

М. В. Черников

**ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ СУЩЕГО И ДОЛЖНОГО
В РУССКОМ ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ
КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКОВ**

Период конца XIX — начала XX в. — особая эпоха в истории русского общественного сознания. Фактически впервые в своей истории русская мысль выходит на дорогу самостоятельного, теоретического исследования глобальных мировоззренческих вопросов. Пройдя западную выучку, получив, можно сказать, диплом западной образованности, русская интеллектуальная элита с пылом свежее испеченного выпускника университета берется за решение самых жгучих, самых глубоких вопросов человеческого бытия.

К числу глубинных мировоззренческих тем, ставших предметом напряженных дискуссий в среде русской интеллигенции на рубеже XIX—XX вв., относится особая — вдруг осознанная как весьма нетривиальная — проблема соотношения сущего и должного. “Открытие” этой проблемы обусловлено действием целого ряда факторов,

Наиболее общий — глобальный — фактор такого рода связан с социальной динамикой новоевропейской цивилизации, все в большей мере вовлекавшей в поток своего ускоренного развития и русскую жизнь. Сущностную специфику новоевропейской цивилизации можно определить как ориентацию на производственную эффективность и материальное развитие. Отсюда нацеленность на прагматизм, расчетливость, технологичность. Полный контроль над процессом материального воспроизводства человека — такова “заветная мечта” новоевропейского духа, его стратегическая цель. Но эффективный контроль за факторами материального производства зиждется на точном и конкретном знании природных закономерностей. А это знание наилучшим из всех известных человеку способов предоставляет наука, точнее так называемая современная наука, основанная на опытно-экспериментальном методе и оснащенная логико-математическим аппаратом. Именно такая — терминологически определяемая с подачи О. Конта как позитивная — наука становится кумиром западноевропейской цивилизации, именно на нее возлагаются основные надежды просвещенного на западноевропейский манер человечества.

Позитивная наука — любимое дитя новоевропейской цивилизации — к XIX в. не только приобрела легитимность в качестве мировоззренческого знания, по, но сути дела, сделала заявку на полное господство в сфере человеческого мировоззрения. Однако такая претензия позитивной науки не могла не актуализировать вопрос о ее мировоззренческой компетентности и релевантности. Анализ этого вопроса, в конечном счете, и привел к современной постановке проблемы соотношения сущего и должного.

Исследовательский приоритет в этой области по праву принадлежит Канту, Кант, анализируя степень оправданности претензий позитивной науки на доминирование в области мировоззрения, получил весьма примечательные результаты. Он, в частности, показал, что мировоззренческое знание принципиально гетерогенно. Область сущего и область должного, каждая из которых составляет неотъемлемую часть мировоззрения, формируются разными путями, наполняются из существенно разных источников. Содержательное определение области сущего — задача теоретического разума, содержательное определение области должного — задача практического разума. Соответственно, вопрос о соотношении сущего и должного оказывается непосредственно связан с вопросом о соотношении теоретического и практического разума.

Надо сказать, что само различие областей теоретического и практического разума было характерно и для докантовской философии, однако особых проблем такое различие не вызывало, поскольку считалось, что человеческое долженствование — сфера практического разума — непосредственно выводимо из знания об устройстве мира, даваемого теоретическим разумом. Тот, кто получает полное знание о сущем, тем самым получает и знание о должном. Пользуясь возможностями русской лексики, эту мысль можно выразить и так: тот, кто знает, что есть истина, тем самым знает, что есть правда. Мировоззренческая область, таким образом, рассматривалась как по сути однородная, из чего следовало, что проблемы со спецификацией человеческого долженствования могут возникать только из-за недостаточного, неполного знания об устройстве сущего. Преодоление этих, вообще говоря, частных проблем виделось на пути прогресса человеческого знания о сущем. Практический разум обнаруживал себя стратегически зависимым от теоретического разума, должное оказывалось подчинено сущему,

Эту подчиненность Кант полностью дезавуировал. Во-первых, он показал, что возможности теоретического разума человека

принципиально ограничены. Различая в составе сущего область ноуменального (мир вещей в себе) и область феноменального (мир вещей для нас), Кант обосновывал невозможность человеческого познания вырваться за рамки мира феноменов. Полнота знания о сущем, тем самым, оказывалась принципиально недостижимой. Таким образом, движение по “мосту”, связывающему сущее и должное, движение, которое, как считалось в докантовской философии, не имело принципиальных ограничений, оказалось после кантовского анализа весьма проблематичным. Между сущим и должным возникла гносеологическая пропасть, которую человек, согласно философии Канта, просто не в состоянии преодолеть.

Такое положение дел еще более усугублялось тем обстоятельством, что, как опять же показал Кант, фундаментальные характеристики областей сущего и должного в том виде, в каком они представляются человеку, существенно различны. Фундаментальной характеристикой сущего, знание о котором может быть получено человеком, является закон причинности. Любое состояние дел обусловлено причинным образом. Сущее раскрывается человеку как царство необходимости. Должное, однако, определяется как независимое от природной причинности. Фундаментальной характеристикой должного выступает свобода человеческого духа. Категорический императив — высший принцип человеческого долженствования по Канту — имеет автономный характер и совершенно не связан с практическим интересом, т.е. не зависит от какого-либо положения дел (текущего или могущего возникнуть) в сфере сущего.

