, согласно которому ему определено править. Он не должен зависеть от “общественного мнения”, которое может оказаться и ложным; ему не следует угождать “народной воле”, она может быть безнравственной; ему не подобает быть одним из “представителей” страны. “Он поставлен выше всего этого, — он есть подчиненный, служитель и представитель только того, что по существу не может быть дурным, — воли Божией, и величие такого положения равно только величию его ответственности”<sup>22</sup>.

Отличие этого представления от “человекобожеского” вполне определенное: на Западе *jus divinum*, божественное право, означало, что каким бы ни был поступок государя, поступок этот оправдан, потому что он исходит от государя как лица божественного. Напротив, в России поступок государя только потому и может быть оправдан, что определяющий мотив поступка есть нравственно-религиозное

требование поступать по совести и не иначе (диктатура совести). В одном случае произвол государя допускается и оправдывается, в другом не допускается, а если все-таки случается, то не находит никакого оправдания. Государь не имеет права на произвол.

Почему в человекобожеской системе государь и государство “божественны”? Потому что они в ней непомерно превознесены, обоготворены, абсолютизированы. Почему в Богочеловеческой системе государь и государство божественны? Они таковы по своей цели, по своему назначению, сами по себе будучи при этом человеческими началами. В первом случае человекобожеское начало есть, в сущности, начало человеческое, возведенное в принцип, абсолютизированное, и в этом смысле обожествленное. Во втором случае человекобожеское начало – не принцип, а только ступень развития к богочеловеческому, которое и есть не только ступень, но и цель, предназначение для низшей ступени, и определяющий принцип, каковым не может и не должен быть в этой системе Богочеловечества принцип (и даже вообще быть принципом) человекобожеский.

Пережив и изжив человекобожеский принцип власти, завершающийся в афоризме: “Государство – это я”, Запад выдвигает другой принцип: суверенитет народа, народовластие, – принцип тоже человекобожеский, ведущий к обожествлению народа и отождествлению его с государством. Человекобожеский характер народовластия особенно отчетливо выступает в демократии, где под прикрытием лозунга о “воле народа” государство низводится до утилитарного средства к удовлетворению земной жизни людей, к обеспечению земных благ, превращается в коммерческое учреждение, в торгово-промышленную контору. Это – путь разложения государственности, которая по природе-то своей имеет более высокое назначение и более самостоятельную реальность и ценность, переходящую в вечность и не сводимую к повседневным житейским интересам<sup>23</sup>.

Когда мы обращаемся к гегелевской философии истории, то нелегко сразу ответить на вопрос, какой же путь избран и принят в ней: человекобожеский или богочеловеческий? В самом деле. Гегель предложил схему исторического процесса как прогресса в понимании свободы. Продумывая его рассуждение по этому вопросу, приходится заключить, что этический смысл “свободы” оказывается довольно размытым, неопределенным и не видно, чтобы он был основным<sup>24</sup>.

“Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, — прогресс, который мы должны познать в его необходимости”<sup>25</sup>. Через развитие от единичного через особенное ко всеобщему свободным осознается сначала один, потом некоторые и наконец все. Но судя по гегелевской “Философии истории”, прогресс этот уже на первой ступени начинается скорее с осознания свободы как свободы произвола: в таком виде свобода одного выступает в восточных деспотиях (и у римских императоров, которых Гегель избегает упоминать в таком качестве). В нравственном смысле это, как известно, несвобода<sup>26</sup>. Можно, конечно, называть привилегированность в произволе “свободой”, но это не только не имеет к нравственной свободе никакого отношения, а прямо противоречит ей — даже помимо гегелевских оговорок о том, что само применение принципа свободы в истории принимает, сверх того, превратный вид.

Если предмет принимает извращенный вид, то каким же должен быть способ подхода к нему? Гегель настаивает на соответствии подхода самому предмету. В чем же именно должно быть соответствие? В указании на превратности путей свободы заключено предчувствие не просто адекватного такой свободе (т.е. произволу), но истинного способа постижения развертывающейся в истории “свободы”, носящей скорее все признаки нравственной несвободы (каковую является свобода произвола).

И вот эта несвобода погашается у Гегеля, снимается этатистским мировидением, которое, однако, узурпирует и саму нравственную свободу: государство оказывается само в себе и для себя нравственным формообразованием, самоудовлеющей нравственностью. Оно превращено в само нравственное целое, воссозданное через расщепление субстанциального и особенного, через согласование всеобщего интереса и личного, общей и индивидуальной воли, обязанностей и права, организованных в единство посредством свободы<sup>27</sup>. В государстве свобода получает свою объективность и удовлетворение, ибо “лишь такая воля, которая повинуется закону, свободна, потому что она повинуется лишь самой себе и оказывается у самой себя”<sup>28</sup>.

Проблема свободы и необходимости, получившая у Гегеля свое решение на модели нравственного бытия общины, народа, совершенно аналогичным образом решается им и в отношении субъективной воли к государственным законам: субъективная воля человека подчиняется им, и противоположность свободы и необходимости исчезает. Мы свободны, когда признаем установившиеся в государстве разумные законы и следуем им “как субстанции нашего собственного существа”; “тогда объективная и субъективная воли примиряются и образуют единое невозмутимое целое”<sup>29</sup>.

Таким образом, кроме так называемого прогресса свободы, понятой как произвол, у Гегеля имеется наблюдение прогресса от своеволия к принятию совсем иначе истолкованной свободы, прогресс которой уже не укладывается в схему “единичное — особенное — всеобщее”; последняя остается у него формальной и не выдерживается со строгостью; по существу же реализуется совсем иная схема, правда, не в столь выпуклых очертаниях, как она формулируется и уверенно проводится у Владимира Соловьева, именно: человекобожеское — Богочеловеческое. В ней обозначено не только сосуществование того и другого в истории (у Гегеля

оно выражается даже как неразрывное единство), но и резкая разрывность и особенно исхождение от одного и восхождение к другому, к Богочеловеческому.

Построение В.Соловьева, предложенное им в статье “Значение государства”, можно схематизировать так. 1. Культ государя и государства как человекобожеского начала (восточные деспотии и Рим). 2. Формальное принятие христианского нравственно-религиозного начала (Византия). 3. Православие и власть монарха как диктатура совести (Россия). Что касается современного развития, то западная цивилизация определенно приняла человекобожеский характер. “Она представляет полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры”<sup>30</sup>. Здесь самоутверждение человеческого своеволия (“стоять на своем”) приняло самый решительный характер, но это – лишь предварительное условие вольного отречения от стремления к исключительному господству человекобожеского и воссоединения с безусловным началом – Богочеловеческим.

И именно поэтому подмена Богочеловеческого человекобожеским, т.е. гегелевский этатизм, заслоняющий град небесный градом земным, Бога, Отца Небесного – государством как земнобожеством, у нас не принимается. Как говорит Д.А.Хомяков, “...Для православного, ценящего как безусловно дорогое, только веру с ее проявлениями – государство не может быть дорогим само по себе. Оно явление мира сего, во зле лежащего, но не безусловно злое, а наоборот, условно благое, в меру возможности быть чему-либо благом в среде человеческой, к безусловно благому уже не способной”<sup>31</sup>.

Но есть и другое измерение основ государственной жизни. Духовное основание семейного союза – вот момент, служащий основой нравственной культуры, и на нем



создается и созревает то, что, по словам Д.А.Хомякова, “выше несравненно государства и сильнее его”, – дух народа, который непреходящ, “хотя бы государственная оболочка его распалась вдребезги”<sup>32</sup>. Конечно, нет надобности умалять тем самым функции и роль государства. У него свои достоинства.

Если уж в самой резкой форме выразить отношение между гегелевским этатизмом и русским взглядом на государство, то пришлось бы сказать вместе с Д.А.Хомяковым о совершенной ложности взгляда на него как на “высшее совершеннейшее нечто”, тогда как начало семейное, с этой точки зрения, есть, напротив, “нечто гораздо высшее, охранять которое (и здесь уже опять сближение с гегелевским взглядом. – В.Л.) государство должно всячески, как то священное начало, из которого оно само может почерпать те элементы, которые его самого делают сколько-нибудь этическим явлением, а не только грубо насильственным и исключительно утилитарным”<sup>33</sup>.

Русский взгляд на государство сводится к тому, что его не следует ни идеализировать, как это делает Гегель, ни отвергать на том основании, что в государственности немало безобразных явлений (появляются даже такие софисты, которые решаются толковать государство как изобретение и орудие “диавола”). Растождествлением нравственного бытия и государственного отнюдь не отвергается духовная значимость последнего и никоим образом не низводится до механизма, до орудия для осуществления интересов эгоистических индивидов, членов гражданского общества. Но тем самым не совершается и возведение государства, как Гегелем, на уровень божества, хотя бы и “земного” божества.

Государство есть человеческое создание, со всеми вытекающими отсюда слабостями и недостатками, изъянами и пороками, но вместе с тем с государством связана, говоря словами Бердяева, “ценность, переходящая в вечность”<sup>34</sup>, ценность религиозно оправданная и освященная, но не

обогащенная. Оно имеет не только человечески-природный, но и божественный исток — абсолютный, преломленный в относительном, в человеческой среде.

Итак, существо нашего отечественного взгляда можно подытожить в следующем. “Недопустимо обоготворение государства, недопустимо превращение его в абсолют, недопустимо воздаяние ему божеских почестей... Государство не должно быть... не подчиненным никаким высшим, сверхгосударственным началам”<sup>35</sup>. “Не следует, конечно, по-детски идеализировать исторические государства; но, с другой стороны, недопустимо отвергать идею государства, не постигая его здоровой и глубокой сущности”<sup>36</sup>.

### *О вере в Россию*

Что специфичного, в свете предшествующего рассмотрения, можно отметить касательно нашего государства и нашего отечественного взгляда на него? Вопрос о религиозном отношении к государству, в особенности о вере в Россию, преклонении перед ее святынями, о любви к ее народу, к ее истории, культуре, о вере в ее будущее, о благоговении перед ее назначением не так просто решается. Ибо как отвергать веру в Россию? Как не воспринимать Россию сердцем, как не любить ее драгоценную самобытность, как не признавать, что ее неповторимое во всей вселенской истории своеобразие есть дар Божий для русских людей? Этическое отношение к Родине, к народу естественно выливается в этико-религиозное, в исповедальное отношение к тому, что научно-схоластически иссушается в термине “государство”. Государство Российское означает для нас целый мир с его многовековой историей, святую Русь, в интеллектуальное сознание и в теоретическое построение не уместяющуюся. И.Ильин умело находит для этого отношения другие, более подходящие способы выражения, раскрытия, уяснения.

“...Созерцать Россию в Божьем луче, в ее вечной ткани, ее непреходящей субстанции и любовью принимать ее как одну из главных и заветных святынь своей личной жизни... верить в Россию так, как верили в нее все русские великие люди, все ее гении и ее строители... без веры в Россию нам и самим не прожить, и ее не возродить. Пусть говорят нам, что Россия не есть предмет для веры, что верить подобает в Бога, а не в земные обстоятельства. Россия перед лицом Божиим, в Божьих дарах утвержденная и в Божьем луче узренная – есть именно предмет веры, но не веры слепой и противоразумной, а веры любящей, видящей и разумом обоснованной. Россия, как цепь исторических явлений и образов, есть, конечно, земное обстояние, подлежащее научному изучению. Но и само это научное не должно останавливаться на внешней видимости фактов; оно должно проникать к тому единому, что составляет дух русского народа и сущность России ...Верить в Россию значит видеть и признавать, что душа ее укоренена в Боге и что ее история есть возрастание ее от этих корней. Если мы в это верим, то никакие “провалы” на ее пути, никакие испытания ее сил не могут нас страшить. Естественна наша неутрачиваемая скорбь о ее временном унижении и о мучениях, переносимых нашим народом; но неестественно уныние или отчаяние... Народ наш с такими дарами и с такой судьбой, выстрадавший и создавший такое, не может быть покинут Богом в трагический час своей истории”<sup>37</sup>.

Вера в Россию, в ее великое Божественное предназначение и в светлое будущее ее – неотъемлемая от русской идеи сторона ее. Трудность заключается в том, чтобы не превозносить русскую идею, а возвышаться к ней и вместе с нею, – на этом пути ничто не мешает использовать ступени от В.Соловьева к И.Ильину, идеи которого помогают выверять и правильно оценивать достижения и “срывы”, достоинства и недостатки в видении В.Соловьева. Ибо последний не всегда удерживается на им же достигнутых

высотах мысли. Например, как мы увидим в следующей главе, он порой отступает от разработанной им концепции “лично-общественного”, от этого важного достижения в осознании русской идеи, к некоторому аналогу гегелевского взгляда, нарушая уравновешенность между особенным и всеобщим, прежде всего на уровне связей и отношений между государственным и всемирным, национальным и сверхнациональным.

## ГЛАВА XII

### **Общности и этическое сознание в них. Философская форма общинного сознания**

#### *Патриотизм и космополитизм*

В духе русского этического подхода — простирать нравственные принципы общинности: доверие, взаимность, чувство солидарности, братства и т.д. между людьми — на отношение между народами, рассматривать народы как моральные существа, возвышающиеся к нравственности, к нравственному единению, развивающиеся в братское единство, в семью народов. Нравственные законы признаются сохраняющими силу и для отношений между народами, рассматриваемыми как живые индивидуальности, как духовные существа. У каждого из них есть свое высшее назначение, своеобразное место в общечеловеческом мире, свое особое призвание в нем. Так что “смысл существования наций не лежит в них самих, но в человечестве”<sup>1</sup>. С этой точки зрения, определенно принятой В.Соловьевым, очевидно, что “ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества”<sup>2</sup>.

И этот уровень отношений поражается уже известным недугом рассогласования национально-государственных и общечеловеческих интересов, охватывается, с одной стороны, болезненным разложением сообщества, уже всемирного, на его единичные элементы — народы, с другой стороны — насильственной интеграцией их в единство, стирающее национальные достоинства. Здесь доминируют два взгляда: националистический (не то же, что национальный) и космополитический, — один воспроизводит точку

зрения гипнотиков индивидуализма, другой — гипнотиков коллективизма, и каждый из двух взглядов “находит себе оправдание единственно только в отрицательной стороне взгляда противоположного”<sup>3</sup>.

Горизонт правоты космополитизма ограничивается нападками на ложный патриотизм, причем патриотизм истинный непрестанно обрастает лишь отрицательными определениями, мы узнаем из язвительных характеристик на этот счет лишь то, что не есть и чем не должен быть патриотизм, положительный смысл которого, тем самым, как в “Философических письмах” Чаадаева, ничуть не раскрывается, — вступать в полемику по этому вопросу с космополитом бессмысленно, разговор будет беспредметным, вернее, о разных вещах, поскольку в конце концов уясняется, что под патриотизмом он разумеет “зоологическое чувство”.

У Соловьева имеется другая, смыкающаяся в конечном счете с этой, крайность: патриотизм должен-де удовлетворять и тому, и другому, и третьему, и еще многому, и очень многому не должен противоречить, так что остается неясным, что же в нем собственного, утвердительного. У Соловьева он состоит сплошь из уступок и ограничений, — не дай Бог, чтобы патриотизм чему-либо перечил; философ растворяет и истощает понятие патриотизма в непротиворечивых связях и отношениях со “всеми другим”, отводя возражения: “Как же патриотизм может ставить благо своего народа как что-то отдельное и противоположное всему другому?”<sup>4</sup>.

Но надо бы быть “всему другому” не относительным, а безусловным благом, всякому другому народу — не относительно, а безусловно нравственным, чтобы ни в каком отношении ничто не провоцировало на всплеск патриотизма, — нужны эти идеальные условия, при которых патриотизм ничему этому не противоречил, ему не надо было бы быть тем, что он есть по своей сути. А он есть не что иное, как готовность жертвовать ради отечества, отстаивать благо

своего народа, значит стоять на своем и чему-то вставать поперек дороги, чему-то идти наперекор. К сожалению, расслабляемый в его самостоянии и вконец стушевываемый в своей “самости” непротивопоставленностью, непротивлением всему другому, патриотизм оказывается у Соловьева, на радость космополитам, ничем, — по его же приговору, “отвлеченным началом”, а при утверждении и укоренении в нем — хуже, чем ничем: ложью, “национализмом, поддерживающим преобладание звериных инстинктов”<sup>5</sup>.

Порой создается впечатление, что кроме крайнего национализма, т.е. национализма извращенного, уродливого и болезненного, В.Соловьев знать не желает никакого другого, — ни нормального, ни здорового, а если учесть постоянные его предостережения о злоупотреблении национализмом, то остается только отбросить всякий национализм, хотя злоупотреблять можно чем угодно: и ядом, и здоровой пищей, и национализмом, так же как можно приписывать больные проявления здоровому делу, чтобы его отвергнуть. Заметим, что Соловьев заостряет вопрос о национализме, имея в виду прежде всего и главным образом национализм русский, а не какой другой.

Однако Соловьев являет способность преодолевать и выправлять ограниченность и недостатки не только чужих, но и — что важнее — собственных рассуждений. Космополитизм требует безусловного применения нравственного закона без всякого отношения к национальным различиям. “Но именно нравственный принцип, если проводить его последовательно до конца, не позволяет нам удовлетворяться этим отрицательным требованием космополитизма... — Здесь Соловьев прав. — Нравственный принцип не позволяет превращать действительное лицо, живого человека с его неотъемлемым и существенным национальным определением в какой-то пустой отвлеченный субъект”<sup>6</sup>.

Человек входит в человечество через принадлежность к национальности, через национальную индивидуальность, как русский, француз, немец, как национальный человек, а не отвлеченный человек. Как можно прельщать “правом самоопределения национальностей”, призывать к братству народов и вместе с тем желать “стирания” национальных различий, уничтожения национальных ликов?

В идее “равноправия” национальностей и их права “самоопределения” резче всего, пожалуй, выступает требование права, не определяемого никакими обязанностями и не связанного никакой ответственностью, права абстрактного, права для национальностей, вырванных из конкретной истории, т.е. тоже абстрактных<sup>7</sup>.

Не такие национальности, не мысленные, не воображаемые имел в виду В.Соловьев, когда выдвигал императив: любить другие народы как свой собственный. Речь здесь не об абстракциях, любить которые невозможно, а о конкретных реальностях. О них, присоединяясь к Соловьеву, следует сказать следующее. Настоящая любовь ко всем другим народностям не может состояться без ближайшего опосредования, без любви к своему народу (которая не может быть с первой “психологически одинаковой”; как и любовь к ближнему, этически равная любви к самому себе, психологически все же отлична от последней). — “За собою, как и за своим народом, остается неизменное первенство исходной точки”<sup>8</sup>.

Однако при всем том Соловьев напрочь отвергает национализм, не желая видеть в нем ничего, кроме ограниченности; он больше полемизировал против ложного патриотизма, чем положительно утверждал и отстаивал истинный патриотизм, больше выступал против национальной узости, чем за национальную широту и содержательное ее наполнение, больше боролся против национальной кичливости и чванливости, чем за подъем национального самосознания и утверждение национального достоинства.



Надо, видимо, принять в расчет всю сложность последовательного проведения “лично-общественного” принципа. Перед лицом множества разрознивающих человечество центробежных сил Соловьеву приходилось отстаивать “великое человеческое единство” как реальность, а не пустую абстракцию, но вместе с тем (сообразно “лично-общественному” принципу, прилагаемому к уровню, где личностями выступают нации) определенно – и справедливо! – утверждать: “Национальные различия должны пребывать до конца веков; народы должны оставаться на деле обособленными членами вселенского организма. Но сам этот организм должен также существовать на деле”<sup>9</sup>.

Но наряду с этим мы слышим призыв к “забвению” национального чувства ради “чего-то высшего”, – призыв отрешиться от чего-то большего, нежели национальный эгоизм, упоминание о “подвиге национального отречения” склоняет именно к такому пониманию<sup>10</sup>. Смягчая крен в неприемлемую крайность, Соловьев прибегает к оговоркам и ограничениям, поясняя, что национальное самоотречение следует понимать не прямолинейно, не в грубом физическом смысле, а в смысле чисто нравственном: как терпимость, свободу от всякой исключительности, и прежде всего как духовное смирение<sup>11</sup>.

Конечно, это рассуждение столетней давности, еще тогда прихрамывавшее и небезупречное, в связи с меняющейся исторической обстановкой, с изменением нравственного облика предметной области (мы видим теперь, что зло стало нахрапистее и ожесточеннее), нуждается в корректировке применительно к конкретной нынешней обстановке. Теперь все говорит за то, что по отношению к русской национальности акценты должны быть расставлены иначе: предпочтение должно быть отдано деятельному утверждению пассионарных моментов перед стоическими. За духовным смирением должно следовать и возвышаться

над ним духовное подвижничество, которое превращает смирение в подчиненный момент.

### *О национальном и сверхнациональном*

Там, где достигнуто подлинно национальное, уже нет надобности говорить об отрешении от национально-ограниченного, от эгоистически-национального, вообще от национального, — нет надобности даже в возведении национального на общечеловеческий уровень, ибо оно уже находится на этом самом уровне, на котором не только общечеловеческое существует через национальное, охватывает его и проникнуто им, но и национальное включает в себя общечеловеческое, сверхнациональное. В таком случае остается просто согласиться с точкой зрения И. Ильина, что каждый народ есть по духу своему “некая прекрасная самосиянность, которая сияет всем людям и всем народам”. Для русских, которым открыт дух всех народов, нет надобности доказывать это.

“Всякое истинное достижение и создание духа, — говорит И. Ильин, — свидетельствует о некотором высшем и глубочайшем сродстве их (народов), о некотором подлинном единстве рода человеческого, пребывающем, несмотря на все разделения, грани и войны. Оно свидетельствует о том, что самый патриотизм, отвержая человеку его духовное око, тем самым бесконечно и благотворно расширяет его духовный горизонт и что есть вершина, с которой человеку может действительно открыться общечеловеческое братство, братство всех людей перед лицом Божиим”<sup>12</sup>.

Действительное всечеловеческое братство, по Ильину, не интернационально, а сверхнационально. Ибо интернационализм отрицает родину, патриотизм и национализм. Интернационалист, будучи духовно никем, желает стать сразу “всецеловеком” — без национального самоутверждения, на почве всеснижения и всесмешения, на почве международной духовной беспочвенности, в элементарной

животной низине. Напротив, сверхнационализм, утверждая родину, национальную культуру и самый национализм, в особенности же “духовный акт своеобразно-национального строения”, позволяет человеку подняться на ту высоту, откуда открывается ему всечеловеческий горизонт. “Постигнуть дух других народов может только тот, кто утвердил себя в духе своего народа. Поэтому “сверхнационализм” отнюдь не отрицает национализма и патриотизма, но сам вырастает из него... сверхнационализм доступен только настоящему националисту: только он сумеет увидеть ширь духовной вселенскости и не соблазнить ее – не соскользнуть в духовную беспочвенность”<sup>13</sup>.