Итак, между мировоззренческими областями сущего и должного после кантовского анализа обнаружилась зияющая пропасть. Человек — с необходимостью “житель” двух миров: сущего и должного — оказался перед мировоззренческой дилеммой: либо ориентироваться на эффективность своих действий в области сущего, что отнюдь не предполагает согласие с тем, что он осознает как должное; либо выстраивать свои действия в соответствии с принимаемыми им принципами должного, что никоим образом не предопределяет их результативность (не говоря уже о благоприятности с точки зрения повышения жизнеспособности человека) в сфере сущего.

Как преодолеть эту дилемму? Как обрести утраченную целостность человеческого бытия? Как совместить этику убеждения, связанную с беззаветным служением должному, и этику ответ-

ственности, предполагающую учет прогнозируемых последствий человеческих действий в сфере сущего?

Эти вопросы становятся жгуче актуальными для рефлексивно мыслящих людей XIX в. Мы не можем, не должны (!) игнорировать прагматическую эффективность наших действий, мы не можем, не должны (!) вести себя безответственно, но мы не можем, не должны (!) просто приспособливаться к закономерностям сущего, мы не можем, не должны (!) просто принимать сущее как оно есть в своей имманентности. Необходимо уметь преодолевать инертное “упрямство” данного нам сущего, руководствуясь идеей должного. Но если связь между сущим и должным оказывается потерянной из вида, фактически утраченной на мировоззренческом уровне, то как (как?!) мыслящему человеку можно сознательно и ответственно выстраивать стратегию своего личностного поведения и, тем более, выступать в роли “учителя жизни” для других людей?

Проблематика диалектической напряженности между сущим и должным, получившая широкий резонанс в европейской культуре XIX в. в скором времени становится предметом самостоятельного осмысления и для русской теоретической мысли. Роль катализатора в этом процессе сыграло широкое проникновение в русское общественное сознание новоевропейского позитивно-научного подхода, вызов которого традиционным мировоззренческим устоям начинает явственно ощущаться в России, начиная с 60-х гг. XIX в. Мировоззренческое кредо нового движения — никакой метафизики, никакой схоластики. Во главе угла — объективный научный метод, который определяется как единственное средство установления действительного положения дел в природе и обществе. Все, что не обнаруживает соответствующего методологического сродства с позитивно-научным подходом, подлежит устранению или редукции к “подлинно” научным принципам, “...Уже разрешен вопрос о подведении всех часто разноречащих между собой человеческих поступков и чувств под один принцип, — убежденно заявлял один из лидеров нового движения Н. Г. Чернышевский, — как разрешены вообще почти все те нравственные и метафизические вопросы, в которых путались люди до начала разработки нравственных наук и метафизики по строго научному методу”¹.

Основной мировоззренческий удар был нанесен по традиционным верованиям и идеалам. Интеллигенция 60-х гг. перевернула известную пушкинскую фразу: “Тьмы низких истин нам дороже // Нас возвышающий обман” и начала борьбу за ре-

лизм, борьбу с “нас возвышающим обманом” во всех сферах общественной и личной жизни. “Например: жертва есть сапоги всмятку. Отцы наши (в эпоху до крымской войны) много, слишком много толковали о величии и необходимости жертв, о жертвах Богу, отечеству, народу, любящему человеку и проч., и проч. Это были лукавые речи, нас возвышающий обман. И когда чаша переполнилась и пролилась, мы стали искать соответственных низких истин... Сначала пошло в ход обличение. Открылось, что толки о жертвах вполне совместимы с обереганием собственной шкуры во что бы то ни стало, с поставкой в армию сапог без подошв и гнилой муки и т.д. За обличением следовала проверка старых идеалов, затем исследование реального дна круга явлений, связанного с понятием жертвы и самоотвержения. Реальное дно оказалось весьма просто: человек есть эгоист, каждый его шаг, даже, по-видимому, самый великодушный и самоотверженный, направлен целиком к пользам и наслаждениям его самого; самоотвержение есть только частный случай самосохранения; жертва есть фикция, нечто в действительности не существующее — сапоги всмятку”² — так характеризует историю развития мировоззрения интеллигентов-шестидесятников Н. К. Михайловский, сам непосредственно бывший вовлеченным в это движение.

Показательной здесь является взаимная генерация материальных, социально-экономических и идейно-теоретических условий. Унизительное поражение в Крымской войне стимулировало поиск реальных причин неудач русской военной машины, в результате обнаружилось серьезное материально-технологическое и организационно-управленческое отставание России от ведущих стран Запада, преодоление которого представлялось невыполнимым без научно-технического прогресса. Отсюда такой интерес к позитивной науке со всеми ее мировоззренческими импликациями, которые находят широкий резонанс в среде русской интеллигенции. Борьба за Правду, составляющая сущностную специфику русского интеллигента, на этом этапе оборачивается борьбой за научную истину: пусть лучше горький и нелюбимый в своих суждениях реализм, нежели возвышенный, но эмпирически неэффективный идеализм.

Итак, главное — реалистический анализ сущего, но как быть при этом с должным? Сама эта проблема, коренящаяся в принципиальной нетождественности сущего и должного, в русском общественном сознании поначалу сущностно не рефлексировалась. Правда как честность в свидетельстве о сущем фактически

отождествлялась с правдой как идеалом должного. Но такая мировоззренческая наивность долго продержаться не могла.

Быстрому разрушению доверия к мировоззренческой значимости позитивизма во многом способствовали радикализм и неустрашимость его русских неопитов. Их позиция была предельно жестка: все, что не соответствует данным позитивной науки, должно быть отброшено как внутренне несостоятельное. При этом даже не ставился вопрос о том, насколько развита сама позитивная наука. А ведь она, фактически, находилась лишь у истоков своего развития. Общий уровень научного мировоззрения того времени есть не что иное, как вульгарный материализм, классические представители которого: Фогт, Бюхнер, Малешотт, были в большом почете. Уважение к авторитету Бюхнера было настолько велико, что Писарев, например, в своей статье об О. Конте (1865) считает нужным говорить, как Бюхнер оценивал Конта, и уделяет особое место изложению “Физиологических картин” Бюхнера.

Если сущее редуцируется до уровня, задаваемого планкой вульгарного материализма, то нет ничего удивительного, что любые как бы “само собой разумеющиеся” переходы от такого сущего к должному вызывают крайнее подозрение, Паука говорят, что человек — это развитая обезьяна, существо, единственным основанием всех действий которого является конкретная польза-удовлетворение его физиологических потребностей, эгоистичных по своей сути. Каким образом, отталкиваясь от этого “позитивно-научного” базиса, перейти к идее человеческого должностования? Очевидно, только путем неоправданного логического скачка. Так формируется концептуальная парадигма теории “разумного эгоизма”. “Надобно бывает только всмотреться пристальнее в поступок или чувство, представляющиеся бескорыстными, и мы увидим, — отмечает Чернышевский, — что в основе их все-таки лежит чувство, называемое эгоизмом”³. Из подобного чувства и выводятся мораль, нравственность, самые возвышенные побуждения. Характер подобных умозаключений блестяще спародировал Вл. Соловьев: “Человек происходит от обезьяны, а *потому* положим душу за друга своя”.

С другой стороны, очевидная неполнота картины сущего, представляемая наукой середины XIX в. фактически маскировала в глазах русской интеллигенции всю драматичность проблемы разнохарактерности сущего и должного. Критика нигилистического радикализма шестидесятников могла проводиться (и проводилась!), не выходя за рамки позитивной науки. Критика

указывала на непрерывный характер развития научного знания и предостерегала от генерализации текущих научных положений. Тем самым при общей установке на неразрывное единство сущего и должного звучало только предостережение против излишне прямолинейного перехода от сущего к должному.

Выдающимся представителем такого подхода, ориентированного в целом на позитивно-научный метод, но избегающего абсолютизации полученных к настоящему времени опытных данных, является Н. К. Михайловский — властитель дум 70-х гг.

Проблема соотношения сущего и должного анализируется Михайловским через его известное различие правды-истины и правды-справедливости. Правда-истина выступает как фактическое знание о сущем, правда-справедливость — как знание о должном. Отношения между двумя видами правдами отнюдь не являются простыми, В своих “Письмах о правде и неправде” (1877) Михайловский прямо отмечает, что “та сила, которая сковывала некогда понятия истины и справедливости узами одного слова “правда”, грозит, кажется, иссякнуть. По крайней мере, — продолжает он, — можно очень часто встретить людей, не только усердствующих исключительно на пользу одной какой-либо половины правды, но и косо смотрящих на другую половину. Один говорит: мне наплевать на справедливость, я истины хочу. Другой говорит: мне истину с кашей не есть, я справедливости хочу”⁴.

“Такова ясно ощущаемая тенденция, с которой нельзя не считаться как с упрямым эмпирическим фактом. Но в чем причины складывающегося положения дел? Насколько глубоко укоренена эта тенденция? Она — лишь дань некой мировоззренческой моде, возникшей в среде интеллигенции, или все гораздо серьезнее и, можно сказать, трагичнее? Михайловский по сути дела становится на первую позицию. Он считает, что разрыв сущего и должного, получивший столь большое распространение в среде русской интеллигенции, не имеет онтологического статуса, а потому и не может быть принят серьезно. Причины “видимой” разорванности сущего и должного Михайловский видит в такой черте русской интеллигенции, как недостаточное знакомство с наукой, недостаточное понимание научного метода, что ведет к некритическому восприятию новейших научных достижений. Они абсолютизируются и воспринимаются как истина в последней инстанции, но поскольку позитивно-научная истина ничего не говорит о нравственно должном, о справедливости, то приходится выбирать “или — или”, либо ориентироваться на

научную истину, по при этом обнаруживать индифферентность к требованиям справедливости, или руководствоваться идеей должного, но при этом выражать полное безразличие к научным достижениям и научному методу.