Перед нами русское решение проблемы. У Ильина она, можно сказать, предрешена, разрешена еще до постановки ее, поскольку для русского склада сознания национализм вовсе не включает в себе проблему, проблемность задается извне, навязывается русскому образу мысли со стороны отрешенного от русскости, чужеродного миропонимания, для которого национализм и патриотизм есть действительно проблема, своеобразное – тоже навязываемое нам – решение которой состоит в создании именно таких условий, при которых вновь и вновь приходится вставать перед той же самой проблемой.

Утвержденный на духовных основах, русский национализм легко избегает того шовинистического уклона, которого часто опасаются, на который часто пеняют, но никак не могут обнаружить при самом пристрастном и усердном доискивании. Оно и понятно. Ведь любовь к своему народу не есть неизбежно ненависть к другим народам; самоутверждение не есть непременно нападение; отстаивание своего совсем не означает завоевание чужого.

Национализм и патриотизм, правильно понятые, становятся “явлениями высокого духа, а не порывами заносчивости, самомнения и кровопролитного варварства, как пытаются изобразить это иные современные публицисты

не помнящие рода и растерявшие национальный дух... Истинный патриотизм и национализм есть любовь не слепая, а зрячая; и парение ее не только не чуждо добру, и справедливости, и праву, и, главное, Духу Божию, но есть одно из высших проявлений духовности на земле”<sup>14</sup>.

### *Непосредственные и опосредованные связи*

Протест против необходимости принадлежать к некоторой общине, сословию, народу характеризует низшую, (не путать с раннею) ступень индивидуального и научно-философского (преимущественно просветительского типа) развития сознания. Этой необходимостью духовно незрелое сознание тяготится, полагая ее внешней себе, ограничивающей, стесняющей. Случается, что пребывание в таком умонастроении затягивается до глубокой старости: вместо продвижения по пути образования и просветления души все только ширится и разбухает полуобразованность. В этом полуобразованном, в этом полупросвещенном, даже широко полупросвещенном духе его самосознание, которое нас здесь интересует, выступает еще только в форме сомнения.

“Человек”, esse homo, – вот признаваемая на данном этапе развития главная и существенная определенность себя, первейшее самоопределение (не “вплоть до отделения”, а начинающееся уже в исходном пункте с отделения от всех других, от уз с общностью). Беда, однако, в том, что эта определенность произрастает не на конкретности, а вопреки ей, на деконкретизации. Быть сразу человеком “вообще”, да и все тут, быть “гражданином мира”, принадлежать “человечеству” помимо всяких опосредований, прямо, – только так и не иначе.

Гегель объясняет такое умонастроение неразвитостью, абстрактностью мышления, “которое останавливается на всеобщем, и следовательно, на недействительном”<sup>15</sup>. Единичное мнит себя непосредственно лишь всеобщим,

“отрекается от себя”, именно от своей особенности (служащей переходным звеном от единичности ко всеобщности). Индивидуализм и космополитизм как крайности сходятся, смыкаются в абстрактном тождестве.

Содержанием же общинного умонастроения и действия служит, по Гегелю, напротив, конкретность: законы и нравы, включая определенные для отдельного лица правила и обычаи его общины, сословия, народа. “Самосознание внутри народа опускается от всеобщего лишь до особенности”<sup>16</sup>. — Гегель противится доведению градации до единичной индивидуальности, поскольку она хочет быть только субъектом и в своем действовании выявляет “исключительную самость” (“я есть я” и ничто иное). И в самом деле, с отбрасыванием опосредствующих звеньев ничто не мешает явить свою “исключительную самость” (“я есть все”).

Так происходит, например, когда пытаются наладить одну только непосредственную связь между Богом и собою — помимо традиции, общины, священника (протестантизм), или, скажем, отрекаются от своей национальности, страны и т.п., возомнив себя неким общечеловеком. Всякого рода промежуточные звенья общинности (нарекаемые “путами”) вытесняются и изгоняются, все особенное устраняется из связи единичного с общим, из всего богатства, из всей многообразной и органичной сращенности остается абстрагированная от нее, выхолощенная из живой системы связей одна-единственная связь, логически выражаемая в суждении: “я — человек”.

Полемически осмысляя это обстоятельство, Гегель пишет: “Образованию, мышлению как сознанию единичного в форме всеобщего, свойственно понимать Я как всеобщее лицо, в котором все тождественны. Значение человека в том, что он человек, а не в том, что он еврей, католик, протестант, немец, итальянец и т.д. Это сознание, для которого значима мысль, бесконечно важно — недостатком

оно является лишь в том случае, если оно в качестве космополитизма фиксируется на позиции, которая заставляет его противостоять конкретной государственной жизни”<sup>17</sup>.

Гегель в этом пункте, сам того не ведая, теснейше соприкасается с русским направлением философствования, утверждающим, что космополитизм и философски и жизненно несостоятелен, поскольку он есть лишь абстракция, применение отвлеченности к области, где все конкретно, страшено, связано через многочисленные и многоступенчатые опосредования. Совершенно вне всякой зависимости от Гегеля Н.Бердяев настаивает: “К политической, вселенской жизни человек приобщается через жизнь всех индивидуальных иерархических ступеней, через жизнь национальную. Космополитизм есть уродливое и неосуществимое выражение мечты об едином, братском и совершенном человечестве, подмена конкретного живого человечества отвлеченной утопией. Кто не любит своего народа и кому не мил конкретный образ его, тот не может любить и человечество... Космополитизм есть также отрицание и угашение ценности индивидуального, всякого образа и обличия, проповедь отвлеченного человека и отвлеченного человечества”<sup>18</sup>.

Поскольку Гегель стоит на точке зрения не просто общего (“мысли”), но системно организованного целого и определяемости (опосредованности) всего – “всего всем”, а главное – иерархически оформленным целым, то его предметность оказывается в близком родстве с общинным жизнеустройством, а способ подхода к этой предметности – с формой общинного сознания. И в этом же духе, т.е. в духе общинности мышления, он представляет себе достоинства философского подхода. Для него философия в этом смысле – это система опосредствований. Она включает в себе характеристики “научности” и “объективности”, совсем не стандартным образом осмысленные Гегелем.

## *Органическое воззрение: народно-общинное и философское*

”Философствование без системы не может иметь в себе ничего научного: помимо того, что такое философствование само по себе выражает скорее субъективное унастроение, оно еще и случайно по своему содержанию. Всякое содержание получает оправдание лишь как момент целого, вне которого оно есть необоснованное предположение или субъективная уверенность”<sup>19</sup>.

Для научносинтезирующего способа мышления в гегелевском его понимании общинный способ мышления служит первообразом, тогда как в других контекстах уразумения, для новоевропейского склада сознания более привычных, например в естественнонаучном анализирующем мышлении, как раз на этом основании (разделение, вырывание из связей, обособление от целого, “анатомирование”) и признают собственно научным, далеко отстоящим от общинного и даже противоположным ему.

Если общинное мышление (называемое “примитивным” и “архаичным”) признается сращенным с предметностью, погруженным в многообразные связи, “синкретичным”, если мысль в нем не отрешена от других и от богатства жизненного содержания как нечто самодовлеющее и сама является живой мыслью, то ведь нечто сходное, или лучше сказать возвращение к тому же самому имеет место в гегелевском типе мышления: от “бедных”, скудных по своему содержанию, абстрактных, “безжизненных”, отдельных и обособленных понятий — к обогащению содержанием, к конкретизации — не только в смысле диалектического метода “восхождения от абстрактного к конкретному”, но и особенно в смысле преодоления разорванности, разрозненности понятий, дискретности их и перехода к органической сращенности, к конкретности.

Сам Гегель не только изображает общинное сознание, но и наследует его, пользуется им как познавательной формой, — разумеется, в сфере умознания, оперируя спекулятивными понятиями. Его порицают за логицирование действительности (“панлогист”), гораздо менее обращая внимание на то, что его спекулятивное понятие тем отличается от формального логического понятия, что оно, как подметил И.А.Ильин, в корне своем значительно делогизировано и насыщено свойствами, присущими нелогическим сферам: живой природе, душе, нравственности, оснащено творческой силой; оно “живет по закону своей внутренней целесообразности, оно есть организм”<sup>20</sup> и достаточно хорошо приспособлено к постижению общинного бытия и сознания. Анализ Ильина приводит нас к заключению, что характер гегелевского понятия и способ мышления в такого рода понятиях максимально приближены к понятиям, которыми оперирует и в которых движется и развивается общинное мышление.

И.Ильин показывает далее, что причина указанного сродства кроется в некоторых свойствах гегелевской философии, простирающихся, в частности, и на понятие. Под видом “панлогизма” (“все есть понятие”) в трудах Гегеля кроется своеобразный “пан-конкретизм”. Его философия живет в элементе органической конкретности, в сращении противостоящих элементов в органический синтез. Тайна его философии лежит глубже ее поверхностной и общеизвестной видимости: последнее слово ее есть не “понятие”, а “организм”<sup>21</sup>. Принцип “организма” дает, на наш взгляд, более адекватную характеристику способа гегелевского философствования по сравнению с распространенной оценкой его как “панлогизм” (когда в основу для оценки полагают лишь “Логику”, а не всю “Энциклопедию философских наук”).

В русской философской традиции Ап.А.Григорьев прямо называл свое видение органическим мировоззрени-



ем. Дальнейшее развитие оно получает у ряда русских мыслителей, среди которых в первую очередь надо упомянуть В.Соловьева. Он противопоставляет органическое мышление механическому, не способному постигать внутреннюю истину или смысл (“логос”) предметов. Отношение между этими способами мышления такое же, как у Гегеля между диалектикой и метафизикой, между разумным и рассудочным мышлением.

“...Мышление органическое рассматривает предмет в его всесторонней целостности и, следовательно, в его внутренней связи со всеми другими что позволяет изнутри каждого понятия выводить все другие или развивать одно понятие в полноту всецелой истины. Поэтому органическое мышление может быть названо развивающим, или эволюционным, тогда как мышление механическое (рассудочное) есть только сопоставляющее и комбинирующее”<sup>22</sup>. – Нельзя не заметить, что Соловьев трактует здесь органическое мышление так же, как Гегель спекулятивно-философское. – Не удивительно, потому что это есть одно и то же мышление, именуемое также диалектическим. К нему Соловьев присоединяет (субъективно отвергнутый немецким философом, но реально присутствовавший в его мышлении) шеллингианский момент – интеллектуальную интуицию. У Соловьева интеллектуальное (называемое у него также “идеальным”) созерцание соединено с ясным сознанием этого акта, т.е. сопровождается рефлексией, дающей логические определения созерцаемой истине.

Но примечательно у Соловьева другое. Органическое мышление в первоначальном своем виде, не рефлексированном, непосредственном, еще до логической оформленности, есть у него не что иное, как способ народного мышления, достояние родовой общности; “оно является тем живым мышлением, которое свойственно людям, еще не вышедшим из непосредственной жизни в общем родовом или народном единстве; такое мышление выражает то, что

называется народным духом, проявляясь в народном творчестве, религиозном и художественном, — в живом развитии языка, в мифах и поверьях, в формах народного быта, в сказках, песнях и т.д.”<sup>23</sup>.

### *Механическое мышление и его носители*

Если “органическое мышление вообще в двух своих видах принадлежит, с одной стороны, истинным философам, с другой — народным массам”<sup>24</sup>, то чей же удел — механическое мышление? У Гегеля мы находим разные названия для обозначения некоей неопределенной середины, — у Соловьева эта середина, в соответствии с характером расслоения в нашем обществе, имеет точный адресат: это сомнище “так называемых образованных или просвещенных людей, отделившихся вследствие большого формального развития умственной деятельности от непосредственного народного мировоззрения, но не достигших цельного философского сознания”<sup>25</sup>. Словом, это слой интеллигенции. Это ей, массе “беспочвенных отрицателей”, свойственно довольствоваться “тем отвлеченным механическим мышлением, которое разбивает или разлагает (анализирует) непосредственную действительность... но не в состоянии дать ей нового высшего единства и связи”<sup>26</sup>.

Так-то и обнаруживается идейная почва необщинного, разрознивающего, атомизирующего склада сознания, плюралистического, нравственно подорванного, уединяющего, нигилистического, разрушительного. Дело даже не столько в отрицательности (которая сама по себе не креативна), а в неспособности и нежелании ее преодолеть, в стремлении утвердиться в ней и выдать ее за нечто превосходное, положительное и конструктивное.

Между тем на деле это означает: в политике — “разделяй и властвуй”, в социальной жизни — “война всех против всех”, в производстве — отчуждение личности, в праве — распадение между правами и обязанностями, в этике —

отделение свободы от ответственности, и т.д. В науке, т.е. в более тесном “теоретическом” круге, анализ, разложение выглядит безобиднее, воспринимается даже в определенных своих – на первый взгляд несомненных и бесспорных – достоинствах. Но возвратимся к Соловьеву, послушаем его соображения на этот счет, и картина предстанет не столь уж радужной.

«...Эта способность анализа, необходимая как средство или как переход к цельному, но сознательному мировоззрению от инстинктивного народного разума, – но совершенно бесплодная или вредная, если ею ограничиваться, составляет именно в этой ограниченности настоящую гордость людей полуобразованных (к которым принадлежит и большинство ученых специалистов, в наше время мало что понимающих вне своей специальности) – гордость перед “непросвещенными массами, погруженными в суеверия”, а также и перед настоящими философами»<sup>27</sup>.

Известно, что философ тяготился своею принадлежностью к интеллигенции – “отчужденной от народа”, “решительно неспособной к дружному и солидарному действию для общего дела”<sup>28</sup>. Наследник (потом и критик) славянофилов, стремившихся сохранить за собой роль не учителей с катехизисом в руках, а выразителей существующего, Соловьев по мере сил решал, и во многом успешно, поставленную ими перед собой задачу – вернуть русскому народу истинную, вполне его достойную интеллигенцию, служащую выражением не своих личных, хотя бы и глубочайших мыслей, а мыслей, понятий и верований самого народа. “Мы, – формулировал Соловьев условия для выполнения этой задачи, – мы, имеющие несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны, – мы должны же наконец увидеть свое жалкое положение, должны постараться восстановить в себе русский народный характер, перестать творить себе кумира из всякой узкой ничтожной идейки”<sup>29</sup>.

## ГЛАВА XIII

### К этическому освоению философии Гегеля

*Отношение В.Соловьева к философии Гегеля.  
Чуткость к восприятию органичности  
и нравственности в ней*

По ознакомлении с факторами разъединения и разрушения целостности становится легче понять отношение В.Соловьева к восстановлению ее Гегелем. Он положительно оценивает важнейший методологический аспект в гегелевском философствовании – обработку существующих метафизических понятий, организацию нового понятийного строя с многосторонней и органичной внутренней взаимосвязанностью, возведение разобщенных друг с другом понятий в сплоченное и живое развивающееся целое: “Отвлеченные логические категории, утверждаемые рассудком в их обособленности, но по истине не существующие отдельно, а лишь как моменты абсолютной идеи... выводятся (Гегелем) из своей ограниченности и приводятся к все более и более тесной и многосторонней связи друг с другом”<sup>1</sup>.

Поскольку дело касается выработки органичной формы знания, В.Соловьев не спешит встать в позу критика гегелевского представления об “истинном мышлении” или “абсолютном знании” как саморазвивающемся живом понятии (идее). Он чутко улавливает и фиксирует в гегелевском синтезирующем построении, сквозь интеллектуалистические покровы, нравственный дух, излучаемый его системой: “Характерное для гегельянства требование от идеи, чтобы она оправдывала свою истинность осуществлением в действительности, и, с другой стороны, требование от действительности, чтобы она была осмысленною,

т.е. проникнутою идеальным содержанием — это двойное требование могло, конечно, оказывать лишь самое благотворное нравственное влияние на подчинявшееся ему сознание”<sup>2</sup>.

Поистине подобное познается подобным. Этический подход и в самом деле является неперменным условием адекватного постижения этой системы. Она — жилище души философа. Гегель возводил это величественное здание не с тем, чтобы самому уютиться где-то подле. Создаваемая им система была столь имманентна ему, что, по словам Маркса, “до самой ее отдаленной периферии пульсировала духовная кровь его собственного сердца”<sup>3</sup>.

В свое время меня дивил и наводил на размышления характер прочтения А.В.Гулыгой одного из ранних произведений Гегеля “Дух христианства и его судьба”. Без сосредоточенного нравственного настроения вряд ли можно было прийти к заключению, сделанному исследователем по поводу гегелевских мыслей, на первый взгляд весьма отдаленных от непосредственно этического содержания. А заключение такое: “Корни диалектической логики — в этике”<sup>4</sup>.

Сама по себе эта система этически открыта нам, но чтобы знать и видеть это, нужна взаимность, нужно, чтобы и мы были открыты ей, проницаемы для нее. Упоминания о “всемирной отзывчивости” душевной должно быть достаточно, чтобы понять, о чем идет речь. Широта, распахнутость — в этом, пожалуй, и заключается нравственная свобода души — способность быть не границей для другой, для других, а гостеприимным домом, предоставлять им в себе просторное и уютное место. Ибо хотя “Дух веет, где захочет”, но надо, чтобы это “где” было, и было привольным для веяния. Таково же условие и для душ. Тогда они становятся свойскими, родственными, в то время как при отсутствии нравственного отношения между ними нет искренности, доверия, взаимности, и относятся они не как друг к другу, не внутренним образом, а внешне, как чужак к чужаку, опасливо и настороженно; они взаимно отгорожены,

замкнуты и стеснены в себе, непроницаемы, черствы и непознаваемы одна для другой, как “вещи в себе” у Канта. Чужая душа – потемки .

Издавна слышались жалобы: трудно “войти” в философию Гегеля. Верно. Но когда благодаря усердным студиям доступ в нее открывается, она начинает благотворно воздействовать на наше нравственное сознание собственным этическим духом, так или иначе пронизывающим даже такие, казалось бы, отдаленные и неприспособленные для него построения, как “Наука логики”.

Даже в этой, наиболее умозрительной, части гегелевской философии высшей ступенью в развитии к абсолютной идее (к идее Бога) является практическая идея, т.е. идея нравственного добра, – ее немецкий философ ставит даже выше идеи познания (или идеи истинного), в которой идея добра находит свое дополнение. Сама абсолютная идея есть тождество теоретической и практической (этической) идеи<sup>6</sup>.

Нам совсем нет надобности вставать на такой путь: подвергать критике общефилософские принципы Гегеля, чтобы затем из этого как из основания выводить следствия относительно его этического учения, как если бы этика была лишь подчиненной частью или только ветвью его философии. На деле у него философия насквозь этична, а вся этика философична, и взгляд на его этику не может не быть одновременно взглядом на его философию.

В сколь тесной сращенности характер его этики находится с характером его общей философии можно видеть из того, что к самим принципам философствования он предъявляет этические требования, а к принципам этики философские, и между прочим прямо указывает также, что те и другие принципы аналогичны и родственны, взаимно дополняют друг друга и взаимно корректируются вытекающими из них требованиями.

Абстрактно-философские рассуждения Гегеля о Субстанции и Духе, об Абсолюте и тождестве в нем Субстанции и Субъекта обретают, точнее, раскрывают в его этическом учении достаточно простой и доступный для обыденного сознания смысл: “Нравственная субстанция ... есть действительный дух семьи и народа”<sup>7</sup>. — Здесь мы удостоверяемся, что Субстанция не есть нечто вне и над множественностью, не есть нечто номиналистичное, что она, напротив, есть тотальность своих обособлений; она пребывает в них как живое единство, — это “нравственная жизнь народа”, “живой нравственный мир”<sup>8</sup>.

Более того. Жизнь нравственной субстанции есть жизнь человеческих душ. Она “растворена” (aufgeflöst) во множестве “самостных” существ (как и они в ней); а достигшая в своих “самостных” обособлениях сознания и самосознания, она уже есть не только Субстанция, но и Дух, или “всеобщее самосознание общины”, которое “покоится в своей субстанции, подобно тому как эта последняя в нем есть всеобщий субъект, — не единичный человек для себя, а совокупно с сознанием общины”<sup>9</sup>.

“Странное” сращение у Гегеля субстанции Спинозы и субъекта Фихте<sup>10</sup> становится достаточно понятным, если учесть, что Спиноза разрабатывал принцип субстанции именно в системе этики, а фихтевский субъект, или Я, соединяющее в себе гносеологический субъект (ученого) с воспитателем, занятым облагорожением и совершенствованием человеческого рода, или: соединяющее жреца истины с “нравственно лучшим человеком своего века”<sup>11</sup>, — этот субъект, это Я также есть прежде всего категория этики, или “практической философии”. У Гегеля же обе категории соединены наиболее вразумительным образом опять-таки не где как в этическом контексте. Нравственность у него есть не просто мир субстанциальный, но суще-

ственным образом мир Духа, “нравственный дух” (дух общины, он же — сам абсолютный дух), или само непосредственное единство субстанции с самосознанием: “Нравственное самосознание есть сознание субстанции”<sup>12</sup>.

Отсюда же уясняется и “истина” гегелевского абсолютного духа: его суть не только в том, чтобы быть “субстанцией общины”, но в том, чтобы стать “действительной самостью, рефлектировать себя в себя и быть субъектом, — в этом состоит “движение, которое он совершает в своей общине” как в своей стихии, это и есть “его жизнь”<sup>13</sup>.

Абсолютный дух реализован в общине — и как общественном единстве, и как множественности человеческих существ; реализован как в “нравственной субстанции” (sittliche Substanz), или общине, “действительной субстанции”, так и в “множественности наличного сознания”. “Дух, поскольку он есть непосредственная истина, есть нравственная жизнь народа”<sup>14</sup>. Дух есть единство всеобщего и единичного. “Как действительная субстанция он есть народ, как действительное сознание — гражданин народа”<sup>15</sup>.

Поразительным образом как критики гегелевского абсолютного духа, так и хулители общинного состояния, часто соединявшиеся в одном лице, пеняли Гегелю на его “головоломные абстракции”, а в общинном состоянии неизменно видели слишком уж “примитивный” склад бытия и сознания, тогда как Гегель, по сути дела, дал интеллектуальное выражение именно этого “примитивного” состояния<sup>16</sup>, причем всеобщая духовная субстанция у него, строго говоря, не абстракция, а как раз конкретность (и в смысле реальности, и в буквальном первоначальном смысле конкретности, сращенности, в противоположность дискретности, разъединенности, разрозненности), — она есть тотальность единичных образований, она входит в них, как их живая сущность, а они входят в нее как ее живые члены. Тем и крепка общинная нравственность.



Субстанция имеет для Гегеля не столько естественно-природный, сколько нравственный смысл, а самосознание субстанции – это прежде всего нравственное самосознание, самосознание нравственной субстанции<sup>17</sup>. Что касается тождества субстанции и субъекта, то в нравственной субстанции это тождество теснее и прочнее, чем в предметах природы, чем (даже!) в доверии и вере<sup>18</sup>.

Изображение немецким философом характера нравственного сознания и самосознания в общине снова наводит на мысль о глубинном родстве, больше того, об имманентности его диалектического метода, его способа философствования, духу общинности. Индивид познает свою всеобщую субстанцию в себе и себя в ней. А поскольку она предметно дана ему вместе с тем и в разъединенном виде, в развернутом множестве членов общины, он познает ее также в каждом из них, равно как и в себе. Души других открыты, просторны, свободны от внутренней и внешней ограниченности и отчужденности, они для меня столь же прозрачны, как и моя душа для меня и для них: “Я вижу во всех, что они сами для себя суть такие же самостоятельные существа, как и я сам; я созерцаю в других (мое) своеобразное единство с ними так, что оно реально как через меня, так и через (них) самих. (Я созерцаю) их как себя, а себя как их”<sup>19</sup>.

### *Немецкий дух в Гегелевой системе*

Учение Гегеля о нравственности может послужить не только исходным пунктом прояснения всей его “темной и абстрактной” философии. В его этике обнаруживается та основа, на которой как на общей почве и отправном пункте взаимного понимания можно вести плодотворный диалог между немецкой и русской философией, имея в виду в традиции последней доминирующий этический пафос, идею соборности и учитывая таких ярких и характерных ее представителей как Н.Ф.Федоров, В.Соловьев, как упоминавшийся И.А.Ильин. Ибо гегелевская абсолютная идея есть

не что иное, как идея национальная, немецкая идея, которая, будучи взята в ипостаси нравственности, очень близка к русской идее, являющейся прежде всего нравственной идеей. Один и тот же всемирный дух, одна и та же вселенская идея в одном случае выражается на немецкий лад, в другом — на русский.

Философия истории Гегеля, при всем ее универсализме, носит на себе, как и этот универсализм, печать немецкого национального образа мыслей. “Германский мир”, в особенности Прусское государство, при всем критичном отношении к нему Гегеля, представляется ему наиболее полным, в завершающем пункте, осуществлением процесса всемирной истории, прогресса в сознании свободы. Столпы этого прогресса в Германии — Лютер, Кант, Фридрих II Великий. Высшей и совершеннейшей формой государственного правления Гегель объявил в “Философии права” конституционную монархию, а правившего тогда короля Пруссии образцовым монархом образцовой конституционной монархии<sup>20</sup>.

Индивиды в государстве принадлежат данному государству, оно составляет их “субстанцию”, их бытие. Их представления проникнуты духом своего отечества, духом народа. Ему принадлежат индивидуумы; каждое отдельное лицо является сыном своего народа. Государство есть духовная сущность, сущность индивидуума, “он является представителем ее, происходит из нее и заключен в ней”<sup>21</sup>. Из этих рассуждений Гегеля прямо вытекает, в них же находит оправдание, национальный характер его собственного философствования. В его универсалистском взгляде на историю, государство, на философию в том или ином государстве, просвечивает немецкий дух, проявлением и модификацией которого выступает сама гегелевская философия, и Гегель намеренно приводит нас к такому пониманию.

Последний период германского мира, “когда дух сознает себя свободным, так как он стремится к истинному,

вечному, в себе и для себя всеобщему”<sup>22</sup>, начинается у Гегеля лютеровской реформацией, уподобляемой им восходу “все преобразующего солнца”; “развертывается последнее знамя, вокруг которого собираются народы, знамя свободного духа... Существенное содержание реформации: человек сам себя предназначает к тому, чтобы быть свободным... Это и есть знамя, под которым мы служим и которое несем. Начавшаяся с тех пор эпоха, продолжающаяся и теперь, не имела и не имеет иной задачи кроме осуществления этого принципа в мире”<sup>23</sup>.

За теоретической формулировкой принципа свободы воли и развертыванием его в сфере морали и права Гегель отсылает к философии Канта<sup>24</sup>. Заслуга же мирного претворения идеи свободы в Германии принадлежит, по Гегелю, Фридриху II, “совершенно своеобразному и единственному явлению нового времени”, “герою протестантизма”, “королю-философу”, апостолу государственного духа. “Фридрих истолковал протестантский принцип со светской стороны... он обладал сознанием всеобщности, в которой выражается самое глубокое в духе и себя сознающая сила мышления”<sup>25</sup>.

### *Ограниченность гегелевской философии истории. Гегель и Россия*

Напрасно сетуют, что из гегелевской системы выйти еще труднее, чем войти в нее. При достаточной ее проработке приходится остро почувствовать, что она сама собственными противоречиями и недостатками – если угодно, ограниченностью, при всей ее “абсолютности” – побуждает нас выйти из нее. В тех самых моментах, которые составляют ее достоинства, сказывается и обратная сторона ее, что позволяет вести, как это делает В.Соловьев, имманентную критику этой философии.

Заслуга Гегеля – в установлении в науке и воззрении на мир понятий процесса, развития, истории. Истину бы-

тия составляет процесс. Если истина (закрывающаяся в совпадении абсолютной идеи и действительности) есть, то как, спрашивает Соловьев, может она быть поставлена в существенную зависимость от исторического (или какого бы то ни было) процесса? Это пошатнуло бы ее абсолютность. А между тем абсолютное у Гегеля достигает своего реального совершенства только через процесс в его высшем проявлении – человеческом духе.

Определяя истину знания как совпадение (“тождество”) мышления и действительности, Гегель, как замечает Соловьев, “слишком узко понимала эту последнюю”<sup>26</sup>. Эмпирия, конкретные исследования и научные открытия доставляют новый и новый материал, но поскольку все это только лишний раз подтверждает уже выработанные интеллектуальные схемы и отвлеченные формулы, не затрагивая и не меняя их, то роль действительности в постижении истины минимизируется и дело постепенно сводится к пониманию истины как тождества мышления с самим собой: мысль постигает в действительности лишь то, что тождественно в ней с мыслью, постигает разумное в действительности, т.е. мысль постигает уже не действительность, а самую себя. Отсюда и вытекает справедливая констатация В.Соловьева о равнодушии этой философии к последующим научным открытиям и грядущим историческим событиям. “Гегель на деле вовсе не считался с возможностью будущих открытий в науке и новых явлений в историческом процессе”<sup>27</sup>.

Нам не было бы надобности останавливаться на столь тривиальных утверждениях В.Соловьева о необходимой связи прошлого и настоящего с будущим, если бы последнее могло органично вплестаться в гегелевскую систему, между тем как оно в ней просто опущено, как если бы настоящее существовало без идеала, без порывов к совершенству идеала, устремляющего в будущее, как если бы оно не было чревато будущим и не нуждалось в нем. У В.Со-

ловьева не где как в “Русской идее” по этому вопросу полная определенность: “прошлое и будущее, традиция и идеал не только не исключают друг друга, но равно существенны и необходимы для создания истинного настоящего человечества, его благосостояния в данное время”<sup>28</sup>.

Кстати, тут же для обоснования необходимой связи времен приводится нравственное основание, — потребность в целостном единстве. В русской идее связь времен носит ярко выраженный этический характер: “Благочестие, справедливость и милосердие, чуждые всякой зависти и всякому соперничеству, должны образовать устойчивую и нерасторжимую связь между тремя основными действующими силами социального и исторического человечества, между представителями его прошлого единства, его настоящей множественности и его будущей целостности”<sup>29</sup>.

А вот для немецкого философа история в принципе завершилась, всемирный прогресс достиг высшего предела в осознании свободы. Правда, “лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен”<sup>30</sup>, но что можно было бы по существу добавить сверх того? Откровение Абсолюта реализовалось вполне — и во внешнем мире, и в самосознании, осознание этого как необходимости делает нас свободными. Чего же еще и желать!

При всей универсальности гегелевского историософского построения, в нем нет места... будущему. История для Гегеля — это то, что было и есть. В силу этой и других важных особенностей гегелевского универсализма в этом построении всемирной истории не уместилась — ни много ни мало — Российская империя. Не нашлось места ей — ни необходимого, ни свободного, ни закономерного, ни случайного — в этой всеохватывающей системе. Немецкому философу пришлось высказаться об этом “колоссальном (государственном) здании” только за пределами “системных” рассуждений “Энциклопедии философских на-

ук”, частным образом (в письме Борису Иксклюю от 28.11.1821 г.).

Но показательно при этом, что в отличие, например, от “Басманного философа”, в чисто количественных оценках которым предшествующего и современного ему исторического бытия России она выглядит унылой пустыней, экстенсивной пустотой, где ничто не достойно памяти и ничто не привлекает взора тонкого и наблюдательного историософа, Гегель, напротив, дает качественные и очень завидные характеристики и обнадеживающие оценки места и роли нашего отечества в грядущем всемирном развитии государств и народов (значит, уже выходящем за пределы гегельянского понимания истории).

“Ваше счастье, — пишет он своему бывшему ученику Иксклюю, уже не как системосозидатель, — что отечество ваше занимает такое значительное место во всемирной истории, без сомнения имея перед собой еще более высокое предназначение. Остальные современные государства, как может показаться, уже более или менее достигли цели своего развития; быть может, у многих кульминационная точка уже оставлена позади и положение их стало статичным. Россия же, уже теперь, может быть, сильнейшая держава среди всех прочих, в лоне своем скрывает небывалые возможности развития своей интенсивной природы”<sup>31</sup>.

Что до “значительного места”, то в гегелевской конструкции всемирной истории Россия не заняла никакого места, что констатировал В.Соловьев в статье, посвященной учению Гегеля: “В философии истории Гегеля не оставлено никакого места... для России и славянства как исторической силы”<sup>32</sup>. Бердяев не без основания отказывал немецкой идее в названии “мировой идеи”, противопоставляя ей русскую идею, поскольку “в русском духе заключен больший христианский универсализм, большее признание всех и всего в мире”<sup>33</sup>.

Не заметить во всемирной истории Россию — это достойное басенной насмешки упущение немецкого философа все же не случайная оплошность, он намеренно исключает “огромную славянскую нацию” из своего историсофского обзора, приводя в обоснование лукавое мудрствование: “Вся эта масса... до сих пор не выступала как самостоятельный момент в ряду обнаружений разума в мире”<sup>34</sup>.

Можно объяснить невежество остальной Европы по отношению к России, понимание истории которой, по словам Пушкина, “требуется другой мысли, другой формулы”<sup>35</sup>. Но у немца это невежество, как мы видим, имеет еще и ученое обоснование, субъективной подоплеке которого Бердяев дал точный диагноз: немецкая голова больна интеллектуальным высокомерием, больна гордыней. “Дух тевтонской гордости, — писал он, — пропитал всю германскую науку и философию. Немцы не довольствуются инстинктивным презрением к другим расам и народам, они хотят презирать на научном основании, презирать упорядочено, организовано и дисциплинированно. Немецкая самоуверенность всегда педантическая и методологически обоснованная”<sup>36</sup>.

Согласно гегелевской методологии самое значительное место в ее европоцентристской исторической конструкции принадлежит Германии, где всемирная история, если понимать дело на гегелевский лад, достигла своего последнего завершения. Конечно же, в действительности она продолжалась, вопреки гегелевской мировой схематике, за пределами которой мыслителю доводилось, как мы видели, высказываться правдивее, в частности о России, о ее будущем. Он верно очерчивает ее открытые возможности предстоящего развития, ее предназначение, но присмотреться, так им высказаны лишь общие места, во времена Гегеля хорошо известные, и нет надобности искать в этом ни оригинальности, ни особой пронизательности. В таком

же духе, т.е. абстрактно, высказывался Гегель и об Америке, а еще до того и Кант — о России.

Последний имел — по самому характеру своей системы — гораздо больше оснований вести разговор о будущем. У него общество с его правом, моралью, целями, отношениями с другими обществами, с его предназначением, устремлено, подобно отдельному индивиду, каким он представлен в кантовской же этической системе, в будущее, к бесконечно удаленной цели, все ориентировано на бесконечный прогресс, вперед, — и это есть история. Говоря коротко, у Канта все впереди и нет прошлого<sup>37</sup>, тогда как в концепции Гегеля — все в прошлом и — никакого будущего, история до сих пор существовала и отныне получила свое завершение<sup>38</sup>.

В немецкой философии, на последней вершине ее, в системе самого Гегеля, как ему представляется, Бог окончательно осознает себя. Большого и желать нечего. Настоящим приговором гегелевской философии, выявляющим одновременно пункты расхождения В.Соловьева с нею, звучит следующее рассуждение русского философа: “По Гегелю история окончательно замыкается на установлении бюргерско-бюрократических порядков в Пруссии Фридриха-Вильгельма III, обеспечивавших содержание философа, а через то и реализацию содержания абсолютной философии. Но история не остановилась и, произведя много важных явлений, не предвиденных Гегелем, произвела между прочим и падение его собственной философии... Проверки система Гегеля не выдержала и была осуждена тем беспощаднее, чем выше были ее притязания”<sup>39</sup>.

Завышенные притязания у Гегеля — это притязания немецкого рационализма на права разума, попытка использовать божественную способность человека в небожественных целях, между тем как действительная власть рациональной философии над умами может быть осуществлена, во-первых, при свободном подчинении философско-



го разума высшему божественному началу (а не вытеснением последнего и подменой его первым), а во-вторых, свободным подчинением разумных существ личному разуму, поскольку он нацелен на общее благо. Без нравственной основы разум имеет авторитет внешне навязываемой силы, а не силу нравственного авторитета<sup>40</sup>.

### *Добро не должно поглощаться рациональностью*

В каждом новом слое осмысления проблематики нам открываются новые достоинства философских построений, но также и новые недостатки. Поэтому приходится снова и снова возвращаться к анализу уже, казалось бы, решенных вопросов. Например, о связи разумности и нравственности сказано (см.: глава III, §§ 1-2), и все-таки появляется необходимость еще раз присмотреться к ней на теперешнем этапе исследования.

Вспомним о “неуместности” моральных оценок в суждениях относительно деяний всемирно-исторических личностей. Мораль, по Гегелю, является низшей сферой по отношению к всемирной истории, в которой изучаются скорее деяния духа (духа времени, духа общества), чем личностей, и моральные оценки могут оказаться здесь зачастую узки, ограничены, субъективны и односторонни, без того охвата и учета богатства и многосторонности отношений, которыми характеризуется нравственность, где поступки обзреваются порой в ином свете, чем в морали, и соответственно оцениваются иначе. Имея в виду различие между моралью и нравственностью, можно, пожалуй, согласиться с Гегелем, что всемирная история вообще могла бы отрешиться от того круга, к которому относится моральность<sup>41</sup>.

Но когда Гегель ведет речь о выдающихся исторических личностях, то его все же интересует величие, грандиозность деяний, а не нравственный их корень; он подчеркнуто отводит “морализирующие” — не отличая от нравств-

венных – суждения и оценки относительно применяемых средств. Важно осуществить разумное всемирно-историческое деяние, воплотить мировой дух, независимо от определенности добра или зла в нем. Весь интерес философа сосредоточен на “разумности” происходящего процесса. Но разве разумное уже тем самым есть и доброе и не нуждается в нравственной (не говоря уж о религиозной) проверке?

В. Соловьев подходит к этому вопросу осмотрительнее и приводит пример с Римской церковью. Разве она не стремилась к распространению христианства в мире и торжеству мирового духа? Но внешнее христианство (принимающее заповеди Господни “по букве”, как внешний закон) может поддаваться искушению злого начала, как это и было в средневековой церкви, решившейся покорить Христу и Его церкви весь вне лежащий враждебный мир, – а так как во зле лежащий мир добровольно не покорится сынам Божиим, то покорить его насильно. Грандиозность и величие этого намерения и деяния не составляет, однако, именно нравственного величия.

Сообразуясь с предметной областью данного рассмотрения, Соловьев вполне уместно использует нравственно-религиозный контекст рассуждения: “При действительной вере в истину Христову предполагается, что она сильнее царствующего в мире зла и может сама собственной своей духовной нравственной силой покорить зло, т.е. привести его к добру; предполагать же, что истина Христова, т.е. истина вечной любви и безусловной благодати для своего осуществления нуждается в чуждых и даже прямо противоположных ей средствах насилия и обмана, значит признавать эту истину бессильной, значит признавать, что зло сильнее добра, значит не верить в добро, не верить в Бога”<sup>42</sup>.

Сказанное ранее о нравственном духе, пронизывающем учение Гегеля, было для нас предметом вычленения, выявления, ибо в его системе нравственное добро не зани-

мает места, подобающего ему в триаде истины, добра и красоты. Добро перекрывается истиной и делается ее подчиненным моментом. Не удивительно, что при изучении этой системы основное внимание уделяют не этике, а Логике, которая уже сама по себе выдвинута на передний план, явственнее обозначена и легче доступна изучению. А вот нравственность в системе Гегеля в известном отношении напоминает то, что Шеллинг высказал однажды о свободном действии: свободно оно лишь в качестве “внутреннего явления”, но как только переходит в объективный мир, тут же, подобно прочим событиям, подпадает в подчинение законам природы, и свобода обращается в необходимость<sup>43</sup>.

Так и этическое у Гегеля, едва появившись, нередко тут же растворяется в разумном и поглощается им. И получается, что у Гегеля разум если добр, то лишь по дефиниции (а не по назначению и цели; по декларации и постулированию, а не по долженствованию и не по сути); но именно потому, что он заранее означен (провозглашен еще просветителями) таковым, ему вроде бы и нет надобности стремиться стать действительно добрым, каким ему предназначено быть. Точно так же поэтому и в формуле о свободе как познанной необходимости не только в послегегелевской философии, но уже и у самого Гегеля сходит на нет нравственный аспект и нравственное осмысление как свободы, так и необходимости. Преобладает “разумная” необходимость, необходимость логическая, которая, однако (что зачастую оставляется без внимания), далеко не всегда нравственна, как и необходимость естественная, историческая, социальная.

Предполагается, по-видимому, что с претворением разумности в действительность автоматически претворяется и нравственное добро. Но поскольку это не так, то упрек Гегеля Канту, что у него добро — разумное ли, нет ли, во всяком случае только мысленное, — не действительное, а

только умственная идея, должен быть обращен (в свете сказанного) и к самому Гегелю: у него добро только в разуме, не в действительности.

При всей противоположности Гегеля Канту они развивали одну рационалистическую традицию, претерпевшую в Германии судьбу, сходную и смыкающуюся с судьбой эгоизма, тоже весьма рационалистичного, включающего в себя, между прочим, как одну из своих особых форм или ступеней развития — именуемую разумным эгоизмом. Разум, как индивид гражданского общества, прошел стадию борьбы за признание своей независимости, своих прав гражданства, наряду с автономией веры, были признаны права разума (как потом “права человека”), была признана не только автономия (самозаконность) разума, но и его верховенство, его законодательная и судебская роль во всех областях (вспомним слова Энгельса о просвещении, которое все подвергало проверке, суду и приговору разума, провозгласив его высшей инстанцией в оценке явлений, событий и поступков).

Немецкая разновидность этого рационализма выразилась в притязании вывести из системы чистого разума все содержание знания, построить умозрительно все науки. В.Соловьев справедливо свидетельствовал, что “притязание это составляло сущность германской философии — наивно предполагаемое Лейбницем и Вольфом, сознательно, но в скромной форме и с ограничениями выставленное Кантом, решительно заявленное Фихте и, наконец, с полной самоуверенностью и самосознанием и с таким же полным неуспехом проведенное Гегелем”<sup>44</sup>. Эту самоуверенность человеческого разума Соловьев расценивал как явление “ненормальное”, как “гордость ума”, и историческое крушение рационализма — как следствие “его внутреннего логического противоречия, противоречия между относительную природою разума и его безусловными притязаниями”<sup>45</sup>.

В таком представлении о разуме Соловьев не одинок, для русской философии это едва ли не общепринятое и обиходное мнение, и оно определенно заострено прежде всего против сугубо рационалистичного немецкого стиля философствования<sup>46</sup>. Конечно, очень важно быть верным своему подходу, своей точке зрения, своему разуму, — еще важнее быть верным рассматриваемому предмету, искать не своей, а его истины, его собственного смысла<sup>47</sup>.

Но ставя разум верховным началом, рационализм отвлекает его от предметного содержания, остается лишь пустая форма, и вследствие этого внешняя данность представляется разуму лишенной разумности, чуждой, темной, непроницаемой. У Канта это обстоятельство с самого начала наличествует в его философии, а у Гегеля — в завершении его системы, как результат ее.

Таким образом у Гегеля и Канта в отношении рационализма расхождения лишь несущественные, это только модификации одного и того же рационализма. Формализм и интеллектуальный разрыв с действительностью равно присущ как Канту, так и критику кантовского формализма, критику отрешенности мысли от действительности — Гегелю. Как кантовский, так в конечном счете и гегелевский рационализм превращает живую действительность, природную и духовную, в чуждый разуму внешний объект, “непроницаемый”, “темный” для познания, такой же, как другое “я”, чуждое, каким оно выступает при необщинных, эгоистических отношениях между людьми.

Какое же превосходство и какую власть может иметь в таком случае этот отвлеченный от действительного содержания разум над действительностью? Сталкиваясь с подобными обстоятельствами (с появлением самосознания обособленного индивида, обнаруживающего в себе, по выражению Гегеля, “этот темный недоступный центр, в котором ни природа, ни дух не открыты и не прозрачны”<sup>48</sup>), Гегель искал решения и выхода на путях преодоле-

ния пороков рационализма посредством самого же разума; Соловьев же решался признать и высказать неотвратимое следствие рационализма как неоправданного самовозвышения человеческого разума: “гордость ума – вот что ведет неизбежно к его конечному падению и унижению”<sup>49</sup>.