Такой подход, считает Михайловский, не имеет глубинного обоснования. Надо понимать, что подлинная истина обнаруживает себя в конкретных научных данных лишь частично, ограниченным образом, а потому ее позитивно научные проекции нельзя абсолютизировать, что, однако, стало присуще русской интеллигенции. “...характер нашего умственного развития примерно с 50-х годов, — пишет по этому поводу Михайловский, — может быть сведен к двум пунктам. Под наитием своих домашних дел и иностранных влияний мы желали, во-первых, знать неподкрашенную правду о существующем, *о мире как он есть*, со включением ближайших к нам, окружающих нас плотную явлений. Поэтому мы благоволили к разным философским системам, носившим названия материализма, реализма, позитивизма. Собственно, в философские системы мы никогда особенно пристально не вглядывались и довольно не разборчиво валили их в кучу, лишь бы они обещали нам правду... В то же время, пас занимала и другая половина Правды — вопросы о том, каков мир *должен* быть, мир человеческой жизни, разумеется. <...>

Надо, однако, заметить, — продолжает далее Михайловский, — что обе половины Правды в сравнительно лишь немногих головах находились в состоянии полного равновесия, образуя гармоническое целое. В большинстве происходило некое шатание; Правда выставлялась вперед то одним, то другим боком, отчего происходило и происходит много внешней путаницы и внутренней душевной ломки”⁵.

Такое шатание, считает Михайловский, может быть объяснено, но не может быть оправдано. Примирить обе половины Правды — правду-истину и правду-справедливость — и можно, и должно. Можно признавать данные как необходимость законы природы и в то же время поступать по совести, как должно. Так, пишет Михайловский, “борьба за существование есть закон природы (хотя это далеко не верно), и, как закон, я во имя Правды должен его признать, не смею подобно глупому страусу прятать от него голову. Но внутренний голос, голос совести, во имя Правды же (и в этом трагизм) щемящей болью протестует против каждого практического шага, сделанного на основании этого закона природы. Дела идут так, как они должны

идти, и завтрашний день принесет то, что он должен принести по совокупности условий предыдущих дней. Это — Правда, Но во имя той же Правды я хочу направить завтрашний день известным образом, не предоставляя его целиком во власть стихийных сил. Пока вы сосредотачиваете свое внимание на одной какой-нибудь половине Правды, вы можете идти смело вперед, но как только условия вашего личного развития или условия теоретического или практического” вопроса, на который вас натолкнула судьба, сведут обе половины на очную ставку, так неизбежно начинается путаница и ломка”⁶.

Так для мыслящего человека актуализируется проблема соотношения сущего и должного, которая на первый взгляд (только на первый взгляд, как считает Михайловский) не имеет удовлетворительного решения. Но, продолжает Михайловский, на этой стадии останавливаться нельзя. Надо понять, что “жизнь ставит перед вами три выхода (четвертый — самоубийство; но это не выход). Или вы решаете для себя вопрос о равновесии Правды и не отказываетесь, следовательно, ни от истины, ни от справедливости. Или вы затягиваетесь в житейское болото, подавленные непосильной тяжестью проклятых вопросов, но затягиваетесь честно, откровенно заявляя о своей слабости, не позоря себя теоретическим отступничеством, не прикрываясь одной половиной Правды для поругания другой, не отвлекая других от пути, с которого свернули только по своей слабости, а не потому, что самый путь нелеп или невозможен. Или, наконец, вы нагло разрываете Правду пополам и говорите: да, когда я был молод, я тоже об эти вещи спотыкался, но теперь я умудрен житейским опытом и наукой”⁷.

Из намеченных как теоретически возможные трех выходов Михайловский принимает только первый, самый, вообще говоря- непростой, Михайловский выражает глубокое убеждение; что и должна быть, и есть целостная система Правды, синтезирующая в непротиворечивом единстве правду-истину и правду-справедливость. “Каждый человек должен или иметь, или искать такую систему, потому что иначе он превратится в...”; “...система Правды нужна и возможна, без нее жить нельзя, то есть по человечески жить, а по свински-то можно”⁸. Искомая система Правды, постулирует Михайловский, “требует такого принципа, который: во-первых, служил бы руководящей нитью при изучении окружающего мира и, следовательно, давал бы ответы на вопросы, естественно возникающие в каждом человеке; который, во-вторых, служил бы руководящей нитью в практической

деятельности и, следовательно, давал бы ответы на запросы совести и нравственной оценки, опять-таки естественно возникающие в каждом человеке; и который, наконец, делал бы это с такой силою, что прозелит с религиозною преданностью влекся к тому, в чем принцип системы полагает счастье”⁹.

Однако в чем же состоит решение декларируемой задачи обретения человеком целостной системы Правды? И есть ли, действительно, такое решение? Михайловский, казалось бы, готов его представить. Но вот тут-то и возникают какие-то, заметим — весьма симптоматичные, заминки. Поначалу Михайловский намеревался раскрыть систему Правды в своих текущих журнальных публикациях, но потом отказался от этой идеи. “Я обещал, — пишет он, — “систему Правды” в виде программы. В этом обещании не было ничего, по существу, неисполнимого или очень заносчивого. <...> [Однако] я должен был отказаться от мысли выполнить свое обещание в журнале. Для этого нужна книга, и я ее напишу”¹⁰. Но такой книги, как мы знаем, также написано не было.

Конечно, здесь можно сослаться на постоянную занятость Михайловского текущей журнальной работой, на его скоростную смерть, не давшую возможности реализовать уже намеченные планы. Но, даже учитывая все это, нельзя не отметить самую трудность задачи теоретического обоснования системы единой, целостной Правды. Многие представители русской мысли сошлись во мнении, что Михайловский явно недооценивал трудность мировоззренческого сопряжения сущего и должного и подходил к решению этой задачи налегке, т. е. с заведомо негодными средствами.