Это-то самое понимание несостоятельности и порочности рационализма и обреченности его на саморазрушение делает в целом рационалистическое учение Гегеля предметом напряженного и сосредоточенного внимания для русских мыслителей, которые, начиная с А.С.Хомякова, не где как в самой системе Гегеля, уже в первоначальном наброске ее – в “Феноменологии духа”, усмотрели изумительную вещь, не замеченную прежде ни сторонниками, ни противниками гегелевской рационалистической конструкции, именно, что это бессмертное творение есть решительный приговор над самим рационализмом, показывающий его неизбежный исход.

Соответствующий раздел “Феноменологии духа” (“Отчужденный от себя дух; образованность”) и в самом деле трактует мир просветительского рационализма как мир раздвоения, распада, самоотчуждения и расстроенности сознания. Добро и зло принимают в нем субъективные определения хорошего и плохого: хорошее то, что мне мило, плохое или дурное – то, что мне неприемлемо. Хорошее и дурное поэтому легко меняются местами, противоположности добра и зла под указанными зыбкими и изменчивыми определениями стираются, одно легко превращается в другое: благородство оборачивается низменностью, низменность – благородством; мало того, все становится двусмысленным и противоречивым, рассудок обесмысливает все бывшие прочными и устойчивыми определенности<sup>50</sup>.

Мир просветительского рассудка есть “абсолютное и всеобщее извращение”. В этом мире чистой образованности проделываются такие интеллектуальные опыты над “действительными сущностями” и такие эксперименты с

их понятиями, в результате которых хорошее и дурное, благородство и низменность “не обладают истиной, и все эти моменты скорее извращаются друг в друге, и каждый есть противоположность самого себя”<sup>51</sup>. Угодно — называйте это диалектикой. Сам Гегель относит это в лучшем случае к деструктивной, “отрицательной” диалектике.

Мысли о хорошем и дурном претерпевают в этом сознании парадоксальные превращения: “то, что определено как хорошее, есть дурное; то, что определено как дурное, есть хорошее... Благородное сознание в такой же мере низменно и отвержено, в какой отверженность превращается в благородство”<sup>52</sup>. Гегель ясно показывает, как каждый момент, вовлекаемый в круг операций этого просвещенного рационализма, “вносит себя в противоположное себе и таким образом извращает его”<sup>53</sup>.

Соответственно содержание речей этого духа образованности о себе самом есть “извращение всех понятий и реальностей, всеобщий обман самого себя и других; и бесстыдство, с каким высказывается этот обман, именно поэтому есть величайшая истина”<sup>54</sup>. В характеристику Гегелем этого изощренного рационалистического подхода вкрапливается рационалистический подход и самого Гегеля к этическим вопросам. Ибо бесстыдство обмана нам как-то не пристало смешивать с мудростью<sup>55</sup>, причислять к истине, тем более “величайшей” (шутки шутит Гегель!), — скорее — к наглости и пошлости. Но Гегель преподносит это не как нравственное извращение, а как парадоксальный эпизод в приключениях интеллектуального сознания и самосознания, как извращение ума, способного (будто бы) собственными силами выправиться, преодолеть себя в диалектическом самопревосхождении<sup>56</sup>.

Если мы видим, что нравственность подменяется и поглощается разумностью, как у Гегеля, то это совсем не значит, что ради утверждения нравственной автономии (и

автономии нравственности) следует бросаться в другую крайность: отвергать в нравственности всякую рациональность. Скорее между ними следует найти верное соотношение, оно состоит, по Соловьеву, в свободном подчинении рационального высшему, божественному – не как силе, а как благу. Автономия, самостоятельность, суверенность разума – это есть только необходимое предварительное условие, чтобы от него свободно прийти к признанию высшего начала как Блага<sup>57</sup>.



## ГЛАВА XIV

### Нравственный характер русской идеи

#### *Нравственный универсализм*

Отношение В. Соловьева к гегелевской этике определяется характером его собственной. Как в общей своей философии всеединства, так и в специальном приложении ее к обществу он страстный поборник универсализма, а сердцевину последнего составляет идея всемирного нравственного порядка. Соловьев изображает русский универсализм – и свой собственный – отнюдь не похожий, как он сам предупреждает, на космополитизм. Здесь опять-таки доминирует нравственный подход с мерилom добра. “Когда говорят о сближении народов, о международных соглашениях, дружбах и союзах, прежде чем радоваться или печалиться по этому поводу, нужно знать, в чем происходит сближение или соединение: в добре или в зле. Самый факт соединения ничего не решает... Всякое соединение людей и народов может быть положительно одобрено, лишь поскольку оно содействует нравственной организации человечества, или организации в нем безусловного Добра”<sup>1</sup>.

В соборной “иерархии”: индивид, семья, народ, человечество – Соловьев повсюду представляет себе живые личности, нравственные индивидуумы (будь то индивидуальные или коллективные), и полагает взаимные отношения между ними на началах добра. Все они оказываются связаны – и непосредственно, и опосредованно, и внешне, и внутренне. Например, отношение индивида к народу – непосредственное, выражающееся в любви к родине, в чувстве патриотизма, вместе с тем опосредовано через семью, через человечество и через многие промежуточные

виды общностей, а также через традицию, через связь поколений, через историю народа.

По сравнению со связью между отдельными членами органичных общностей: семьи, общины, нравственная связь каждого со всеми и вся интенсифицируется здесь многократными и многоплановыми опосредствованиями — и “по вертикали” (иерархичность), и “по горизонтали” (межиндивидуальные, межобщинные и т.д. связи). К этим, так сказать, пространственным связям и опосредствованиям присоединяются временные. Но речь идет, собственно, не о физическом пространственно-временном континууме, а об общественно-исторической связи. Общественные узы поддерживаются и укрепляются связью исторической, и обратно: “Как в отдельном человеке и через него живет весь ряд преемственных поколений, как в совокупности этих рядов живет и чрез них действует единый народ, так в полноте народов живет и совершает свою историю единое человечество”<sup>2</sup>.

В связях исторических (как и в общественных) Соловьев выделяет те из них, которые достойны сохранения и поддержания, — опять-таки именно нравственные связи.

Есть объективное историческое наследование, стихийное продолжение традиции, перенимаемой поколениями, но есть и субъективное восприятие ее, принятие ее либо целиком, либо с отсеиванием нравственно непригодных элементов — даже в религиозной сфере; вернее, в ней-то уж прежде всего надо отказываться от пагубного наследства и утвердиться на преданиях истины, а не на преданиях заблуждений и лжи. “Любовь к предкам и истинная связь с ними состоит не в подражании их грехам, а в старании искупить их своими добрыми делами. Если же всякое предание свято, тогда не нужно нам проповедовать Евангелие язычникам, которые стоят на своем отеческом предании. Если всякое предание свято, тогда поклонимся и папе римскому, который твердо держится своего антихристового предания”<sup>3</sup>.

Окончательное условие истинного всечеловечества есть свобода. В этом русский философ не расходится с Кантом и Гегелем. “Но где же ручательство, что свободно придут к единению, а не разойдутся во все стороны, враждуя и истребляя друг друга, как это мы и видим?”<sup>4</sup>. Здесь, как и в других подобного рода случаях, Соловьев отвергает саму альтернативу индивидуальной свободы и общественной целостности как ложную. Альтернативность заключается не в предмете, а в способе подхода к нему, расчленяющем единство личного и общественного начала, разрознивающим и разделяющим индивидуальную свободу и общественное единство. Принципом должно быть не личное или общественное начало, а лично-общественное, причем развивающееся ко все большей сознательности и одухотворенности обеих своих сторон.

Соловьев считает равно недостаточным и взгляд на общество только как на организм, и взгляд на него как на “кучу психической пыли”, т.е. на простую арифметическую сумму отдельных изолированных лиц. Конечно, за свободными (в принципе) личными существами самими по себе он признает безусловную внутреннюю ценность. “Но такое значение, — добавляет он, — может принадлежать каждому из них именно потому, что каждый неразрывно связан со всеми, и задача всемирной истории состоит в том, чтобы эта связь сделалась вполне сознательной и свободной, чтобы всемирная солидарность не только механически тяготела над лицом и не только органически определяла его место и назначение в целом, но еще и нравственно им самим утверждалась как его собственная цель, — чтобы он хотел и чувствовал ее как свое истинное благо”<sup>5</sup>.

Каково должно быть нравственное отношение на межиндивидуальном уровне, таково же и между народами. Нравственный закон един и всеобщ. И та же самая “безусловная солидарность в Добре”, которая связывает человека с его предками и потомками, образуя нормальную

семью, связывает его и с народом, и с тем всемирным целым, которое сосредоточено в человечестве. Соловьев неутомим в детализации характеристик нравственного порядка. Вот одна из наиболее важных. “Полное собирательное подлежащее... совершенного Добра, полный образ и подобие Божества, или носитель действительного нравственного порядка (Царства Божия) есть человечество... Каждая часть или каждый член великого собирательного человека причастен абсолютной полноте целого, так как он необходим для этой полноты не менее, чем она для него. Нравственная связь есть связь совершенно обоюдная”<sup>6</sup>.

Пока большинству народов еще предстояло развиваться в самосознающие нравственные существа, пока еще только брезжит национальное самосознание, христианская истина обращается только к отдельным людям. Потом уже — к целым народам, просветляя не только личные, но и национальные характеры. От братства верующих — к братскому союзу народов в преображенном человечестве.

Религиозная общность проходит путь усложнения организации, сходный с общинным и, если следовать Соловьеву, с общечеловеческим. “Задача христианской религии — объединить весь мир в одно живое тело, в совершенный организм общечеловечества. Первичные элементы — клеточки этого организма — суть отдельные люди; но совершенный организм не может состоять из одних клеточек: для полноты своей жизни он требует более крупных сложных органов. Такими органами в организме богочеловечества являются племена и народы”<sup>7</sup>.

Соловьев не забывает добавить, что этот вселенский организм вместе с тем обладает духовностью и требует от своих органов, т.е. отдельных народов, духовного служения, служения свободного, сознательного, самодеятельного. “Каждый народ по особому характеру своему назначен для особого служения”<sup>8</sup>. И таким образом национальное чувство, патриотизм, направленные на развитие народной

самостоятельности, оправданы с точки зрения всечеловеческой. Каждый народ, живой орган человечества, соотносится с ним и напрямую, и через другие народы, также и через сравнительно устойчивые группы народов.

### *Русская идея как всемирная. Россия и Европа*

В отношении каждого отдельного народа к всемирной истории В.Соловьев использует, как и Гегель, схему единства непосредственности и опосредования, хотя с совершенно иным содержанием, а в отношении России к всемирной истории – со схемой прямой их связи и связи опосредованной отношением с Востоком (Россия и Византия) и с Западом (Россия и Европа) он устанавливает совершенно незнакомое Гегелю содержание.

Дело не только в том, что, будучи создателем внушительной философии всеединства и органицизма, В.Соловьев никак не мог допустить, чтобы вся действительность в своем конечном развитии пришла к немецкой философии и остановилась на философии Гегеля. Гегелевская периодизация всемирно-исторической мысли также не устраивала Соловьева. Конкретизируя и развивая эти соображения, русский историк философии добавляет: “Ему казалось смехотворным, что абсолютный дух нашел свое завершение в прусской монархии. Противопоставлять Запад и Восток по-гегелевски – такая тенденция у Вл.Соловьева была. Но никакой Гегель никогда не учил о том, что подлинный синтез восточной и западной односторонности совершается в России и что подлинным синтезом всех исторических противоречий будет Россия как вместилище вселенской церкви”<sup>9</sup>.

По небезосновательному убеждению некоторых, вероисповедания не соединяют, а разъединяют народы. Соловьев так не думал и решал вопрос иначе. “Вселенское православное дело есть вместе с тем наше народное русское дело... Вселенское дело Божие вполне согласно с лучшими

особенностями русского народа, вполне соответствует русскому народному идеалу, русской народной правде”<sup>10</sup>. Этому западная мысль не могла породить и едва ли могла уразуметь. Это – русская идея. В ней Соловьев смыкается со славянофилами, которые, в противоположность западникам, проповедовали не человекобожеский индивидуализм, завершившийся обезбоженным космополитизмом, а православную соборность, возвышающуюся к вселенской идее Богочеловечества.

Дмитрий Хомяков, сын А.С.Хомякова, дал верное, на мой взгляд, развитие этой мысли на русском направлении. Такая вера, как Православие, “по плечу только всечеловечеству”. Народ же православный именуется так лишь в том смысле, что он близко стоит к Православию по своему пониманию жизненных идеалов и имеет решимость совершенствоваться в духе Православия. «Русский народ, как и все народы, имеет свои идиотизмы, свою односторонность и узость: иначе он не был бы народом. Но во сколько он себя отождествляет с Православием, во столько он... не желает возводить свои односторонности, идиотизмы, в знамя своей народности... На деле он часто все-таки принимает мякину за зерно. Но верно также, что он эту мякину при малейшем сомнении выбрасывает вон и не старается, как это часто практикуется другими народами, считать прекрасным все “свое”»<sup>11</sup>.

И в себе, и в других народах православный народ русский стремится отделить от плевел и основательнее усвоить, сделать действительно своим, осознанным и желанным как раз все лучшее, все наиболее ценное, полагая наиболее ценным то, “что вечно, что может найти место в теле Вселенской Церкви”<sup>12</sup>. Какая из подобного рода ценностей самая значительная, с покон веков заключенная в самом нашем народе – на этот счет у русского мыслителя не может возникнуть сомнений.

Перечисляя и отстраняя один за другим предметы особого пристрастия других народов и их лучших стремлений (богатство страны — это для англичан, честное и разумное существование — для немцев, слава — для французов), Соловьев выявляет, в чем же специфически русский идеал. Француз говорит о прекрасной Франции и ее славе, англичанин с любовью называет старую Англию, немец, придавая этический характер своему национальному идеалу, с гордостью говорит о “верности”: die deutsche Treue. Русский же народ выражает в подобных случаях свои лучшие чувства к родине в своем нравственно-религиозном идеале: “Святая Русь”<sup>13</sup>.

Этот идеал органичен русской идее и не заключает в себе ни большого или извращенного, звериного национализма, ни самодовольства. Он совсем не означает отказ от развития и бегство в идеализируемое прошлое. В отрыве от идеи совершенствования выражение “Святая Русь”, так же как “Русь Православная”, может быть понято превратно. “Святая Русь” не значит “нравственно праведная” или “совершенная в своей добродетели”, а значит: “правоверная”, признающая свою православную веру главным делом и отличительной особенностью своего земного естества. Народ, называющий себя “православным”, а страну “святой”, вовсе не думает почитать себя вполне осуществившим Православие и пребывающим в краю безгреховных и святых соплеменников. “Православие” означает, конечно, не достигнутый результат, а идеал, в соответствии с которым поставлена цель: сделать свою страну по возможности святою. Так и первые христиане называли себя святыми не потому, что достигли идеала святости, а потому, что искали лишь его<sup>14</sup>.

При таком понимании с полной очевидностью обнаруживается, что “Святая Русь”, “Православная Русь” никак не означает ретроградного стремления уйти от действительности в прошлое, хотя прошлое, как показано у Со-

ловьева в статье “Тайна прогресса”, совсем нет надобности отбрасывать и оставлять позади; напротив, без него не найти дороги в будущее. И остается одно: идти вперед, взяв на себя всю тяжесть старины, нести ее через историю. Труд не напрасный: прошлое, как в упомянутой философом сказке, из дряхлой старухи превратится в настоящую царь-девицу красоты неопишуемой. Не попраиением, а спасением прошлого открывается нам чудесная тайна прогресса. Но помимо этой предвкушаемой или неожиданной награды нужны почтительность и любовная признательность к своим предкам, а не вытеснение их<sup>15</sup>. Это — не возврат к романтизируемой патриархальной старине, но скорее к патриархальной новизне, в духе пророчества Иоанна Кронштадтского о грядущем возрождении России: “Поднимется Русь новая, но воссозданная по старому образцу”.

Русская идея носит, наряду с историческим и традиционным, сверхисторический, непреходящий характер, одновременно с национальным — сверхнациональный, всемирный характер. Это определенно заявлено еще в тезисе “Москва — третий Рим”, закрепившем вселенское предназначение Русского государства. Во время своего увлечения славянофильскими теориями В.Соловьев часто повторял известное изречение старца Филофея: “Два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти”.

Должен ли этот третий Рим повторить судьбу Византии, или же стать третьим, примиряющим две враждебные силы, синтезирующим началом? История показывает, что в великом споре Востока с Западом России не предназначено принять одну из сторон, но что она несет миссию “посредническую и примирительную”, и ей определено быть подлинным третейским судьей этого спора: “Настоящая империя есть возвышение над культурно-политической односторонностью Востока и Запада, настоящая империя не может быть ни исключительно восточною, ни исключительно западною державою”<sup>16</sup>. Дело



России — показать, что она есть не по счету только, а “по заключению” третьим, действительно третьим Римом.

### *Триединая формула у В.Соловьева*

От славянофилов В.Соловьев унаследовал убеждение, что историческая инициатива и решающее влияние перешли от Запада к России. С верой в великое предназначение своего отечества он никогда не расставался. В этой вере заключен не только нравственный, но и уверенно восходящий к религиозному пафос русского народа в целом. Им и вдохновлялся В.Соловьев, когда обращался к Государю со словами: “Веруя, что только духовная сила Христовой истины может победить силу зла и разрушения, проявляемую ныне в таких небывалых размерах, — веруя также, что русский народ в целостности своей живет и движется духом Христовым, — веруя, наконец, что царь России есть представитель и выразитель народного духа, носитель всех лучших сил народа, — я решился с публичной кафедры исповедать эту веру”<sup>17</sup>.

Соловьев выражает здесь не что иное, как русскую идею, которую он в одноименной работе обозначил как “некоторый определенный аспект” христианской идеи (что надо считать в такой же мере верным, как и отношение этого же самого аспекта христианства к определенному аспекту русской идеи как целого; связь здесь совершенно органичная, как будет показано в дальнейшем).

В статье “О духовной власти в России” Соловьев напоминает о временах, когда власть, представляющая православное начало в обществе, обладала общепризнанным нравственным авторитетом. Он объясняет это верностью Церкви своему призванию, правильностью поддерживаемых ею отношений к государству и народу: она не соперничала с государственной властью, но и не унижалась перед нею, не потворствовала дурным инстинктам народа, но и не отчуждалась от него. В народе была крепка вера в нравственное начало и были среди него властные люди,

служившие тому началу, имея перед собой верный образ истинной жизни, жития по правде: они добровольно признавали высший, чисто нравственный авторитет духовной власти, сами обретали нравственное значение и внутреннюю силу. Сила народная и власть государственная приводились в согласие нравственной силой Церкви. Философ признает, принимает и верит в неколебимость внутреннего жизненного строя России, исторически сложившегося в церковной, государственной и социальной областях русской жизни и выражающихся в отчетливо очерченных им составляющих: “Церковь, представляемая архиерейским собором и опирающаяся на монастыри, правительство, сосредоточенное в самодержавном царе, и народ, живущий земледелием в сельских общинах. Монастырь, дворец и село – вот наши общественные устои, которые не поколеблются, пока существует Россия”<sup>18</sup>.

Стоит заметить, что как только Соловьев приступает к анализу достоинств и недостатков, силы и слабостей в элементах триады, рассматриваемых им порознь и, если угодно, в их изолированности друг от друга (как это можно наблюдать, например, в его статье “Еврейство и национальный вопрос”), его оптимистический взгляд несколько тускнеет: в недра этого видения закрадывается та подорванность, не последним фактором которой Соловьев считает влияние на жизнь “либеральной” (он закавычивает это слово) интеллигенции, которая в своей рутинной оппозиции правительству, в своем отчуждении от народа не может выполнять единящей функции, той интеллигенции, к которой сам Соловьев, по его словам, “имел несчастье принадлежать”. А что в целом интеллигенция является фактором разложения, а никак не соединения, и в идейном плане, и на практике, – это у философа не вызывает сомнений<sup>19</sup>.

Не докучая упоминаниями о триединой формуле Уварова (извращенной, опошленной и в таком виде отвергнутой интеллигенцией), Соловьев в статье “О духовной вла-

сти в России” указывает на ее нравственно единящую функцию в Московский период Русского государства: “Общественная жизнь России двоилась, но не распадалась на государство и земство, благодаря этому третьему высшему началу, освящавшему и волю народа, и деятельность правительства, ставя для них обоих единую вечную цель — водворение правды Божией на земле”<sup>20</sup>. Это и составляет истинное отношение церкви и государства, церкви и народа, народа и государства, — отношение свободное, взаимное и положительное, — “не отрицательная свобода равнодушия, а положительная свобода согласного взаимодействия в служении одной общей цели — устройению истинной общности на земле”<sup>21</sup>.

Такое видение не исключает сознания (и критики) извращений и деформаций национальной идеи, религиозной идеи, государственной идеи. Соловьева трудно упрекнуть в подобных упущениях. Его критические выступления по этим вопросам часто следуют сразу же после позитивного изложения самой идеи, т.е. самой сути дела, которая куда труднее (если вообще) постигается при подходе, с самого начала настроенном исключительно на критический и нигилистический лад (т.е. с целью отвержения и уничтожения предметности). Ибо кто судит о русской национальной идее по болезням нашего общества, а не по его здоровым силам, будет расценивать ее совершенно противоположным образом и вряд ли дойдет на этой стезе до чего-либо положительного. Но и для противостояния этой нигилистической точке зрения бесполезно, считает Соловьев, “все снова и снова повторять, что наш национальный организм полон здоровья и силы, словно надо быть непременно слабым и больным, чтобы можно было тебя задушить”<sup>22</sup>.

К Карамзину, напоминает философ, никто не предъявлял претензий в чрезмерной критичности, хотя тот высказывал нравственные осуждения некоторым явлениям

нашего прошлого, и осуждения, по мнению Соловьева, более сильные, чем то, в котором обвиняли недоброжелатели его самого, бросая упреки, ни много ни мало, “в колебании исторических основ русской церкви, государства и народности. Отводя эти незаслуженные и неверные слухи о себе, он взывал в письме 1890 г. к Александру III: “Ваше Императорское Величество! Если обвинения, которым я подвергаюсь, справедливы, если я в самом деле показываю себя врагом церкви, государства и народа русского, то я подлежал бы каре как государственный преступник или, по меньшей мере, административной ссылке”<sup>23</sup>.

### *Сложная структура нашего национального самосознания*

Обратимся теперь к другой стороне внутренних опосредствований в русской идее, через более подробное рассмотрение которых яснее просвечивает образ многонациональной России как нравственный образ дальнейшего, всемирно-исторического единения народов и государств. Рассмотрение должно показать, что тройственная формула (русской идеи), которой придерживался В.Соловьев, не есть нечто застывшее и абстрактное, но разворачивается и конкретизируется.

Детализируя в ней этого рода опосредствования, Г.П.Федотов изображает, в сущности, соборную связь между местностями, народностями, народами России. Я назвал бы этот способ организации в целое, веками созидавшееся в культурной жизни нашей страны, еще иерархичностью, если бы в наше время внеэтическое значение этого термина не искажало его подлинный смысл. Можно согласиться и с термином, используемым Г.П.Федотовым и Н.И.Толстым: концентричность, — лишь бы не затушевывался при этом внутренний характер опосредствований.

Совершив небольшой исторический экскурс, современный этнограф Н.И.Толстой в статье “Этническое само-

познание и самосознание Нестора летописца, автора Повести временных лет” приходит к выводу, что этническое самосознание летописца XII в. – довольно сложная и цельная система, состоящая из иерархически упорядоченных компонентов. “Автор был христианином, и этим определялся весь его жизненный подвиг, славянином, полянином, так как Киево-Печерский монастырь был духовным центром полян и Русской земли. Русская земля была его страной, государством, а киевские князья были его князьями. Изъятие из этой системы-лестницы хотя бы одного компонента нарушило бы общую картину и значительно изменило бы ее”<sup>24</sup>. На основе своего анализа Н.И.Толстой выделил следующие стороны славянского национального самосознания XI-XII вв.

1. Религиозное сознание – христианин.
2. Общеплеменное сознание – славянин.
- 2а. Среднеплеменное сознание – русин.
- 2б. Частноплеменное сознание – полянин.
3. Государственное сознание – причастность к Русской земле.

Племенные показатели (я обозначил их: 2, 2а, 2б) вместе составляют зародыш русского национального самосознания<sup>25</sup> и дополняются, как к родовому дереву, религиозным и государственным самосознанием, последнее – как бы небо и земля для этого дерева. Н.И.Толстой не упоминает, но и без того ясно, что с объединением племенных показателей в одну группу перед нами предстанет не что иное, как триадичная формула русской идеи в процессе ее формирования, именно как сознание религиозное, национальное (племенное) и государственное. Что же касается нашего национального сознания, то ему и теперь, и впредь (как и в далеком племенном прошлом) прямо-таки необходимо быть сложным: одновременно великорусским, русским и российским. Г.П.Федотов относит это преимущественно к великороссам. Он добавляет (в статье “Будет ли существовать Россия?”): “Для малороссов, или украинцев,

не потерявших сознание своей русскости, эта формула получит следующий вид: малорусское, русское, российское”<sup>26</sup>.

В той же статье Г.П.Федотов касается и вопросов нравственных в отношениях между народами, складывающихся 1) по “горизонтали” и 2) по “вертикали”.

1). По “горизонтали”. От великоросского (учитывающего также и местные, краевые особенности) — к русскому. Это прежде всего проблема Украины. “Нельзя смешивать русское дело с великорусским и глушить ростки тоже русской (т.е. малорусской) культуры. Та же самая русская идея на севере требует от нас некоторого сужения, краеведческого, областнического углубления, на юге — расширения, выхода за границу привычных нам великорусских форм”<sup>27</sup>.

Для русского сознания предостережения и уточнения Федотова едва ли не банальны, но они помогают рельефнее изобразить нравственный характер русской идеи. Россия должна дать прообраз вселенскому единению народов, для нее это не новое начинание, его надо только продолжить. “Задача политиков — найти гибкие, но твердые формы этой связи, обеспечивающей каждой народности свободу развития в меру сил и зрелости. Задача культурных работников, каждого русского в том, чтобы расширить свое русское сознание (без ущерба для его “русскости”) в сознание российское. Это значит воскресить в нем, в какой-то мере, духовный облик всех народов России”<sup>28</sup>. Итак: от великорусского к русскому; от русского к российскому, к союзу народов, объединяющихся вокруг Руси.

Многонациональность, многоголосность, плюрализм, — это верная, но поверхностная характеристика мира России, да и не новая, и не специфичная для нее; истории известны многонациональные конгломераты, “лоскутные” империи. Особенность России — в способе организации этой многоголосности, в принципе объединения, в собор-

ном ее принципе, преодолевающим нестройность (а не многозвучность) хора.

2). По вертикали. “Мы должны, – пишет Федотов, – показать миру (после крушения стольких империй), что задача Империи, т.е. сверхнационального государства, – разрешима... Россия должна дать образец, форму мирного сотрудничества народов не под гнетом, а под водительством великой нации”<sup>29</sup>. – Обращает на себя внимание этическая ориентация русской философии истории, направленность ее на практическое осуществление должностования (назначения, долга, задачи, призвания), простирающееся на российское и всемирно-историческое развитие. Федотов не декларирует, а показывает, что на деле своеобразии России по сравнению с Западной Европой в отношении Империи как способа существования народов, их единства, а также особое предназначение России, ее великая миссия в истории и тягостные задачи, возложенные на нее в мире, – это не пустые слова. “В титуле московских царей и императоров всероссийских развертывался длинный свиток народов, подвластных их державе. Многоплеменность, многозвучность России не умаляла, но повышала ее славу. Национальное сознание новых народов Европы в этом отношении не разделяет гордости монархов, но Россия не может равняться с Францией или Германией: у нее особое призвание. Россия – не нация, но целый мир. Не разрешив своего призвания, сверхнационального, материкового, она погибнет – как Россия”<sup>30</sup>.

По отношению к России какой бы из показателей самосознания (см. вышеприведенное из Н.И.Толстого) ни выдвигался на первый план в то или иное время, все они вместе – религиозный, племенной и государственный – составляют вполне определенную целостность, которая составляет не что иное, как русскую идею, форму русского национального самосознания, создавшую почву для того, чтобы русский народ стал, выражаясь терминами

И.Ильина, духовно ведущим народом среди других, которым не удалось вынести самостоятельный духовный акт и выработать государствообразующую идею, объединяющую многие народы, в силу чего их выживание, самосохранение и творческое оживление оказались возможными лишь под условием приобщения к духовной культуре народа ведущего, и им довелось стать духовно ведомыми народами, находящими свою родину в духовно-родовом лоне русского народа, духовно вливающимися в его национальность. И.Ильин приводит образец такого патриотического “симбиоза” народов: “я русский, и притом калмык (например)”.

Потому наше государство и формировалось как русское, оно имело в своей основе русское ядро и осуществляло русскую идею в мире. Без национального ядра и без национальной идеи, говорит Бердяев, государство не может иметь творческой жизни. Ясно, что наше направление решения проблемы многонациональности не уместится в рамки “философии равенства”. Философия Соловьева и не была таковою. Равенство предполагает сведение рассматриваемых предметов к количествам и количественным различиям, а здесь различия качественные. Народы находятся на разных уровнях развития, зрелости, даже на разных исторических ступенях, одни переживают подъем и расцвет, другие упадок и кризис, не каждому из них дано нести в себе и осуществлять идею национального объединения и брать на себя ответственность за лидерство в государственном строительстве, делать себя ядром государственного сожителства (общегития) народов, не каждому из них по плечу такой груз, такая нравственно-религиозная ответственность, и далеко не все они стремятся впрячься и нести подобное тягло. Да и не всякий народ стремится образовать свое государство.



Что национальная религия сплачивает народ – в этом не приходится сомневаться. Внутринациональное единение людей, притом самое глубокое, возникает и из “однородной веры”, и из “совместной молитвы” (И. Ильин). Возникает вопрос: не служат ли те же самые верования, скрепляющие отношения внутри народа, полем размежевания и розни между народами?

Если верования разделяют народы, то религиозная идея не может служить в России делу объединения народов разных исповеданий. Так рассуждал, например, Г.П. Федотов. Но как же совместить это его утверждение с представлением о русской идее как идее, несомненно, объединяющей, если русская национальная идея неотделима от идеи религиозной, включается в нее и включает ее в себя? Русская идея не может существовать без русского Православия. Либо русская идея через Православие разделяет народы, либо в русском Православии заключен объединяющий момент, не усмотренный Федотовым.

Но это затруднение уже получило свое решение у Соловьева, различающего национальность, или народность, которая в нашей религии не отвергается, но утверждается, от национализма, понимаемого философом исключительно в отрицательном смысле, и потому осуждаемого и упраздняемого. “Мы различаем народность от национализма по плодам их. Плоды английской народности мы видим в Шекспире и Байроне, в Берклее и Ньютоне; плоды же английского национализма суть всемирный грабеж, подвиги Варрен Гастингса и лорда Сеймура, разрушение и убийство. Плоды великой германской народности суть Лессинг и Гете, Кант и Шеллинг, а плод германского национализма – насильственное онемечение соседей от времен тевтонских рыцарей и до наших дней”<sup>31</sup>. Таков взгляд православного философа.

С западной и западнической точки зрения, рассматривающей русское Православие как одну из религий наряду с другими религиями, в контексте множества других религий, признающей существенным в ней то, что обще, одинаково у нее с другими и отбрасывающей специфику Православия как несущественное в нем по сравнению с этим “общим”, из которого и формируют понятие “религии вообще”, приложимое ко всякой религии, Православие как бы перестает быть собою, ибо то, что в нем действительно существенно, специфично, своеобразно, низводится до несущественного, второстепенного, случайного, все это оказывается лишь производным от “религии вообще” или, менее того, привходящим дополнением.

И вот совсем другим – во всяком случае уже не фактором размежевания и розни между народами, между их верованиями, а в своей примиряющей и согласующей функции – выступает и воспринимается русское Православие, если не отрывать его от свойственного ему контекста, от русской идеи, с которой оно органически сращено. Никто не сомневается, что не католичество, не протестантство и не мусульманство было в России ядром духовного объединения народностей и национальностей, а именно Православие. Не другая какая религия в России, а именно Православие смогло вынести бремя государствообразующей религии. Русская государственность родилась до и без Православия, но в нем она крещалась. Именно оно отвечает тем необходимым характеристикам, благодаря которым может происходить и действительно совершалось объединение народов с разными вероисповеданиями, народов столь различных по очень многим “измерениям”, – и по исторической развитости, и по их “частно”-национальному самосознанию, и по пассионарности, и по способности или неспособности взять на себя главенствующую роль в деле максимально бесконфликтного объединения.

И это именно потому, что русское Православие, сверхнародное, но не безнародное<sup>32</sup>, обрело свою жизненность не в качестве модификации абстрактного понятия “религии как таковой”, а прежде всего в своем субстанциальном лоне, в контексте русской идеи (где “идея” означает не нечто отвлеченное, оторванное от действительности и противоположное ей, недействительное, а существенное содержание самой этой действительности, укорененное в ней, ее собственный дух.

Внутренний строй русской идеи, ее триадичность совершенно определенно очерчивается В.Соловьевым как тяготеющий к Святой Троице, как своему первообразу, носителем и хранителем которого является учение русской Православной Церкви, — факт для Соловьева многозначительный, определяющий характерные черты русской идеи.

“Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы — вот в чем русская идея. И в том, что эта идея не имеет в себе ничего исключительного и партикуляристического, что она представляет лишь новый аспект самой христианской идеи, что для осуществления этого национального призвания нам не нужно действовать против других наций, но с ними и для них, — в этом лежит великое доказательство, что эта идея есть идея истинная. Ибо истина есть лишь форма Добра, а Добру неведома зависть”<sup>33</sup>.

Отстаивая свою национальную идею, Россия боролась и за свою религиозную идею. Духовный ее организм был

неразделен и самоутверждение его служило свою службу, по словам Ильина, “не только всем православным народам и не только всем народам европо-азиатского территориального массива, но и всем народам мира”<sup>34</sup>. Русское Православие Ильин назвал “особым, самостоятельным и великим словом” в христианстве.

Когда Федотов подверстывает русское Православие к сонму прочих враждующих между собою религий, то он упускает из виду (им же проповедуемый) принцип “сложности” российского национального сознания (его “иерархичности”, “концентричности”), приложимый не в меньшей мере и к религиозному российскому сознанию. Сознание это соборное. Что подлинное ядро его составляет Православие (в котором и сосредоточен принцип соборности) – в этом нет сомнения. Для православного оно и составляет истину, объединяющую вокруг себя – с разными степенями приближения к себе – прочие конфессии. Православие содержит в себе философему или, если угодно, теософему, согласно которой “Сердце Божие больше и шире, чем вероисповедное учение, ибо оно не только терпит иные исповедания, но еще и ведает, что единое-истинное исповедание не всем народам по силам и что скудному духу лучше иметь хоть какое-нибудь Богосозерцание, чем никакого”<sup>35</sup>. Отсюда – не бессердечность, а терпимость и чуткость в отношениях Православия к другим исповеданиям.

Надо признать, что Православие наложило свою печать на разные ответвления христианства, мусульманства, иудейства и язычества в России. Религии народов в России – не те, что они вне ее, и не те, что они сами по себе. И.Ильин привлекает внимание к тому, что “лютеране в России и реформаторы в России, англикане в России и магометане в России разнятся от своих иностранных соисповедников по укладу души и религиозности, удаляясь от своих первообразцов и приближаясь незаметно для себя к Православию”<sup>36</sup>. И это потому, что в религии, как и во всей

культуре, русский организм творил и дарил, но не искоренял и не вменял.

Православие бережно сохранило в себе то, что поутратили другие западные исповедания. Православная Церковь не приобщала к себе иноверных мечом или устрашением, открыто осуждая это и запрещая уже в ранние века своего распространения. — В.Соловьев, правда, не был в подобных утверждениях столь же категоричен, как И.Ильин, но там, где он видел отклонения от этого идеала, он осуждал их с этой же самой позиции.

Перед нами одно и то же направление мысли, одно и то же осмысление русской идеи. Поскольку у пришедшего позднее всегда есть возможность высказать недосказанное своим предшественником, я воспользуюсь разверткой у Ильина мыслей существенно соловьевских. Их же надо отнести к существенно русским, еще до интеллектуальной оформленности их реализованным в национальном образе действий. К русскому национальному акту, возвращенному в лоне Православия, исторически так или иначе сопричащались почти все народы России самых различных вер и исповеданий:

И гордый внук славян, и финн, и ныне дикий  
Тунгус, и друг степей калмык.

И.Ильин говорит о сокровенном приобщении всех этих и других народов к дарам русского Православия, таинственно заложенным в русском национальном акте. “Русский национализм распространил скрытые в нем лучи русского Православия по всей России”<sup>37</sup>.

*Всемирно-историческое призвание России —  
не привилегия, а обязанность*

В “Трех силах” В.Соловьев устанавливает “место” России во всемирно-историческом процессе, исходя из ее

отношения к Востоку и Западу. Мусульманский Восток совершенно уничтожает человека и утверждает только бесчеловечного бога. Западная цивилизация, напротив, стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека, т.е. человека, взятого в его кажущейся поверхностной отдельности, признанного в этом ложном его самоопределении субъективно — божеством для себя, объективно — ничтожным атомом, исчезающей в необъятном пространстве и преходящей во времени пылинкой во вселенной. Без внутреннего наполнения содержанием, без органичной внутренней связи с другими атомами, доведенные до крайней степени обособления и взаимного отталкивания, эти враждебные друг другу атомы лишены абсолютного единства и живого духа, — таков предел развития Западной цивилизации.

Если история не может остановиться на этом отрицательном результате, то должна выступить на ее арене новая историческая сила, задача которой — “оживить, одухотворить враждебные, мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом, дать им общее безусловное содержание и тем освободить их от необходимости исключительного самоутверждения и взаимного отрицания”<sup>38</sup>. Этой третьей силой может быть, по Соловьеву, только откровение высшего Божественного мира, а тот люд, тот народ, через который как через посредника она имеет проявиться в человечестве, должен быть свободным, сознательным орудием Божественного начала.

Выделяя другие свойства, необходимые для посредничества, В.Соловьев находит их несомненно присущими племенному характеру славянства, в особенности же русскому складу души. Исторические условия также не позволяют искать иного носителя третьей силы вне славянства и его главного представителя — народа русского. Отсюда и великое историческое призвание. Контраргументы легко опровергаются. “Внешний образ раба, в котором находится

наш народ, жалкое положение России в экономическом и в других отношениях не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает его”<sup>39</sup>. Ведь Спаситель первый раз пришел в мир “во зраке рабьем”, чтобы послужить людям, второе же пришествие Его будет “в силе и славе”. Он будет явлен всем людям, “яко молния, блеснувшая от Востока до Запада” (Матф. 24:27). Миссии Иисуса Христа среди людей Соловьев готов уподобить религиозную миссию русского народа – среди других народов и историческую миссию России – среди других государств.

Осуществлять свою миссию в мире, как и каждому народу – свою, это не привилегия, а Божественное предназначение и обязанность перед Всевышним, от которой народ не может освободить себя, но от него самого зависит нести свое высшее призвание “в сердце своем и в судьбах своих как благословение или как проклятие”<sup>40</sup>.

Стоит напомнить, что мир, который представил в своей всемирной истории Гегель, оказался у него огромным осколком от мира, миром без России. Для русского мыслителя мир без России непредставим. Мир нуждается в России. Послушаем хотя бы Бердяева: “Человечество и мир ждут луча света от России, ее слова, ее неповторимого дела ...Космополитическое отрицание России во имя человечества есть ограбление человечества”<sup>41</sup>. Россия – бытийственный факт, который должен быть возведен до общечеловеческого значения.

Взгляд Соловьева на практику прочих исторических народов: среди них нет ни одного, который в своих притязаниях на высшую культурную миссию не считал бы себя вправе насиловать чужие народы во имя своего высшего призвания. Под прикрытием прав на такое призвание шло утеснение слабых и развязывались войны между великими народами за превосходство и право культурного насилия. Встающая перед Россией творческая задача требует поэто-

му признать, что идея культурного призвания лишь тогда может быть состоятельной и плодотворной, когда это призвание принимается “не как мнимая привилегия, а как действительная обязанность, не как господство, а как служение”<sup>42</sup>.

История показывает, что русский народ способен на такое служение Богу; способен сослужить добрую службу другим народам и человечеству. Стоит присмотреться к анализу Соловьевым (в статье “Мир Востока и Запада”) миротворческой имперской политики Екатерины II в Польше, чтобы убедиться в справедливости важного заключения: “Россия являлась здесь не как одна нация, покоряющая и подавляющая другие, а как высшая сила мира и правды, отдающая всякому свое”<sup>43</sup>.

Если Россия нужна миру для претворения в нем Царства Божия, то и мир надобен России, чтобы осуществить свою вселенскую миссию. Россия без других народов, одинокая, предоставленная самой себе — бессильна. Россия нуждается во всемирности. “Не добро человеку быть одному”, — это слово Божие Соловьев прилагает и к собирательному человеку, к целому народу, населяющему Россию: “Только в соединении с тем, чего ей недостает, может Россия воспользоваться тем, что у ней есть, воспользоваться в полной мере и для себя, и для всего мира”<sup>44</sup>.

Но тогда какая же может идти речь о национальной исключительности и национальном сепаратизме или изоляционизме, если Россия не только на нравственно-духовных основаниях тяготеет к всемирному единению, но и нуждается в нем практически, — это ее насущный национальный интерес, которым подкрепляется ее намерение исполнить свой сверхнациональный нравственный долг?

В известном (и очень важном) отношении национальная идея России заключается именно в исполнении долга, — идея эта “не есть отвлеченная идея или слепой рок, но прежде всего нравственный долг”<sup>45</sup>. Атомистическое воззрение делает понятие “народ” то реальностью (когда рас-



смачивает его по отношению к человечеству как абстрактному понятию), то абстракцией (отвлечением от индивидов как доподлинной реальности). Подход Соловьева на этот счет однозначный: если народ – только отвлеченное понятие, то у него не может быть ни обязанностей, ни призвания, ни даже интересов. Но народ – это не абстракция, а нравственно-духовная реальность. И к другим народам нам следует относиться как живым – более того – нравственным существам. Даже в вопросах политики.

“Ложный и вредный предрассудок, отделяющий политику от нравственности, мешает прилагать к жизни народов высшие требования личной жизни. Но, поистине, нравственный закон один для всех и во всем... Здравая политика есть лишь искусство наилучшим образом осуществлять нравственные цели в делах народных и международных. Поэтому руководящим мотивом политики должны быть не корысть и не самолюбие национальное, а долг и обязанность”<sup>46</sup>.

Только при таком подходе к народам и государствам – как к духовным индивидуальностям, как к собирательным личностям – можно рассуждать о призвании народа, о национальном и сверхнациональном его долге, ставить вопрос (как делает Соловьев в “Русской идее”) о смысле существования России во всемирной истории.

Для исполнения своей миссии у России есть и исторические предпосылки, и способности народа, и государственная мощь. Но все эти данные, все эти условия и предпосылки можно ведь направить на службу и добрым, и злым целям. Поэтому будущее России зависит решающим образом от того нравственного настроения и тех нравственных действий, которыми она будет направлять свою мощь. Соловьев далек от фатализма. Он говорит не о неизбежности ис-

полнения русским народом своего предназначения, а об обязанности, он не прорицает будущее, а проповедует действия, которые надо совершить. “Речь у меня, – подчеркивает он, – не об избранном народе и не о привилегированном народе, но о народе, который силою своего определенного исторического положения имеет и определенные исторические обязанности”<sup>47</sup>.

## Примечания

### Введение

<sup>1</sup> Ильин И.А. Наши задачи. Т. 1. М., 1992. С. 46.

### Глава I

<sup>1</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 117, примечание. Кант не проводит систематического различия между моральностью и нравственностью. Не различаем их и мы, пока в этом нет специальной необходимости, как в употреблении слов: “общественность” и “социальность”, – покуда такая необходимость не появится.

<sup>2</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 415; 235.

<sup>3</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 81-82, примечание.

<sup>4</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 51, 52, 55. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 118-119; 122.

<sup>5</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 329.

<sup>6</sup> Там же. С. 140.

<sup>7</sup> Кант дал повод к более жесткому и обобщающему толкованию своего этического воззрения: “Основу немецкой морали и честности не только отдельных личностей, но и классов, образует... тот сдержанный эгоизм, который отстаивает свою ограниченность и допускает, чтобы и другие отстаивали в противовес ему свою ограниченность” (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 426).

<sup>8</sup> Fichte J.G. Werke. Auswahl in sechs Bänden / Hrsg. von F. Medicus. Leipzig, 1908-1911. Bd. 2. 1909. S. 675.

<sup>9</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 608.

<sup>10</sup> Там же. С. 76.

<sup>11</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 23; 42. Кант И. Трактаты и письма. С. 128, примечание.