Действительно, Михайловский полагал, что сам по себе научный метод вполне достаточен для объединения в единой системе Правды знания о сущем и представлений о должном. Наука, освобожденная от генерализации текущих научных знаний, проводимой не в меру ретивыми ее апологетами, и может, и должна дать “такую точку зрения, с которой, правда-истина и правда-справедливость являлась бы рука об руку, одна другую пополняя”. Поиски такой точки зрения и составляли теоретическое кредо Михайловского: “Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению, правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную, — такова задача всей моей жизни”¹¹.

Но известная неудовлетворенность “научного” решения проблемы сопряжения сущего и должного актуализировала принци-

пиальную постановку вопроса: а подходит ли вообще научный метод, пусть уже зарекомендовавший себя как наиболее эффективный способ постижения области сущего, для имплицирования должного? Одной интуиции или благой веры для ответа на этот вопрос недостаточно, здесь требуется обстоятельный гносеологический анализ. Показательным образом такой анализ был проведен в получившем широкий общественный резонанс предисловии П. Б. Струве к книге Н. А. Бердяева “Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском” (1900).

Как подчеркивает Струве, на вопрос, “может ли быть в нашем опытном сознании найдено общеобязательное, или объективное долженствование?” мы должны отвечать безусловно отрицательно. Обязательность факта или логической нормы следует принципиально отличать от обязательности долженствования. “Общеобязательность “факта” (или логического закона), — пишет Струве, — заключается в его принудительном присутствии в качестве факта во всяком данном сознании — независимо от воли субъекта. Должным же или долженствующим мы называем такое содержание, которое может, *как таковое*, присутствовать в сознании, а не только просто содержаться в нем как данное, может быть признаваемым, а не только известным — лишь в силу волевого акт со стороны субъекта. Отсюда явствует логическая невозможность общеобязательного, или объективного, долженствования, — в том смысле, в каком можно говорить об объективном бытии или объективном законе связи между содержаниями (логическом законе)”.

“Никакое содержание сознания, носящее характер долженствования, — пишет далее Струве, — не “признается” нами, как таковое, в силу естественной необходимости... Отдельные нравственные веления могут с логической обязательностью вытекать из верховного закона, но этот последний вовсе не утверждается на той естественной принудительности, которая присуща представлениям бытия и логическим законам. Поэтому ни путем чисто логической очевидности, ни путем опыта (то есть путем соединенного принуждения восприятия и логической очевидности) нельзя прийти к признанию долженствования. Долженствование утверждается — бессознательно или сознательно — на внеопытной или трансцендентной санкции. <...> Долженствование указывает на некоторый авторитет, существующий независимо от опыта и логики”¹².

“Как бытию соответствует категория необходимости, — от-

мечает Струве, — так долженствованию соответствует категория *свободы*. Эти категории вскрывает в сознании и описывает теория познания, которая, на основании их, и разделяет всю область сознания на: 1) теоретическое сознание, или опыт, 2) практическое, или действенное сознание. *Гносеологически между этими областями сознания нет никакого применения, ни перехода*” (363). “*Для теории познания нет противоположности более резкой чем бытие и долженствование, истинное и должное. Интеллектуальная совесть и этическая совесть с гносеологической точки зрения совершенно независимы друг от друга. <...> Должное и сущее имеют свое объективное единство лишь в третьем, опыту недоступном. Субъективно они едины только в целостных переживаниях человека, которые теория познания разлагает и принципиальное разложение которых есть предпосылка всякого научного опыта*” (368).

Итак, можно отметить два важных положения, ставших достоянием русской мировоззренческой рефлексии: во-первых, гносеологически сущее и должное являются принципиально разнокачественными; наука, открывая *то, что есть*, принципиальным образом не может указать *то, что должно* для человека — для формирования долженствования требуется самостоятельный источник; но, во-вторых, это отнюдь не значит, что должное и сущее не должны быть взаимоувязаны в целостном переживании человека; но крайней мере, потребность в такой взаимоувязке ощущается как одна из важнейших для человеческого бытия. Так Струве утверждает “С точки зрения опыта должное субъективно и, как субъективное, не общеобязательно, то есть не равноценно с сущим. Но целостное сознание не может остановиться на точке зрения теории познания, утверждающей принципиальное разделение бытия и долженствования и отрицающей возможность установления общеобязательного долженствования. Оно непосредственно знает в себе нравственную обязательность закона и нравственную свободу личности, для которых опыт не дает никакой опоры. Никакой логикой и никаким опытом нельзя убедить человека в обязательности нравственных велений. Можно, несомненно, убедить человека в полезности подчинения им, но признавать нравственные веления в таком оппортунистическом смысле — не значит принимать их за должные сами по себе, за самоценные. За такими нравственными велениями должна всегда стоять какая-нибудь абсолютная ценность, признание которой не зависит ни от логики, ни от опыта. Отсюда ясно, почему этическая проблема, как проблема о должном, неразрешима

ма для позитивизма. Конечно, психология нравственности может опытным путем показать, как создаются, развиваются и изменяются нравственные суждения как факты сознания. Но никакая положительная наука не в силах устанавливать нравственные ценности. Из того, что нечто существует, не следует, что нечто должно быть; должное никогда не выводимо из сущего; оно всегда утверждается самостоятельно”. (370—371).