- <sup>12</sup> Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 557.
- <sup>13</sup> “Патер: вы, новозеландцы, людоеды. Новозеландец: а вы, попы, – богоеды” (по христианскому обряду, вкушая хлеб, вкушают тело Христа) (Лихтенберг Г.К. Афоризмы. М., 1964. С. 74).
- <sup>14</sup> См.: Гегель. Политические произведения. М., 1978. С. 208, 210, 212, 213. Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 7. М.; Л., 1934. С. 152.
- <sup>15</sup> Гегель. Политические произведения. С. 214.
- <sup>16</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 328.
- <sup>17</sup> См.: Гегель. Политические произведения. С. 216.
- <sup>18</sup> Там же. С. 213.
- <sup>19</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 585-586.
- <sup>20</sup> Гегель. Политические произведения. С. 214.
- <sup>21</sup> Гегель. Философия религии: В 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 140.
- <sup>22</sup> Отличаем целостность, поскольку понимание ее тяготеет к органическому единству, к целокупности, к гармоническому сочетанию разнообразного, с живыми многосторонними связями, от цельности, которая означает ближайшим образом монолитное единство, прочное, но одностороннее, единообразное, не способное включать в себя отличное от него, не терпящее его в себе, вытесняющее его из себя как постороннее, чуждое и даже враждебное себе. Цельный человек (или учение, или воззрение) в отличие от целостного – узок, одномерен. Черты цельности совместимы, как ни странно, с раздвоенностью, разорванностью, с внутренней душевной разъятостью. Цельна кантовская дуалистическая система. Цельная натура – лермонтовский Печорин, при всей его несчастной раздвоенности, душевной неустойчивости, внутренней неустроенности, неудовлетворенности. Целен Лютер и Кальвин. – Целостны Гёте и Пушкин. Целостно учение Платона, Гегеля, Вл.Соловьева.
- <sup>23</sup> Гегель. Философия религии. Т. 2. С. 107.

- <sup>24</sup> Там же. С. 140-141.  
<sup>25</sup> *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 242.  
<sup>26</sup> *Цвейг С.* Триумф и трагедия Эразма Роттердамского. М., 1977. С. 263.

## Глава II

- <sup>1</sup> *Ильин И.А.* Пророческое призвание Пушкина // *Ильин И.А.* Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции. М., 1993. С. 59.  
<sup>2</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 586.  
<sup>3</sup> Там же. С. 590.  
<sup>4</sup> Я не останавливаюсь здесь подробно на этом моменте, поскольку едва ли найдется какая-либо критика Гегеля, которая и до и после Соловьева не ставила бы этого обстоятельства в укор немецкому философу.  
<sup>5</sup> *Гулыга А.В.* Владимир Сергеевич Соловьев // Лит. газ. 1989. 18 янв. С. 5. Пытаясь приспособить идею соборности для Запада, где ее обыкновенно с трудом понимают, Н.Бердяев вводит термин коммюнитарность, поясняя: "Соборность противоположна и католической авторитарности, и протестантскому индивидуализму, она означает коммюнитарность, не знающую внешнего над собой авторитета, но не знающую и индивидуалистического уединения и замкнутости" (*Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 188).  
<sup>6</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 97.  
<sup>7</sup> Там же. С. 574; 557.  
<sup>8</sup> Там же. С. 558.  
<sup>9</sup> Там же. С. 575.  
<sup>10</sup> Там же. С. 680.  
<sup>11</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 94.  
<sup>12</sup> См.: там же. С. 101, 115-116, 195.  
<sup>13</sup> *Гулыга А.В.* Владимир Сергеевич Соловьев. С. 5.  
<sup>14</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 166.  
<sup>15</sup> Там же. С. 579-580.

<sup>16</sup> См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 270. Из этого “второго выражения” категорического императива Соловьев выводит новые определенности обязанностей: справедливость, человеколюбие (см.: *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 568).

<sup>17</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 588.

<sup>18</sup> Там же. С. 592.

<sup>19</sup> Там же. С. 181.

<sup>20</sup> Там же. С. 287.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Без знания совесть сама по себе, как мы часто убеждаемся на практике, – это “всего лишь субъективная точка зрения, в которую индивид может вложить какое угодно содержание, выдать зло за добро, свой порок за добродетель, причем будучи глубоко убежден в своей правоте” (*Дробницкий О.Г.* Проблемы нравственности. М., 1977. С. 170).

<sup>23</sup> Кант относит совесть к разряду моральных свойств, выступающих “как субъективные условия восприимчивости к понятию долга, а не как объективные условия моральности” (*Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 333-334).

<sup>24</sup> В теоретической философии Кант относит эти положения просто к праздному, никчемному и бесплодному умствованиям (*Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 385, 657).

<sup>25</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 594.

<sup>26</sup> Там же. С. 595.

### Глава III

<sup>1</sup> Там же. С. 596.

<sup>2</sup> Там же. С. 548.

<sup>3</sup> *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 592.

<sup>4</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 767.

<sup>5</sup> *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. СПб., б.г. С. 316.

<sup>6</sup> См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 369; *Кант И.* Трактаты и письма. С. 292-297.

<sup>7</sup> См.: *Гегель.* Соч.: В 14 т. Т. 4. С. 225-226.

<sup>8</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 199.

<sup>9</sup> Там же. С. 202.

<sup>10</sup> Там же. Т. 2. С. 298. Более подробно Соловьев разбирает этот вопрос, в частности о применении силы против зла, в "Оправдании добра", глава 15 (Там же. Т. 1. С. 394-402).

Знаком ли читатель с рассказом А.Знаменского "Тишанка горит"? Напомню, что он завершается поразительной сценой у костра. Несколько мятежных казаков, угрожавших убить отца юного рассказчика – сельского активиста, только что ускакали прочь. И вот новые "гости". Всадники в форме на сытых конях, преследующие мятежников. Они требуют, чтобы отец показал, куда ускакали казаки. Возможность расквитаться за только что пережитый страх? Возможность выслужиться? Нет, отец показывает в противоположную сторону: "Вроде бы и проскакали недалечко... – повел рукой как-то неопределенно. Вроде к путям побегли...".

Сколько таких отводящих жестов, мягких, человеческих, берегающих жизни, можно найти в истории русского народа – от былинных времен (стоит только вчитаться в былины об Илье Муромце)! А в фактах истории, которые никак уж не причислишь к вымышленным? Пушкин в свой "жестокий век" призывал "милость к падшим", Михаил Лунин "отводил взгляд" следствия от декабристов, Достоевский – от Петрашевского, Николай Гумилев поплатился жизнью за такой же сусанинский жест в сторону, в сущности за недоносительство. И сам В.Соловьев взывал к милосердию и отмене казни террористов в марте 1881 г.

#### Глава IV

<sup>1</sup> См.: Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 4. С. 238, 239.

<sup>2</sup> См.: там же. С. 241, 400.

<sup>3</sup> См.: там же. С. 249; Гегель. Философия права. М., 1990. С. 372.

- <sup>4</sup> Гегель. *Философия права*. С. 206; Гегель. *Соч.*: В 14 т. Т. 4. С. 249; Ильин И.А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*: В 2 т. М., 1918. Т. 2. С. 197-198.
- <sup>5</sup> Гегель. *Соч.*: В 14 т. Т. 4. С. 239, 249.
- <sup>6</sup> Соловьев В.С. *Соч.*: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 290; Соловьев В.С. *Соч.*: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 283.
- <sup>7</sup> См.: Соловьев В.С. *Соч.*: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 307.
- <sup>8</sup> Соловьев В.С. *Соч.*: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 331.
- <sup>9</sup> Там же. С. 342.
- <sup>10</sup> Там же. С. 333.
- <sup>11</sup> Соловьев В.С. *Соч.*: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 281.
- <sup>12</sup> Там же. С. 283.
- <sup>13</sup> Там же. С. 284. В другой формулировке: "Истинное общество, признающее безусловное право каждого лица, не есть для него отрицательная граница, а положительное восполнение; служа ему с самоотвержением, лицо не теряет, а осуществляет свое безусловное достоинство и значение" (Там же. С. 347).
- <sup>14</sup> Там же. С. 288.
- <sup>15</sup> Там же. С. 289.
- <sup>16</sup> Там же. С. 289; 286.
- <sup>17</sup> На Западе соборность как форма организации была, в общем, отвергнута. В 1460 г. папство запретило всякую апелляцию к соборам, несмотря на сильное движение за верховенство Всемирных Соборов в католической церкви. Напротив, в общественной жизни Русского государства идея соборности, получившая практическое воплощение еще в Древней Руси (Новгородское вече), не раз обретала потом главенствующее политическое и законодательное значение (Соборы 1547 и 1549 гг., Соборное уложение 1649 г., Соборы 1656 и 1657 гг., Земская реформа 1864 г.).  
Специально о соборности в тесном церковном смысле (вселенские соборы и т.п.), о сближениях и разногласиях между католицизмом и православием по этому вопросу, как



и о терминологических разнотолках см. у В.Соловьева в статье "Славянский вопрос" (Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989, особенно с. 321-323. См. также: Вернадский Г.В. "Соединение церквей" в исторической действительности // Вопр. историн. 1994. № 7. С. 160-174; Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский. Русь соборная: Очерк христианской государственности // Наш современник. 1994. № 8. С. 3-12).

18 Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 317; Т. 2. С. 19-20.

19 Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 33.

20 Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 228.

21 Там же. С. 298.

22 Там же. С. 302.

23 Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. Соловьева. Т. 1-2. М., 1913. Т. 1. С. 11. Подробности о безмерной щедрости Вл.Соловьева описаны в воспоминаниях младшей его сестры М.С.Безобразовой.

Ценность личного нравственного опыта для самого разрабатывающего этические вопросы несомненна. Больше того, такой исследователь должен реально пережить нравственное, углубить и расширить свой нравственный опыт. "Человек сможет лишь постольку исследовать сущность добродетели, поскольку он сам будет ею жить и ее осуществлять" (Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 365, 367). Но процесс исследования нравственных вопросов вполне может иметь и возвратное благоприятствующее воздействие. В предисловии ко второму изданию "Оправдания Добра" Соловьев уведомляет, что за время писания этой книги он "иногда испытывал от нее нравственную пользу" и полагал, что его труд будет небесполезен и для читателей.

24 См.: Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 10-11.

25 Там же. С. 12.

- 26 Там же.
- 27 *Ильин И.* Путь к очевидности. М., 1993. С. 380.
- 28 Там же.
- 29 См.: *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 2. С. 196-198.
- 30 Имея в виду это обстоятельство, нетрудно понять одно изумлявшее всех качество в Николае Федоровиче Федорове – абсолютное нежелание запечатлеть, увековечить себя в истории как мыслителя, как культурного деятеля. Если он и выступал в печати, то всегда анонимно или под псевдонимом. Почему? “Федоров нес в себе особое чувство общности духовного достояния человечества. Отсюда внутреннее неприятие всякого выпячивания личности, индивидуального авторства” (*Семенова С.* Николай Федорович Федоров // Лит. газ. 1989. 22 нояб. С. 5).
- 31 “Он вообще имел склонность скрывать свои чувства и как бы стыдился их, – писал И.Ильин о Пушкине. – Был щедр, но не хотел, чтобы об этом говорили. Просителю, нищему никогда не подавал меньше 25 рублей, а любил притворяться скупым. Нежность своей души он иногда скрывал за напускным цинизмом” (*Ильин И.А.* Пушкин в жизни // *Ильин И.А.* Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции. М., 1993. С. 77).

## Глава V

- <sup>1</sup> *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 128.
- <sup>2</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 321. Соловьев прав. История Запада знает формально безупречные “разбойничьи” соборы, оставшиеся в памяти потомков примером пагубного своеволия светских и церковных политиков, примером “самочинных сборищ”. Так был созван “разбойничий” Флорентийский собор (1439 г.), утвердивший лукавую “унию”, решительно отвергнутую Русской Церковью и Московским Царством (см.: *Иоанн*, митропо-

лит Санкт-Петербургский и Ладожский. Русь соборная. Очерки христианской государственности. С. 8-9).

<sup>3</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 302.

<sup>4</sup> Именно этот непреклонный настрой выпукло и резко очерчен у Бердяева: "Окончательно и бесповоротно зло должно быть оттеснено в сферу небытия, отрезано от бытия, оно достойной лишь огня... Но если бы мы увидели того, кто окончательно и бесповоротно избрал путь зла, то он не мог бы уже вызвать к себе никакого сострадания. Человек достоин жалости; ко всякому человеку должно относиться с добротой; но зло недостойно никакой жалости; к злу должно быть беспощадное отношение... Зло окончательное, выявленное, сосредоточенное, воплощенное достойно лишь огня, лишь уничтожения" (*Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. С. 191). На такого рода случаи распространяется правота фейербаховского возражения Гегелю: диалектика заключается не в единстве с противоположностью, а в опровержении противоположности.

<sup>5</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 641.

<sup>6</sup> Там же. С. 710.

<sup>7</sup> Там же. С. 715-716.

<sup>8</sup> Там же. С. 727.

<sup>9</sup> "...Талант может служить ничтожному, мелкому, пошлому, порочному и злому; или просто корысти и успеху сьоего носителя. Талантливы клоуны в цирке; талантливы газетные куплетисты-рифмоплеты; талантливо танцуют свои отвратительные танцы негры, есть талантливые шулера, талантливые демагоги, талантливые спекулянты. Талант сам по себе ничего не предрешает; он пуст и беспочвен; он подобен хорошему фотографическому аппарату; он безразличен к тому, что через него идет. Он может так, но может и иначе; он столь же талантливо лжет, как и говорит правду; столь же талантливо защищает добро, как и зло; столь же талантливо создает художественную вывеску, как может быть слу-

чайно и художественный пейзаж. Сам по себе талант пуст, медиумичен, продажен и циничен. Он пропускная инстанция, и за ним очень легко признается привилегия безответственности. У него сквозняк в душе, и этим сквозняком он торгует. Настоящее искусство, как и вся настоящая культура, начинается там, где эта пустота, беспринципность и безответственность кончаются...” (Ильин И.А. “Моцарт и Сальери” Пушкина // Ильин И.А. Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции. М., 1993. С. 100).

<sup>10</sup> Ильин И.А. “Моцарт и Сальери” Пушкина. С. 103.

<sup>11</sup> Этот результат истории, не выводящий за пределы истории, верно понят ни кем иным, как неотступным и в дружбе к В.Соловьеву, и в критике его, исследователем его творчества Евгением Трубецким, оправдывавшим прием олицетворения зла, утверждавшим, что это не есть фантазия или каприз поэтического творчества. «Где абсолютное Добро является как Личность, там должно быть личностью и крайнее проявление зла: абсолютное зло есть полная и абсолютная фальсификация добра. Зло, достигшее крайнего своего напряжения, должно быть кошунственной пародией на самое дорогое, святое и возвышенное, что есть в мире. Образ “самозванца, хищением добывающего себе достоинство Сына Божия”, тут безусловно необходим» (Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьева. Т. 1-2. Т. 2. М., 1913. С. 290).

<sup>12</sup> Когда православных подвижников вопрошали, как узнать антихриста, они зачастую отвечали так: “Сыне, если ты услышишь, что куда-либо пришел Христос, то знай, что это – антихрист”, потому что когда Господь действительно придет, то это мгновенно поймут все и никому не надо будет спрашивать: “Где Христос?”. Он будет явлен всем, “яко молния, блеснувшая от Востока и до Запада” (Матф. 24:27).

<sup>13</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 643. “В нашу эпоху зло является по-новому украшенным. Не элементар-

ное зло соблазняет, а зло сложное и запутанное. Пленяет неясность и мутность, влечет нарушение всех границ, всех межей, всех различий. Это верно для интимной жизни человека, но верно и для жизни общественной” (*Бердяев Н.* Философия неравенства. М., 1990. С. 272).

14 См.: *Кант И.* Трактаты и письма. С. 59; 50, 119, 122.

15 *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 21; 12, 20, 275.

16 Там же. С. 14, 581.

17 Максима своекорыстия: “Каждый за себя, один Бог (судьба) за всех нас”, – представляется Канту более естественной для разума, чем максима благоденствия в качестве всеобщего закона, хотя первая в нравственном отношении в качестве всеобщего закона самопротиворечива (см.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 393-394).

18 См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 11.

19 Там же.

20 Там же. С. 13.

21 Там же. С. 300.

22 Там же. С. 7.

23 Там же. С. 18.

24 Там же. С. 12.

25 См.: там же. С. 20.

26 См.: там же. С. 18.

27 *Кант И.* Трактаты и письма. С. 221; 194.

28 См.: *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 347.

29 Сам ставя себе пределы, с его точки зрения вполне законные, Кант дает важный материал для размышлений уже за гранью его собственных воззрений, – например, в “Религии в пределах только разума” (См.: *Кант И.* Трактаты и письма. С. 194-196).

## Глава VI

1 *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 7.

2 Там же. С. 14.

<sup>3</sup> Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 64.

<sup>4</sup> Там же. Т. 4. С. 329.

<sup>5</sup> Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. С. 135.

<sup>6</sup> Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 7-8.

<sup>7</sup> Разве не поучительным и достойным внимания образцом находил Гегель жизнь Сократа – именно с этической стороны, учение Платона с высшей идеей Добра, или Блага в нем? Разве не с этической стороны осваивал Гегель жизнь Иисуса Христа в ранних своих исследованиях? И можно ли сказать, что у Иисуса Христа как учителя морали, каковым рассматривал Его Гегель, народы, хотя бы некоторые, “никогда ничему не научались” и не следовали Его моральным заповедям? Прорваться от гегелевских сентенций к более глубокому действительному этическому содержанию его учения, его исходных интуиций, нам еще предстоит. Здесь пока что приходится иметь дело с поверхностными слоями этого воззрения, – рассмотрение их в свою очередь требует не поверхностного, а основательного подхода, действительной проработки, чтобы преодолеть внешнюю видимость и прорваться к потаенным слоям, дабы развернуть картину гегелевских воззрений в их подлинных этических основаниях, в сущностном содержании, не совпадающем с видимостью.

<sup>8</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 408.

<sup>9</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 128.

<sup>10</sup> См.: Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 343-344.

<sup>11</sup> И.Ильин дал нам исчерпывающий и до боли знакомый портрет такого человека, лишённого нравственного центра и не желающего ничего знать об этом своем недуге: «Если такой человек говорит “да”, то это половинчатое “да”, из-за которого темным и подозрительным призраком смотрит “нет”; но если он отрекается и говорит “нет”, то и отречение его столь же условно, относительно, срочно, неокончательно и недостоверно. Его слова следует воспринимать как звуки, ибо смысл этих слов почти всегда многозначен, а их

духовная ценность всегда неуловима и проблематична. Во всяком жизненном положении он может сказать и поступить “так”, но может – и совсем иначе: ибо слова и решения его духовно беспочвенны и высшей необходимости в жизни он не знает; да и связывать себя – ему нет охоты. Он лишен важнейшей и драгоценнейшей основы духовного характера: единого, единственного, всеобъединяющего центра жизни... В нем сосуществуют рядом несколько “центров”; он ни одному из них не обещает верности и воображает поэтому, будто он выше всякой измены и всякого предательства. Как только один из этих “полуцентров” (или, вернее, одна из этих “точек зрения”) оказывается неудобным или неудовлетворительным, так он “переезжает в другую квартиру” и опять устраивается с удобством, ничем не связанный, ко всему готовый, ни во что не верующий, ничего не любящий, скорый и легкий в предательстве и всегда самодовольный» (Ильин И.А. Путь духовного обновления. С. 314-315).

<sup>12</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. С. 189.

<sup>13</sup> Там же. С. 334; 565.

<sup>14</sup> Там же. С. 189. Согласимся с этим, при условии понимать дело так, что в нравственности можно укрепляться, имея перед глазами не только положительные, но и отрицательные ее проявления, так же как и история поучительна для нас в нравственном отношении не только своими образцами нравственности, но и проявлениями зла.

<sup>15</sup> Соловьев В.С. Там же. С. 189.

<sup>16</sup> Там же. С. 441.

<sup>17</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 356.

<sup>18</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. СПб., С. 161.

<sup>19</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 298.

<sup>20</sup> См.: здесь гл. IV, § 1.

<sup>21</sup> См.: Шестов Л. О перерождении убеждений у Достоевского // Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 180.

<sup>22</sup> Белинский вскоре заговорил противоположным образом, по-робеспьерски, но это уже факт биографии Белинского, а не факт биографии русской идеи, и потому ничуть не умаляет, а только оттеняет последнюю.

<sup>23</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 539.

<sup>24</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923. С. 227.

<sup>25</sup> *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 11-12; 7-8; 575.

<sup>26</sup> Там же. С. 22.

## Глава VII

<sup>1</sup> “Среди философов всех веков трудно найти мыслителя, более проникнутого сознанием непосредственной близости к области мистической, Божественной. Словно земной мир стал для него окончательно прозрачной завесой, сквозь которую он непрестанно созерцал невидимый, запредельный свет горы Фавор. Он заранее видел землю преобразованною и одухотворенною. Но, может быть, именно благодаря этому он не отдавал себе ясного отчета в расстоянии между двумя мирами... Именно потому, что ему было дано в созерцании так близко подойти к Божественному, он недостаточно чувствовал, как оно еще далеко от нашей действительности. И здесь источник важнейших, основных его заблуждений” (*Трубецкой Е.Н.* Владимир Соловьев и его дело // О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 85-86).

<sup>2</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 30; 218. Надо также обратить внимание, что речь идет здесь не об осуществлении, не об исполнении призвания России, а об “обнаружении”, – т.е., как указано в контексте, только о предстоящем пробуждении общественного сознания – и в русском народе, и особенно в его интеллигенции, перед которой стоит пока что предварительная задача, решить которую надлежит еще накануне пробуждения



“положительного сознания” русского народа, – задача  
“восстановить в себе русский народный характер”.

3 *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия // О России и  
русской философской культуре. С. 358.

4 См.: *Бердяев Н.А.* Русская идея // Там же. С. 196.

5 Логос. 1910. Кн. 1.

6 *Величко В.Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения. 2 изд.  
СПб., 1904. С. 170.

7 Санкт-Петербургские ведомости. 1910. № 211.

8 *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 360.

9 Сравн.: “Дух есть эта сила не в качестве того положитель-  
ного, которое отвращает взоры от негативного, подобно  
тому как мы, называя что-нибудь ничтожным или ложным,  
тут же кончаем с ним, отворачиваемся и переходим к чему-  
нибудь другому; но он является этой силой только тогда,  
когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем. Это  
пребывание и есть та волшебная сила, которая обращает  
негативное в бытие... снимает абстрактную, т.е. только во-  
обще сущую непосредственность, и тем самым есть подлин-  
ная субстанция” (*Гегель*. Соч.: В 14 т. Т. 4. С. 17).