Как же в таком случае формировать связь сущего и должного, как решать нравственную проблему, играющую столь важное значение в бытии человеческой личности? Нельзя отрицать ее существование, но нельзя и решить ее, опираясь на научный метод. Как подчеркивает Струве, “принудительное присутствие во всяком нормальном человеческом сознании нравственной проблемы несомненно; невозможность ее решения эмпирическим путем также бесспорна. Признавая невозможность объективного (в смысле опыта) решения нравственной проблемы, мы в то же время признаем *объективность нравственности как проблемы...*” (371).

Человек не может, не должен ограничиваться позитивным знанием, отстранившись от решения этических вопросов. “Этический скептицизм, — пишет Струве, — возможный либо в резкой форме абсолютного отрицания, либо в смягченной форме чисто субъективистического решения нравственной проблемы, не может удовлетворить целостную человеческую личность. Отрицать нравственную проблему — значит, в сущности, говорить вопреки непосредственному сознанию всякого человека, чисто субъективное решение ее создаст невыносимую непропорциональность между огромным, первостепенным для человеческой личности значением нравственной проблемы и нравственной жизни и узким основанием санкции индивидуального произвола... Если нравственность покоится на таком узком основании, то где порука, что в мировом процессе осуществляется мой идеал? Этический субъективизм ведет к пессимизму” (372).

Последнее положение весьма симптоматично. Пессимизм был, можно сказать, официальным врагом русской интеллигенции. Можно написать целую историю, особый роман о взаимоотношениях русского интеллигентского сознания и пессимизма. Последний вес время искушает русского мыслящего человека, все время норовит погрузить его в беспробудное уныние. Здесь и пушкинская нота отчаяния: “Дал же Бог с умом и талантом родиться в России!”, и чаадаевская тоска при мысли об отече-

стве: "...мы еще только открываем истины, давно уже ставшие избитыми в других местах и даже среди народов, во многом далеко отставших от нас. ... мы никогда не шли об руку с прочими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода; мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода"¹³ герценовское разочарование в достижимости идеалов, отданных на заклятие "вечной игры жизни, безжалостной как смерть, неотразимой как рождение..."¹⁴, и проч., и проч. В конце XIX в. пессимизм становится вообще одной из доминирующих черт в мироощущении русской интеллигенции. "...Я потерял Бога и беспокоюсь, почти безнадежно ищу оправдания для того, что мне кажется справедливым и прекрасным"¹⁵, — отмечает И. Анненский. "У нас нет ни ближайших, ни отдаленных целей и в нашей душе хоть шаром покати. Политики у нас нет, в революцию мы не верим, Бога нет..."¹⁶ — пишет А. П. Чехов, Но именно в силу того, что пессимизм так пугающе близок, так до ужаса знаком русскому сознанию, борьба против пессимизма, надежды и упования на лучшее будущее, на некие живительные силы, способные такое обеспечить, становятся весьма характерной и можно сказать, официальной, идеологией русской интеллигенции. Оптимистическая идеология русской интеллигенцией была фактически выстрадана. И именно поэтому русское теоретическое сознание зачастую проявляет себя таким догматичным и некритичным — как сказал поэт, "меня обманывать не трудно, я сам обманываться рад".

Нет, пессимизм этического релятивизма — и здесь Струве выражает убежденность русской интеллигенции, ставшей ее архетипической чертой, — никак не может быть принят. Но есть ли путь для обретения обязательного долженствования, единственно только и делающего человека нравственным, полноценным существом, путь, который не дает и, более того, принципиально не может дать наука?

Сам Струве считает, что такой путь есть, не может не быть. Это путь добра (нравственно должное), которое одновременно выступает и как высшее для человека благо (обретается в модусе сущего). Этот путь должен привести к "гармонии между нравственным счастьем, то есть счастьем от достижения нравственной ценности, и всеми иными видами удовлетворения человека. Но, — замечает Струве, — не такая гармония сама по себе пред-

ставляет высшую нравственную ценность, а независимое от нее абсолютное добро, которым как верховным критерием оценивается вся сознательная жизнь человека. Абсолютный характер добра заключается в том, что оно есть само ценность, то есть что оно ни от чего иного не заимствует своей ценности, а, наоборот, всему прочему указывает место в ряду ценностей. Этого абсолютного добра, или высшего блага, мы не можем охарактеризовать никакими эмпирическими определениями” (376).

Последнее утверждение — честный вывод из уже проведенного анализа, показавшего невозможность научным методом установить должное. Но если не наука, так что же позволяет решить нравственную проблему? Струве отвечает — метафизика. Позитивная теория познания — единственно корректная, по Струве, теория познания — должна быть “свободна от того расширения объективного, благодаря которому метафизические проблемы получают якобы гносеологическое решение. Но именно как вполне позитивная, вполне свободная от метафизики, такая теория познания с полной ясностью обнаруживает *ограниченность позитивизма и необходимость метафизики*” (370).