10 *Величко В.Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения. СПб.,  
1904. С. 93.

11 Систематическая критика умонастроения непротивленчест-  
ва злу насилием содержится в работе: *Ильин И.А.* О сопро-  
тивлении злу силою // *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М.,  
1993. С. 6-132.

12 *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 396.

13 Там же. С. 396-397.

14 *Цертелев Д.Н.* Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче  
Соловьеве // Неподвижно лишь солнце любви.... Стихотво-  
рения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.,  
1990. С. 356.

15 Там же.

<sup>16</sup> Сравн.: “Система, противоречащая самым священным чувствам, душе и нравственному сознанию, не может... называться системой разума, ее можно назвать только системой неразумия. Напротив, система... должна сочетать все требования духа и сердца, самого возвышенного нравственного чувства и самого строгого разума” (*Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 156).

<sup>17</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 150.

<sup>18</sup> Там же. С. 151.

## Глава VIII

<sup>1</sup> Утрата смысла существования, бессмысленное прозябание – таков один из “смыслов” гегелевской категории “снятия”.

<sup>2</sup> См.: *Гегель.* Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 46. Отсюда, кстати сказать, становится понятной своеобразная точка зрения Гегеля на всемирную историю: ее надо изучать и полезно знать государственные устройства прошлого, чтобы полнее представлять себе современность, но из этой истории, “так сказать, нельзя извлечь никаких уроков”, в том числе и нравственных, которыми можно было бы воспользоваться “для принципа наших времен” (Там же. С. 45; 59).

<sup>3</sup> Не могу не упомянуть только что вышедшую обстоятельную работу В.В.Сербиненко (*Сербиненко В.В.* Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994). Автор пишет, что славянофилы и В.Соловьев не приняли Гегелеву модель исторического прогресса, в которой каждый последующий виток в развитии неизбежно оказывался и высшим. Для русских мыслителей в каждом случае подлежит проверке подлинность прогресса, и не оправдаются ли опасения, что, как остерегал Соловьев, прогресс лишь мнимый или что он уводит человечество в тупик? “Только обратившись к самой исторической действительности и достигнув целостного понимания того, как и в каком направлении изменяется духовный мир в истории, каков нравственный смысл приня-

тых обществом ценностей и ориентиров развития, можно дать ответ на вопрос, переживают ли личность и общество прогресс или упадок. Эти критерии славянофилы, а затем и Вл.Соловьев, прилагали в своей философии истории” (С. 89).

4 *Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 19; 57.*

5 Там же. С. 55.

6 Там же. С. 57.

7 Там же.

8 *Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 381-382.*

9 Там же.

10 *Гегель. Философия права. М., 1990. С. 206.*

11 *Гегель. Соч. В 14 т. Т. 8. С. 19.*

12 Там же. С. 72.

13 *Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 300.*

14 Там же. С. 253, 62.

15 Там же. С. 265.

16 Совесть, “гений” Сократа, удерживает его от недолжного, не позволяет ему что-то сделать, чего делать не следует, но не указывает, что должно делать: “Возникает какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет” (*Платон. Апология Сократа. 31 d // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 100; Федр, 242 с.; Теэтет, 151 а).*

17 *Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 265.*

18 Там же. С. 441.

19 См.: там же. Развивая мысль о так называемом этическом абсолютизме, В.Соловьев вскрывает фальшь в безусловном противопоставлении нравственности и права, когда “значение безусловного приписывается исключительно нравственности, а право, как явление чисто условное, вовсе отвергается во имя абсолютных требований” (Там же. С. 442).

20 Там же. С. 255.

<sup>21</sup> Неспроста во время первой своей заграничной поездки (1875-1876 гг.) он очень интересовался новейшими религиозно-коммунистическими опытами в Америке, в частности братством так называемых перфекционистов в Онеиде, знакомясь с материалами об этих общинах по только что вышедшей тогда книге Нордгофа.

<sup>22</sup> Там же. С. 286.

<sup>23</sup> Там же. С. 259.

<sup>24</sup> Там же. С. 258.

<sup>25</sup> «...Человек должен приучиться к невысокой оценке того, что он достиг и что он совершил... Тот, кто “достиг” и “совершил”, тот “успокаивается”, погружается в самодовольство и прекращает поиск и борьбу... Кто достиг “совершенства”, для того уже не может быть правил и запретов, и завтра он разрешит себе все... Надо всегда смотреть вдаль, подобно человеку на башне; надо всегда думать о том, чего мне еще духовно не хватает, – подобно скупцу, собирающему богатство; надо постоянно чинить и крепить свои стены – подобно осажденному полководцу. Надо жить не гордостью от совершенного и достигнутого, но смириением при мысли о неудавшемся и еще предстоящем в будущем» (*Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 378*).

<sup>26</sup> «С ранней юности, – вспоминает младшая сестра В.Соловьева, – помимо всякой другой, брат взвалил себе на плечи и работу личного самоусовершенствования и эту работу, как ни тяжела она была порой, исполнял всю жизнь, как добрый и верный раб, вплоть до самой смерти, когда он, уже умирая, говорил: “Трудна работа Господня” или просил княгиню Трубецкую: “Не давайте мне впадать в бессознательность и бредить – я должен молиться”» (*Безобразова М.С. Воспоминания о брате Владимире Соловьеве // Соловьев Вл.С. Неподвижно лишь солнце любви... М., 1990. С. 310*).

<sup>27</sup> В отличие от Гегеля, отлучившего семью от исторического развития, у Соловьева семья по самому своему назначению включена в общий процесс, в процесс совершенствования. Нравственный смысл деторождения и любви к детям в семье заключается в надежде, что семейное воспитание молодого поколения сделает его совершеннее, что дети будут лучше нас.

<sup>28</sup> Тревожным размышлениям и опасениям на этот счет должен дать пищу догмат католической церкви о непогрешимости папы.

<sup>29</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 564.

<sup>30</sup> Там же.

## Глава IX

<sup>1</sup> *Хомяков Д.А.* Православие, Самодержавие, Народность. Монреаль, 1983. С. 125.

<sup>2</sup> *Гегель.* Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 40-41.

<sup>3</sup> *Гегель.* Философия права. С. 220.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 220, 221.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Гражданское состояние в гегелевском смысле можно назвать переходным, но не преходящим, поскольку переход этот постоянно воспроизводится. Но у Гегеля, в отличие от Канта, состояние это по сути своей не субстанциально, а производно от нравственного состояния и только под определяемостью и при пронизанности нравственностью имеет законное право на существование. Сколь бы широко и многочисленно ни было гражданское общество, оно должно оставаться в подчиненном положении к нравственному порядку жизни общества, – оборачивание в порядке подчинения порождает зло нравственное и социальное.

<sup>8</sup> *Гегель.* Философия права. С. 222.

<sup>9</sup> Там же. С. 217.

- <sup>10</sup> Ильин И.А. *Философия Гегеля*. Т. 2. С. 243.
- <sup>11</sup> Гегель. *Философия права*. С. 217-218.
- <sup>12</sup> В вопросах разводов, порой означающих действительно противонравственное разрушение семьи, очень важно выработать законы, которые не деморализовывали бы индивидов и общество, чтобы право произвола на расторжение брака, или свобода произвола индивида, при всем уважении к нему в этом вопросе, разумно ограничивалась законами и не вела к падению нравов. Поскольку в римском мире, говорит Гегель, легко допускались разводы, то "произволу отдавалось преимущество перед правом субстанциального (т.е. семьи. – В.Л.)", так что даже Цицерон, много и прекрасно писавший о нравственности и добродетельности в трактате "Об обязанностях" и в других сочинениях, счел возможным развестись с женой, чтобы с помощью приданого новой жены расплатиться с долгами, то следует сказать, "что порче нравов пролагался законный путь, или, скорее, в законах заключена ее необходимость" (Гегель. *Философия права*. С. 225).
- <sup>13</sup> Гегель. *Соч.*: В 14 т. Т. 4. С. 238.
- <sup>14</sup> Там же. С. 239.
- <sup>15</sup> Там же. С. 240. 241.
- <sup>16</sup> См.: Ильин И.А. *Путь духовного обновления*. С. 205.
- <sup>17</sup> Там же. С. 202.
- <sup>18</sup> Соловьев В.С. *Соч.*: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 355.
- <sup>19</sup> Там же. С. 170.
- <sup>20</sup> Там же. С. 178.
- <sup>21</sup> Там же. С. 302.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> Там же.
- <sup>24</sup> Там же. С. 302-303.
- <sup>25</sup> Там же. С. 296.
- <sup>26</sup> Там же.
- <sup>27</sup> Там же. С. 299.

- 28 Там же.
- 29 *Хомяков Д.А.* Православие. С. 62. Эта тема развита в брошюре: *Троицкий Н.И.* Идеалы русского народа. М., 1906.
- 30 *Хомяков Д.А.* Православие. С. 64.
- 31 Акцент на иерархии индивидуальностей различных степеней общности, не только в собственно человеческом мире, но в космическом масштабе мы находим у Н.Бердяева. Не иерархична, по его выражению, только куча мусора. Весь мировой путь бытия он представляет как сложное взаимодействие разных ступеней мировой иерархии индивидуальностей, как "творческое вrostание одной иерархии в другую, личности в нацию, нации в человечество, человечества в космос, космоса в Бога" (*Бердяев Н.* Судьба России. М., 1918. С. 97; 94).
- 32 *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. С. 263.
- 33 *Гегель.* Философия права. С. 293.
- 34 Там же. С. 332.

## Глава X

- 1 *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 575-581.
- 2 Там же. С. 581.
- 3 Там же. С. 584.
- 4 Там же. С. 586.
- 5 *Гегель.* Философия права. С. 228.
- 6 *Гегель.* Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 32.
- 7 *Гегель.* Философия права. С. 229-230. Хотя гражданское общество есть по преимуществу феномен новоевропейского развития, но прообраз его и его черты Гегель улавливает уже в Древнем мире. Так, в Римском мире он наблюдает отчетливые признаки расторжения уз целого и деградации последнего к механическому, насильственному единству. "В этом царстве различие доходит до бесконечного разрыва нравственной жизни на две крайности. – на личное частное

самосознание и на абстрактную всеобщность. Противоположение, исходящее из субстанциального воззрения аристократии, направленного против начала свободной личности в демократической форме, развивается на одной стороне в суеверие и утверждение холодного, своекорыстного насилия, на другой – в испорченность черни и разложение целого, завершается всеобщим бедствием и смертью нравственной жизни. В этом состоянии... все единичные лица падают до уровня частных лиц, равных по формальному праву, которых удерживает вместе только абстрактный, доходящий до чудовищных размеров произвол” (Гегель. *Философия права*. С. 376). Нынешним проповедникам и устроителям “правового общества” полезно также знать и помнить, что “нравственность пропадает в формальной всеобщности права” (Гегель. *Соч.*: В 14 т. Т. 4. С. 235; 400).

<sup>8</sup> Гегель. *Философия права*. С. 231. “Гражданское общество разрывает эти узы индивида, делает членов семьи чуждыми друг другу и признает их самостоятельными лицами” (Там же. С. 268). Кант устанавливает определяющими между мужем и женой отношения договорные, т.е. не нравственные, а юридические, – отношения между правовыми лицами (см.: *Кант И.* *Соч.*: В 6 т. Т. 4., ч. 2. С. 191-195). Гегелевское возражение Канту – это протест семейно-общинного умонастроения против проникновения в общинные связи между людьми юридических отношений между ними как лицами. Договор исходит из произвола лиц и предметом договора является внешняя вещь, подчиненная голому произволу отчуждать ее в пользу другого лица. “Нельзя поэтому, – возмущается Гегель, – подводить под понятие договора брак; такое, надо сказать, позорное подведение дано у Канта” (Гегель. *Философия права*. С. 129).

<sup>9</sup> *Кант И.* *Соч.*: В 6 т. Т. 5. С. 374.

<sup>10</sup> Гегель. *Философия права*. С. 208.

<sup>11</sup> Там же. С. 279.



- <sup>12</sup> Там же. С. 227.
- <sup>13</sup> Там же. С. 286.
- <sup>14</sup> См.: там же. С. 317-318; 227. По сравнению с членами общины, где каждый необходим в ней и для нее, и для каждого другого члена ее, в партии такой необходимости нет, и частный индивид, строго говоря, не является ее членом, ее неотделимым живым органом.
- <sup>15</sup> Там же. С. 229.
- <sup>16</sup> “В платоновском государстве субъективная свобода еще не действует, поскольку власти еще указывают индивидуумам их занятия. Во многих восточных государствах это распределение занятий определяется рождением. Между тем субъективная свобода, которую следует принимать во внимание, требует представления индивидам свободного выбора занятий... Собственное чувство индивидов составляет действительность государства”. Доверие и преданное умонастроение индивидуумов составляет прочный базис государства; с другой стороны, целью государства должно быть счастье граждан, и “если им нехорошо, если их субъективная цель не удовлетворена, если они не находят, что опосредованием этого удовлетворения является государство как таковое, то прочность государства сомнительна” (Гегель. *Философия права*. С. 289-291).
- <sup>17</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 24.
- <sup>18</sup> Там же. С. 25.
- <sup>19</sup> Там же. С. 27-28.
- <sup>20</sup> Там же. Т. 2. С. 124.
- <sup>21</sup> Там же.
- <sup>22</sup> *Ильин И.А.* *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. Т. 2. С. 154.
- <sup>23</sup> *Гегель.* *Философия права*. С. 232.
- <sup>24</sup> Там же. С. 279.
- <sup>25</sup> Там же. С. 207. Сравн.: “Бесконечное право идеи предоставлять свободу особенностям” (Там же. С. 231).

- 26 *Ильин И.А.* Философия Гегеля. Т. 2. С. 181.
- 27 *Гегель.* Соч.: В 14 т. Т. 4. С. 234.
- 28 Там же. С. 188-189.
- 29 *Гегель.* Философия права. С. 286.
- 30 Там же. С. 290.
- 31 Там же. С. 291.
- 32 См.: там же. С. 244-245.
- 33 Там же. С. 286.
- 34 Там же. С. 305.
- 35 Там же.
- 36 *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. С. 262.
- 37 Такие “граждане”, говорит И.Ильин, “не принимают к сердцу ни жизни, ни интереса “своего” государства, – одни – по национальным побуждениям (они в душе причисляют себя к другому народу), другие – по хозяйственным соображениям (они заинтересованы в смысле промышленности и торговли в процветании другого государства), третьи – по социально-революционным мотивам (они желают “своему” государству всяческого неуспеха и военных неудач)”. Все эти граждане, продолжает Ильин, “принадлежат к государству только формально-юридически; а душевно и духовно они остаются ему чуждыми, может быть, прямо враждебными, не то вредителями, не то предателями” (Там же. С. 259).
- 38 *Гегель.* Философия права. С. 227.
- 39 *Гегель.* Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 58.
- 40 “Определенный дух народа, поскольку он есть нечто действительное... существует во времени и по содержанию существенно обладает особым принципом и должен пройти определенное этими условиями развитие своего сознания и своей действительности, он имеет историю в пределах самого себя” (*Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 365).

- 41 “Бытие народного духа отнюдь не есть фикция; его существенная природа отнюдь не пребывает в сфере туманной недосказанности; его свойства и черты отнюдь не расплывчаты; его понятие совсем не страдает неопределенностью. Если кто-нибудь в истории мысли имеет право оперировать с этой категорией, как достоянием разума и познания, то это именно Гегель (*Ильин И. А.* *Философия Гегеля.* Т. 2. С. 216).
- 42 *Гегель.* *Философия права.* С. 344.
- 43 *Гегель.* *Энциклопедия философских наук.* Т. 3. С. 360-361.
- 44 В.А.Жуковский – П.А.Вяземскому. 23.07 (05.08). 1848.

## Глава XI

- 1 *Гегель.* *Философия права.* С. 208.
- 2 “Государство обладает животворящей душой, и это одушевляющее есть субъективность, которая создает различия, но вместе с тем и удерживает их в единстве” (Там же. С. 306).
- 3 Там же. С. 279; 293.
- 4 *Гегель.* *Соч.: В 14 т.* Т. 8. С. 37.
- 5 *Гегель.* *Философия права.* С. 284-285.
- 6 Там же. С. 285.
- 7 *Гегель.* *Энциклопедия философских наук.* Т. 3. С. 364.
- 8 “Наполеон хотел, например, а priori дать испанцам государственное устройство, что достаточно плохо удавалось. Ибо государственный строй не есть нечто созданное: он представляет собой работу многих веков, идею и сознание разумного в той мере, в какой оно развито в данном народе. Поэтому государственное устройство никогда не создается отдельными субъектами. То, что Наполеон дал испанцам, было разумнее того, чем они обладали прежде, и все-таки они отвергли это как нечто им чуждое, потому что они еще не достигли необходимого для этого развития” (*Гегель.* *Философия права.* С. 315).

- <sup>9</sup> См.: Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 41-42; Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 12.
- <sup>10</sup> Гегель. Философия права. С. 306.
- <sup>11</sup> Там же. С. 297.
- <sup>12</sup> Там же. С. 300.
- <sup>13</sup> Там же. С. 314.
- <sup>14</sup> Там же. С. 314.
- <sup>15</sup> Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 38.
- <sup>16</sup> Гегель. Философия права. С. 284.
- <sup>17</sup> Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 38.
- <sup>18</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 555.
- <sup>19</sup> Гегель. Философия права. С. 283.
- <sup>20</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 557.
- <sup>21</sup> Там же. С. 558.
- <sup>22</sup> Там же. С. 559.
- <sup>23</sup> «Государство не может быть оправдано интересами. Оно ограничивает интересы всякого живущего поколения и подчиняет их великому прошлому и великому будущему. В нем действуют не только ныне живущие, но также умершие предки и не родившиеся еще потомки. Все ваши либеральные, демократические и социалистические учения о государстве идут мимо природы государства. Учения ваши не улавливают существа государства, но они выпускают энергии, разлагающие это существо. Судьба государства и диалектика его таковы, что, когда в абсолютной монархии обнаруживается гуманистическое самоутверждение, изменяющее религиозной миссии власти, когда Людовик XIV говорит: "L'etat c'est moi", революционный народ отвечает другим гуманистическим самоутверждением, и демократия говорит: "L'etat c'est moi"» (Бердяев Н. Философия неравенства. С. 89).
- <sup>24</sup> Гегель и сам указывает на это: "Но никогда так хорошо не поняли и не узнали на опыте, как теперь, что эта свобода в том виде, как она определялась, сама еще неопределенна и

оказывается словом имеющим бесконечное множество значений; что она, будучи высшим благом, влечет за собой бесконечное множество недоразумений, заблуждений и ошибок и заключает в себе все возможные искажения; но здесь мы пока ограничиваемся вышеупомянутым общим определением” (Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 19).

25 Там же.

26 Гегель открыто признает: “Восточные народы... знают только, что один свободен, но именно поэтому такая свобода оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью страсти, обуздыванием страсти, или же нежностью, которая сама оказывается лишь случайностью природы или произволом. Следовательно этот один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком” (Там же. С. 18). И далее такие же оговорки о свободе “некоторых” и “всех”.

27 Гегель. Философия права. С. 283-289.

28 Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 38.

29 Там же.

30 Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 15.

31 Хомяков Д.А. Православие, Самодержавие, Народность. С. 47.

32 Там же. С. 61.

33 Там же. С. 65.

34 Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990. С. 89; 85, 87.

35 Там же. С. 83.

36 Ильин И.А. Путь духовного обновления. С. 264.

37 Ильин И.А. Почему мы верим в Россию? // Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948-1954 годов: В 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 90-93.

## Глава XII

1 Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 228.

2 Там же. С. 220.

3 Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 358; 377.

4 Там же. С. 376-377.

5 Там же. С. 377.

6 Там же.

7 “Каждая национальность в разные периоды своего существования имеет разные права. И все исторические национальности имели разные права. Эти права не могут быть уравниены. Существует сложная иерархия национальностей... В жизни наций бывают периоды расцвета и периоды отцветания, периоды высшего напряжения их сил и периоды слабости. И права их на самоопределение в этих случаях различны. Вопрос о правах самоопределения национальностей не есть вопрос абстрактно-юридический... Все исторические национальности имеют совершенно разные, неравные права, и они не могут предъявлять одинаковых притязаний. В историческом неравенстве национальностей, неравенстве их реального веса, в историческом преобладании то одних, то других национальностей есть большая правда, есть исполнение нравственного закона исторической действительности...” (*Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990. С. 92-93*).

8 *Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 378.*

9 *Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 241.*

10 См., например: там же. Т. 1. М., 1989. С. 299, 301.

11 Там же. С. 310.

12 *Ильин И.А. Путь духовного обновления. С. 241.*

13 Там же. С. 242.

14 Там же. С. 245-246.

15 *Гегель. Философия права. С. 245.*

16 *Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 4. С. 250.*

17 *Гегель. Философия права. С. 246.*

18 *Бердяев Н. Судьба России. С. 95.*

19 *Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 100.*

- <sup>20</sup> Ильин И.А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. Т. 2. С. 324.
- <sup>21</sup> Там же. С. 322.
- <sup>22</sup> Соловьев В.С. *Соч.*: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 91.
- <sup>23</sup> Там же. С. 91-92.
- <sup>24</sup> Там же.
- <sup>25</sup> Там же.
- <sup>26</sup> Там же.
- <sup>27</sup> Там же.
- <sup>28</sup> Там же. С. 245, 248.
- <sup>29</sup> Там же. Т. 1. С. 31. Чтобы “восстановить в себе русский народный характер”, надо что-то от него уже иметь, хотя бы для того, чтоб восстанавливать на русский лад. Современник Соловьева свидетельствует, что философ был щедро наделен чертами народного характера, и приводит одну из них, важную для нашего рассмотрения. “...Этот ученый мыслитель, знакомый со всеми выводами новейшего естествознания, убежденный эволюционист, наконец философ, владевший всеми приемами филологической критики, верил в реальный мир духов, в который верит первобытный дикарь. И эта вера, чуждая в нем всякого суеверного страха, не была у него простою причудой: она входила в плоть и кровь его мирозерцания, она составляла его личную особенность, и он высказывал ее при всяком случае, с той единственной в своем роде откровенностью и прямоотой, с какою он вкладывал всю свою личность в свои писания” (*Трубецкой С.Н. Смерть В.С.Соловьева*. 31 июля 1900 г. // *Соловьев Вл.С. Неподвижно лишь солнце любви...* С. 387).