Можно, конечно, заметить, что, вообще говоря, из ограниченности позитивизма в решении нравственной проблемы (с чем невозможно спорить) еще не следует, что такой возможностью обладает метафизика. Однако Струве выражает глубокую убежденность в метафизических истоках решения проблемы должного, он пишет: “С моей точки зрения, абсолютизм в этике, который я исповедую, есть несомненная метафизика и, как таковая, утверждает нечто трансцендентное” (отметим как существенное, что трансцендентное в терминологии Струве понимается не “как нечто внемировое, вне действительности стоящее”, но как “то, что не носит на себе печати естественного принуждения, характеризующего опыт и логическую очевидность” (362). “Я совершенно согласен, — продолжает Струве, — с тем, что “нравственность — самостоятельное качество, неразложимое ни на какое количество молекул неэтических” (цитата из Бердяева), но именно эта заложенная в нашем сознании самостоятельность должного указывает его источник вне опыта, его не имманентный, не эмпирический, а трансцендентный характер. Переход “оттого, что люди считают добром, к тому, что есть добро” (Бердяев), есть выход из области опыта и постулирование трансцендентного” (371). И далее: “Обоснование нравственного закона, повторяем, есть по существу, задача метафизическая. Ни на

чисто эмпирической основе, ни на основе логической дедукции нельзя построить нравственность и связать систему должного с системой сущего” (371).

Таким образом, проблема построения целостной теории Правды (вспомним Михайловского) определяется как метафизическая задача. Но имеет ли решение такая задача? Струве пытается наметить подход к ее решению, и этот подход весьма показателен.

Итак, необходимо указать, что есть абсолютное добро и одновременно высшее благо, учитывая при этом, что его нельзя охарактеризовать никакими эмпирическими определениями. Однако “мы можем, — считает Струве — подойти к его пониманию, отправляясь от связи его с другими высшими принципами и от формальных условий его осуществления. Абсолютное добро не есть нечто эмпирическое, но абсолютная истина и абсолютная красота тоже не даны нам эмпирически во всей полноте своего содержания. Однако мы знаем, что есть такая истина, независимая от человека и для него обязательная, есть красота, тоже от него независимая и для него в этом смысле обязательная. Но человек дан себе как личность, как субъект, как свободный и действенный носитель содержания. Абсолютное добро и заключается в том, чтобы человек как таковой, как личность, следовательно, всякий человек, свободно содержал в себе и творил абсолютную истину и абсолютную красоту. В этом определении высшего блага заключается определение его содержания и формальных условий его “осуществления”. Без этих формальных условий высшая ценность жизни, воплощение в человеке абсолютной истины и абсолютной красоты, не только недостижима, но и способна превратиться в свою прямую противоположность, в глубочайшую безнравственность, и стать потому нравственно не только не ценной, но даже презренной, конечно, в своем эмпирическом воплощении, попирающем человека в лице других людей, а не в своем отвлеченно от людей взятом содержании...” (376—377).

Таким образом, Струве фактически формулирует два условия абсолютного добра —необходимое и достаточное. Необходимое (формальное условие осуществления добра) определяется как свобода и равноценность каждого человека., Достаточное (содержательное) условие абсолютного добра — как творение абсолютной истины и абсолютной красоты. Но что есть абсолютная истина и абсолютная красота Струве, конечно, не раскрывает,

он только выражает уверенность, что они есть и, более того, обязательны для человека.

Нельзя не заметить, что такая — метафизическая — дефиниция абсолютного добра вряд ли может быть признана удовлетворительной. Во-первых, здесь одно неизвестное — абсолютное добро — определяется через другие неизвестные — абсолютную истину и абсолютную красоту, что отнюдь не облегчает задачу. Во-вторых, здесь обязательность добра уравнивается с обязательностью истины и красоты, которым в подходе Струве приписывается бытие в модусе сущего. Но сам же Струве убедительно показал, что обязательность сущего не есть обязательность должного и, следовательно, даже признавая обязательность для человека абсолютной истины и абсолютной красоты, нельзя из этого выводить обязательность абсолютного добра. Таким образом, метафизическое решение нравственной проблемы, принятое Струве, оказывается, по существу, бессодержательным, внутренне противоречивым и, соответственно, малоубедительным. Виновата ли здесь метафизика или ее конкретная интерпретация? Оставим этот вопрос открытым, учитывая при этом, что более убедительных метафизических решений нравственной проблемы дискурс русской интеллигенции (в тех случаях, когда такие решения предпринимались) фактически не дал.

Остается формальное условие абсолютного добра. Но, принимая его как некую аксиому, сам же Струве вполне резонно выражает сомнения в том, что формальное и содержательное определения абсолютного добра обязательно совместимы. Он пишет: “Как примирить стремление к абсолютной истине и красоте в себе (т.е. абсолютное добро с содержательной точки зрения. — *М. Ч.*) с абсолютным постулатом равенства или равноценности людей (т.е. абсолютное добро с формальной точки зрения. — *М. Ч.*)? Этим мучительным вопросом каждый нравственный человек никогда не перестанет терзаться. Им он на каждом шагу терзается в современных условиях. Не антагонистичны ли содержание высшего блага и формальные условия его осуществления, без которых нет нравственности, но которые, лишённые своего содержания, так обидно, так ужасно пусты? Другими словами, возможно ли высшее благо как нравственное добро — вот тот потрясающий но своей силе вопрос, который должен быть разрешен каждым, кто дерзнет теоретически измерить глубину нравственной проблемы” (377).