### Глава XIII

- <sup>1</sup> Соловьев В.С. *Собр. соч.*: В 8 т. Т. 9. дополнительный. СПб., 1907. С. 90.
- <sup>2</sup> Там же. С. 92.

- <sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 76.
- <sup>4</sup> Гулыга А.В. Гегель. М., 1970. С. 31.
- <sup>5</sup> “Для сознания в его предмете тогда есть нечто тайное, когда предмет для него есть нечто иное или чуждое и когда оно не знает, что он есть оно само. Эта тайность исчезает, когда... предмет сознания выступает в своем отношении к сознанию как самость; т.е. сознание непосредственно знает в нем себя, или: оно в нем дано себе как откровение” (Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 4. С. 404).
- <sup>6</sup> См.: Гегель. Наука логики: В 3 т. Т. 3. М., 1972. С. 282, 284, 288.
- <sup>7</sup> Гегель. Философия права. С. 208. Поэтому с полным правом можно вслед за Ильиным признавать и обратное, т.е. что у Гегеля “именно нравственная жизнь народа есть то субстанциальное, ens, категории которого, как богатейшего и конкретнейшего в мире состояния Божия раскрывает Логика” (Ильин И.А. Философия Гегеля. Т. 1. С. 209).
- <sup>8</sup> Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 4. С. 235.
- <sup>9</sup> Там же. С. 407.
- <sup>10</sup> См.: там же. С. 9.
- <sup>11</sup> Фихте И.Г. О назначении ученого. М., 1935. С. 114; 111-112.
- <sup>12</sup> Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 4. С. 248.
- <sup>13</sup> Там же. С. 408.
- <sup>14</sup> Там же. С. 235.
- <sup>15</sup> Там же. С. 237; Гегель. Философия права. С. 208.
- <sup>16</sup> Не раз отмечалось, что используемая Гегелем в качестве логической категории Allgemeine, “Всеобщее”, проистекает из очень древних поземельно-общинных отношений собственности и означает у германских и скандинавских народов не что иное как общинную землю (См. например: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 32. С. 45).
- <sup>17</sup> См.: Гегель. Философия права. С. 201.
- <sup>18</sup> См.: там же. С. 201-202.



<sup>19</sup> Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 4. С. 189. Перевод уточнен.  
<sup>20</sup> Неспроста Маркс характеризовал гегелевскую философию права как “немецкий мысленный образ современного государства” (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 421). Правда, в характеристики национальностей он часто вкладывал не столько собственно национальные особенности, сколько социальные, идеологические черты отдельных групп и слоев общества. Так и в его характеристике взглядов Гегеля как “немца”: “он насквозь заражен жалким высокомерием прусского чиновничества” (Там же. С. 365). Презрительное отношение Маркса к собственно национальным чувствам, к патриотизму, к историческому прошлому и настоящему немцев хорошо известно.

<sup>21</sup> Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 50.

<sup>22</sup> Там же. С. 385.

<sup>23</sup> Там же. С. 389.

<sup>24</sup> “Ведь согласно этой философии простое единство самосознания, Я несокрушимая, безусловно независимая свобода и источник всех всеобщих определений, т.е. определений мышления, есть теоретический разум, равно как практический разум как свободная и чистая воля является высшим из всех практических определений. И разум воли заключается именно в том, чтобы удерживаться в чистой свободе, во всем частном желать лишь ее... У немцев это осталось мирной теорией, но французы пожелали осуществить это на практике” (Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 410-411).

<sup>25</sup> Там же. С. 406. “Фридриха II можно назвать правителем, при котором в действительности наступает новая эпоха, при котором действительный государственный интерес становится всеобщим... Фридриха II следует ставить высоко именно потому, что он постигнул мыслью всеобщую цель государства... Он дал единственный пример того, как отец заботится о благе своего домашнего круга, сознательно обеспечивает благо своих подданных и энергично правит

ими” (Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 409). Если читатель не разделяет подобных восторгов перед прусской образцовой конституционной монархией и ее несравненным королем Фридрихом II, то подкрепление своим справедливым сомнениям он найдет, полистав, например, работу М.Бакунина “Кнута-германская империя и социальная революция”. См.: Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 260-263 и др.

26 Соловьев В.С. Собр. соч. В 8 т. Т. 9, доп. С. 92.

27 Там же. С. 92.

28 Соловьев В.С. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 240.

29 Там же.

30 Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 18; 19.

31 Гегель. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 407.

32 Соловьев В.С. Собр. соч. В 8 т. Т. 9, доп. С. 93.

33 Бердяев Н. Судьба Росси. М., 1918. С. 174.

34 Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 330.

35 Пушкин А.С. История русского народа, сочинение Николая Полевого, 1830.

36 Бердяев Н. Судьба Росси. М., 1918. С. 174.

37 Следуя Канту, о прошлом можно не беспокоиться. Грехи предков не должны и не могут тяготеть над нами. Представление о переходе морально злого по наследству от прародителей – “самое неприличное”. Совершая свободный поступок, мы порываем тем самым с прошлым и полагаем отныне и впредь – и так всякий раз – продвижение вперед, без какой бы то ни было надобности оглядываться назад, – что было, с тем покончено, и “поиски происхождения во времени свободных поступков, как таковых (словно естественных действий), есть противоречие”, – определяющее основание свободных поступков следует искать не во времени, а “исключительно в представлениях разума” (Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 43), иначе пришлось бы признавать предeterminизм и отвергать свободу.

<sup>38</sup> Совсем не так в русской идее, где будущее, как и прошлое и настоящее органично входят в составляющие ее элементы социальной троицы, в свой черед построенной по образу Пресвятой Троицы (о чем подробности у В.Соловьева в главе X “Русской идеи”).

<sup>39</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: В 8 т. Т. 9 дополнительный. С. 93.

<sup>40</sup> См.: Соловьев В.С. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 167.

<sup>41</sup> См.: Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 64-65. Ведь, например, моральная заповедь “не убий” в качестве только моральной – относительна, поскольку совсем не учитывает условий защиты жизней от нападающих, не учитывает условий военного времени, при которых вражда к злу не есть зло. И не только полковой священник сможет разъяснить это с точки зрения нравственности, которая и шире, и конкретнее точки зрения моралиста. Тем более это несложно для В.Соловьева. Не вникая в подробности напряженных отношений в XVII в. между Россией и Польшей, о которых ведет речь В.Соловьев в “Великом споре и христианской политике”, приведу его принципиально важные для данного случая положения. “Если ценою мира с поляками должно быть порабощение шляхте миллионов русских крестьян, то к такому миру не обязывает нас христианская политика; ради мира можно приносить в жертву материальные выгоды, но не души и тела человеческие. Просящему у тебя кафтан отдай и рубаху, но что скажешь просящему у тебя детей твоих, чтобы обратить их в рабство? На этой почве с поляками не может быть и разговора” (Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 73).

<sup>42</sup> Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 163.

<sup>43</sup> См.: Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 464-465.

<sup>44</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 164.

<sup>45</sup> Там же. С. 165.

<sup>46</sup> “Мы, русские, менее всего можем вынести господство притязаний (человекобожеской. – *В.Л.*) религии гуманизма. Мы должны противопоставить ей свой дух, свою религию, свои чаяния. Это не мешает нам ценить великие явления германского духа, питаться ими, как и всем великим в мире” (*Бердяев Н. Судьба России. М., 1918. С. 174.*)

<sup>47</sup> «В самом деле, – пишет *И.Ильин*, – откуда мы могли бы знать с самого начала, что предмет, который мы всю жизнь испытываем и исследуем, – сам по себе систематичен и живет по законам нашей человеческой логики? Кто дал нам право выдавать максимальные требования нашего рассудочного рационализма за законы бытия самого предмета?.. Возможно и вероятно, что предмет философии разумен, но он может быть разумен такой Разумностью, по сравнению с которой наша обычная “разумность” есть сплошное неразумие... И правда, сущее бытие предмета не обязано повиноваться нашему рассудочному мышлению... Что за притязательность – предуказывать духовному предмету формы человеческого ума!» (*Ильин И.А. Путь духовного обновления. С. 363.*)

<sup>48</sup> *Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 57.*

<sup>49</sup> *Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 165.*

<sup>50</sup> Здесь **самосознание видит** (примирился с гегелевскими оборотами, порой они даже удобны), что оно лишено сущности, десубстанцировано, что “чистая личность есть абсолютная безликость”. Само чистое я “абсолютно разложено” и исчезло в суетном и несущественном. “Так как само чистое “я” созерцает себя вне себя и разорванным, то в этой разорванности в то же время распалось и погибло все, что обладает непрерывностью и всеобщностью, что носит имя закона, добра и права” (*Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 4. С. 277.*)

<sup>51</sup> Там же. С. 279.

<sup>52</sup> Там же. С. 280.

<sup>53</sup> Там же.

- <sup>54</sup> Там же. С. 280-281.
- <sup>55</sup> Оттого, что этот рационализм, доходящий до “брета мудрости и безумия”, смешивает внутри себя “совершенную мерзость” с безусловной откровенностью” (обороты из “Племянника Рамо” Д.Дидро, на которого ссылается Гегель там же, с. 281), это объединение, эта смесь тем самым еще не делается внутренним единством, которое (а не смесь) и является действительным предметом диалектического подхода.
- <sup>56</sup> Можно ли это реализовать? Преуспел ли в этом Гегель? Подробное рассмотрение вопроса см. в кн.: *Лазарев В.В., Рау И.А.* Гегель и философские дискуссии его времени. М., 1991.
- <sup>57</sup> См.: *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 167.

#### Глава XIV

- <sup>1</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 506.
- <sup>2</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 503-504. Здесь открывается богатая почва для плодородных размышлений об объективной посылке для кантовских, развитых лишь на индивидуалистической основе, представлений о субъективности пространства и времени в их загадочной взаимосвязи. Общественное чувство и историческая память интерпретированы и превращены Кантом в пространство и время как в априорные формы чувственности. Гегель вызволил вновь из кантовской априорности пространства и априорности времени снятую в этих формах чувственности совсем недопытную и вовсе не субъективную подоснову; в пространственно-временном континууме скрыт континуум общественно-исторический. Всемирная история – это проявление общественных процессов во времени, где всему свое время, события истории своевременны, а общество – это совокупность явлений идеи и связей их во всемирном человеческом пространстве, где каждому обще-

ственному явлению дано быть в системе человеческих отношений, на своем месте в них. Проявление духа во времени составляет предмет всемирной истории, а проявление идеи в пространстве – предмет изучения жизни (природы и) общества (См.: Гегель. Соч.: В 14 т. Т. 8. С. 69).

Но в вечности и бесконечности время и пространство (“когда” и “где”) утрачивают смысл (“снимаются”), низводятся до одного только “призрака субъективного”, что и позволяет В.Соловьеву в стихотворении “Из письма” (1890 г.) остроумно обыграть кантовский априоризм.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 54. По воспоминанию современника, к Владимиру Сергеевичу Соловьеву однажды обратился мало с ним знакомый собиратель автографов и попросил написать что-нибудь в альбом. Соловьев открыл первую страницу предисловия к своей “Истории и будущности теократии” и выписал оттуда вступительную фразу: “Оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания; показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечной и вселенскою истиною – вот общая задача моего труда”.

<sup>4</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 306.

<sup>5</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 333.

<sup>6</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 504.

<sup>7</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 283.

<sup>8</sup> Там же. С. 65.

<sup>9</sup> Лосев А.Ф. Владимир Сергеевич Соловьев и его время. М., 1990. С. 197.

<sup>10</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 308.

<sup>11</sup> Хомяков Д.А. Православие, Самодержавие, Народность. С. 36.

<sup>12</sup> Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1. С. 181.

<sup>13</sup> Сообщив нам, по слову Пушкина, “особенный национальный характер”, Православие внушило нам и идею “святой

Руси". Замечательное по своей содержательности и правдивости рассуждение о Святой Руси – письмо В.А.Жуковского князю П.А.Вяземскому (23 июля – 5 августа 1848 г. Письмо напечатано в: "Русский вестник". 1994. № 10-12. С. 8). "Святая Русь – это слово ровесник христианской России. Оно дано ей, как говорят твои стихи, при ее крестинах, и никогда не потеряет своего глубокого смысла... Не выражает ли оно для нас с новою убедительностью, одним звуком всего, что в течение веков сделалось нашею верою, любовью и надеждою? Не яснее ли означается в нем этот особенный союз с нашим Богом, вследствие которого от наших праотцев перешло к нам и чудное имя его Русской Бог... В выражении Святая Русь – отзывается вся наша особенная история... все это соединилось в одно, не в Россию, а в Русь, то есть не в государство, а в семейство, где у всех были одна отчизна, одна вера, один язык, одинакие воспоминания и предания... Святая Русь есть отдельная, наследственная собственность русского народа, упроченная ему Богом".

<sup>14</sup> См.: *Ильин И.А.* Наши задачи. Т. 1. С. 284; *Хомяков Д.А.* Православие, Самодержавие, Народность. С. 34.

<sup>15</sup> См.: *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 239.

<sup>16</sup> Там же. С. 602.

<sup>17</sup> О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 365.

<sup>18</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 243.

<sup>19</sup> Там же. С. 31, 245. "Так называемая интеллигенция решительно доказала свою неспособность к дружному и солидарному действию для общего блага" (Там же. С. 248), неспособность научать народ и руководить им в "общей работе". Интеллигенция, сокрушается философ, низводит "великие преимущества нашего национально-исторического строя" на уровень "лишь добрых задатков или возможности", которые ждут "иных условий и новых элементов для своего благотворного действия" (Там же. С. 249).

<sup>20</sup> Там же. С. 46.

<sup>21</sup> Там же. С. 56. Совершенно так же понимал это соотношение и взаимодействие моментов целого И.Ильин: “Народ творит. Государство правит. Церковь учит. В внешнем – государство властвует над народом; в земном – государство повелевает и Церкви. Но во внутреннем и благодатном – Церковь учит и народ, и правителей; она учит правителей, не покушаясь на учреждающую и упорядочивающую власть государства, она учит народ, но не покушаясь на свободу его творчества. Народ есть источник жизненной силы и созидания. Церковь есть источник благодатной мудрости; государство есть источник внешнего порядка и мира. Государство есть оборона и опора независимой Церкви; а Церковь есть духовник и ангел-хранитель христианского государства” (Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции. М., 1993. С. 328).

<sup>22</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 236.

<sup>23</sup> Там же. С. 284.

<sup>24</sup> Наш современник. 1994. № 5. С. 38.

<sup>25</sup> “В процессе исторического развития тот или иной показатель (или даже два или более показателя) становятся доминантными, и эта смена доминант и их взаимного соположения характерна для истории и развития национального самосознания каждого славянского народа. В эпоху Нестора Летописца среднеплеменной показатель (русин) для его народа лишь вырисовывался; впоследствии он занимал доминирующее положение” (Толстой Н.И. Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора Повести временных лет // Наш современник. 1994. № 5. С. 38-39).

<sup>26</sup> Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1991. С. 179.

<sup>27</sup> Там же. С. 181.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же.



- 30 Там же. С. 182.
- 31 *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 64.
- 32 См.: там же. С. 65.
- 33 См.: Там же. Т. 2. С. 245-246.
- 34 *Ильин И.А.* Наши задачи. Т. 1. С. 234.
- 35 *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. С. 367.
- 36 *Ильин И.А.* Наши задачи. Т. 1. С. 235.
- 37 Там же. С. 288. Как мы уже видели, Ильин вкладывает в термин “национализм” преимущественно положительный смысл, в отличие от Соловьева, приравнивающего “национализм” к “эгоизму”. Вместо национализма у последнего творчески созидательную нагрузку несет термин “национальность”, “народность”. Национализм подлежит искоренению в себе, национальности же должны оставаться до скончания веков: “Национальные различия должны пребывать до конца веков; народы должны оставаться на деле обособленными членами вселенского организма” (*Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 241).
- 38 *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 28.
- 39 Там же. С. 30.
- 40 Там же. Т. 2. С. 221.
- 41 *Бердяев Н.А.* Судьба России. С. 100.
- 42 *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 62, 65.
- 43 Там же. Т. 2. С. 604.
- 44 Там же. Т. 1. С. 250.
- 45 Там же. Т. 2. С. 238-239.
- 46 Там же. Т. 1. С. 260.
- 47 Там же. Т. 2. С. 269.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
<b>Глава I. Этика долга. Полемиические моменты между Кантом и Гегелем .....</b>	<b>11</b>
<i>Этика долга. Кант</i> .....	11
<i>Гегелевская критика этики Канта</i> .....	21
<i>Абсолютизм и релятивизм в этике</i> .....	29
<i>Полемиические моменты между Кантом и Гегелем</i> .....	33
<b>Глава II. К преодолению отвлеченных начал. Вл. Соловьев .....</b>	<b>39</b>
<i>Путь к синтезу у Вл. Соловьева</i> .....	39
<i>Чистота добра и полнота добра</i> .....	42
<i>Критика гегелевской критики Канта</i> .....	46
<i>Предмет и цель действий. От формальной этики к содержательной</i> .....	49
<i>Совесть и переход от морали к нравственности</i> .....	52
<b>Глава III. Добро и истина .....</b>	<b>56</b>
<i>Добро должно быть разумно обосновано</i> .....	56
<i>Разум должен быть нравственным</i> .....	58
<i>Отвести глаза убийце</i> .....	60
<b>Глава IV. Нравственность и лично-общественная среда .....</b>	<b>64</b>
<i>Солидарность и индивидуализм</i> .....	64
<i>Против гипнотиков индивидуализма и коллективизма</i> ..	68
<i>Единство личной и общественной нравственности</i> .....	70
<i>Соборность</i> .....	71
<i>Жертвование своим эгоизмом и самоутверждение</i> .....	75
<i>Уточнение Соловьевым смысла самоотрицания.</i>	
<i>Условия для нравственного закона</i> .....	78
<i>Видимость самоутраты</i> .....	80

**Глава V. Зло и проблема монизма в этике..... 84**

- Не всякое единство – благо, не всякая разделенность - зло . 84*  
*Одержимость злом. О трагедии “Моцарт и Сальери”... 87*  
*Сорвать маску с антихриста ..... 90*  
*“В истории философии, вероятно, еще не было столь*  
*противоположно мыслящих философов, как*  
*Вл. Соловьев и Кант” ..... 92*

**Глава VI. История и нравственность..... 99**

- Альтернатива морализаторству – имморализм?..... 99*  
*Добро и зло в истории: диалектика? компромисс?..... 104*  
*Воздвигнутую на зле гармонию русская мысль*  
*не приемлет ..... 110*

**Глава VII. Проблема преодоления зла ..... 116**

- “Нечувствие зла” у В. Соловьева ..... 116*  
*В любви к добру нужна зрелость ..... 119*  
*Превращение актуального зла в потенциальное ..... 124*

**Глава VIII. Нравственный прогресс и совершенствование у  
Гегеля и В. Соловьева ..... 128**

- Вопрос о месте нравственности в прогрессе ..... 128*  
*Вопрос о прогрессе самой нравственности ..... 131*  
*Совершенствование как форма прогресса*  
*в нравственности ..... 136*

**Глава IX. Развитие нравственного сознания из  
элементарной общности..... 142**

- Семья ..... 142*  
*О воспитании в семье и выходе из нее ..... 144*  
*Возвышение над природной общественностью ..... 147*  
*Семья и нравственное развитие..... 150*  
*Семейный строй как опора государственного строя .... 155*

**Глава X. О единстве в распаде. Проблема нравственности в гражданском обществе ..... 159**

<i>Кант о гражданском обществе.....</i>	<i>159</i>
<i>Двойственная природа гражданского общества и выбор точки зрения на него.....</i>	<i>161</i>
<i>Под вопросом принцип всеобщности.....</i>	<i>165</i>
<i>Объяснение эмпирической множественности и спекулятивное преодоление обособленности.....</i>	<i>170</i>
<i>Гражданское общество в системе целого и само по себе.....</i>	<i>173</i>
<i>Гражданское общество не безусловно необходимо.....</i>	<i>177</i>

**Глава XI. Государство и нравственность ..... 182**

<i>Вопрос об истинности государства и его нравственности.....</i>	<i>182</i>
<i>Государство и гражданское общество.....</i>	<i>185</i>
<i>Государство – “земное божество”?.....</i>	<i>188</i>
<i>О вере в Россию.....</i>	<i>198</i>

**Глава XII. Общности и этическое сознание в них.**

**Философская форма общинного сознания ..... 201**

<i>Патриотизм и космополитизм.....</i>	<i>201</i>
<i>О национальном и сверхнациональном.....</i>	<i>206</i>
<i>Непосредственные и опосредованные связи.....</i>	<i>208</i>
<i>Органическое воззрение: народно-общинное и философское.....</i>	<i>211</i>
<i>Механическое мышление и его носители.....</i>	<i>214</i>

**Глава XIII. К этическому освоению философии**

**Гегеля ..... 216**

<i>Отношение В. Соловьева к философии Гегеля.</i>	
<i>Чуткость к восприятию органичности и нравственности в ней.....</i>	<i>216</i>
<i>К постижению философии Гегеля через его этику.....</i>	<i>219</i>
<i>Немецкий дух в Гегелевой системе.....</i>	<i>221</i>

<i>Ограниченность гегелевской философии истории.</i>	
<i>Гегель и Россия.....</i>	<i>223</i>
<i>Добро не должно поглощаться рациональностью .....</i>	<i>229</i>
<b>Глава XIV. Нравственный характер русской идеи.....</b>	<b>237</b>
<i>Нравственный универсализм .....</i>	<i>237</i>
<i>Русская идея как всемирная. Россия и Европа .....</i>	<i>241</i>
<i>Триединая формула у В.Соловьева.....</i>	<i>245</i>
<i>Сложная структура нашего национального самосознания .....</i>	<i>248</i>
<i>Религиозная идея и русская идея .....</i>	<i>253</i>
<i>Всемирно-историческое призвание России – не привилегия, а обязанность.....</i>	<i>257</i>
<b>Примечания .....</b>	<b>263</b>

Научное издание

**ЛАЗАРЕВ Валентин Васильевич**

**Этическая мысль в Германии и России.  
Кант – Гегель – Вл. Соловьев**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

*В авторской редакции  
Художник В. К. Кузнецов  
Корректор Т. М. Романова*

Лицензия ЛР №020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 23.07.96.  
Формат 70х100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл.печ.л. 9,53. Уч.-изд.л. 11,17. Тираж 500 экз. Заказ № 031

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Т. В. Прохорова*  
Компьютерная верстка: *М. В. Лескинен*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119842, Москва, Волхонка, 14