Подчеркнув всю значимость и “непрозрачность” этого вопроса, сам Струве фактически и не берется его решать, ограничив-

шись (напомню — писано в 1900 г.) наивно оптимистическим замечанием: “На этот вопрос современный социализм обязан дать и даст несомненно свой теоретический и практический ответ...” (377).

Итак мы видим, что в теоретическом сознании русской интеллигенции второй половины XIX в., проблема соотношения сущего и должного подверглась достаточно серьезному анализу. В результате была выявлена принципиальная невозможность имплицировать должное из сущего, опираясь на методы позитивной науки. В то же время была отчетливо осознана экзистенциальная невозможность для мыслящего человека отказаться от решения нравственной проблемы, от формирования должного, ограничившись простым принятием данности сущего. Невозможность последнего рода обусловила потребность найти такой — внеэмпирический, венаучный — канал, который бы смог “навести мосты” между сущим и должным, трансплантируя тем самым неотменяемость и обязательность сущего на область должного. В качестве такого канала была предложена метафизика, но удовлетворительного решения нравственной проблемы на метафизическом пути мировоззренческой мысли русской интеллигенции найти не удалось. Таким образом, чисто метафизический подход к проблеме соотношения сущего и должного фактически не дал значимых результатов.

Но если не через науку и не через метафизику, то, спрашивается, каким же путем можно прийти к решению нравственной проблемы, каким способом можно осуществить содержательный синтез сущего и должного в целостном мировоззрении? В запасе мыслительных возможностей русского общественного сознания оставался еще один вариант имеющий весьма древние корни, но сильно дискредитированный в трезвореалистической атмосфере XIX столетия. Речь идет о религиозном подходе, который в русской культуре мог быть рассматриваем по сути дела только в модусе христианства. И, забегая вперед, можно отметить, что наиболее глубоко мыслящие русские люди как своего рода концептуальную неизбежность приняли положение о том, что сопряжение сущего и должного (если оно вообще существует) не может быть раскрыто без идеи Бога.

Классическое для русской мировоззренческой мысли решение проблемы взаимосвязи сущего и должного в модусе религиозного подхода представил Вл. Соловьев, который посвятил анализу нравственной проблемы такой замечательный труд, как “Оправ-

дание добра” (1894—1897). Соловьев весьма последовательно выстраивает свою концептуальную позицию, реализуя изначально заявленную им цель — теоретически эксплицировать глубинную взаимосвязь сущего и должного и на этой основе оправдать добро как высшее долженствование, “показать добро как правду, то есть как единственно правый, верный себе путь жизни во всем и до конца — для всех, кто решится предпочесть его”¹⁷.

Абсолютное добро, с которым и связывается решение нравственной проблемы, определяется Соловьевым вначале с формальной стороны, В этом плане абсолютное добро есть безусловно должное, которое “само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обуславливает и через все осуществляется. То, что оно ничем не обусловлено, составляет его *чистоту*; то, что оно все собою обуславливает, есть его *полнота*, а что оно через все осуществляется, есть его *сила* или действительность” (56).

Обладая такими качествами, абсолютное добро оказывается тем самым и абсолютным благом, обеспечивающим подлинное человеческое счастье. Служение такому добру есть и высшая задача, и высшая потребность человека. Однако “такое служение, — подчеркивает Соловьев, — чтобы быть достойным своего предмета и самого человека, должно быть добровольным, а для этого ему нужно пройти через человеческое сознание” (42). Отсюда и возникает задача — уразуметь добро, для чего необходимо дать не только и не столько формальное, сколько материальное, содержательное определение добра. Только в этом случае можно оценить, насколько реалистична задача служения добру, насколько Добро как высшее долженствование согласуется с истиной сущего.

Свою материальную экспликацию принципа добра Соловьев дает в нескольких аспектах. Во-первых, добро, по Соловьеву, может быть обнаружено в самой человеческой природе. Оно выражается через особые, присущие человеку нравственные чувства, которые трансцендируют его, возвышают его над простым природным бытием. К таким чувствам философ относит стыд, жалость и благоговение. Стыд, чувство, по мнению Соловьева, необъяснимое с точки зрения утилитарной, выражает должное отношение человека к тому, что ниже его. Такое долженствование имплицитно *господство* над материальной чувственностью. Жалость, второе нравственное данное человеческой природы, выражает должное, этическое отношение к тому, что равно человеку, т. е. к другим подобным ему существам. Это долженствование имплицитно *солидарность* с живыми существами.

Наконец, благоговение, или благочестие выражает должное отношение человека к высшему началу, что имплицитно подразумевает долг внутреннего *подчинения* сверхчеловеческому началу.

Эти основные нравственные чувства составляют первичную, или естественную нравственность, которая, по Соловьеву, “есть не что иное, как реакция духовной природы против грозящего ей подавления и поглощения со стороны низших сил — плотской похоти, эгоизма и диких страстей. Способность к такой реакции в человеке делает его существом нравственным; по, оставаясь неопределенною в своей действительной силе и объеме, она не может сама по себе обосновывать нравственный порядок в человечестве. Все фактические проявления нашей нравственной природы сами по себе имеют лишь частный, случайный характер. <...>

Между тем разум человека, так же прирожденный ему, как и нравственные чувства, изначально предъявляет и к нравственной сфере свои требования всеобщности и необходимости. Разумное сознание не может удовлетворяться случайным существованием относительно-добрых качеств, из которых не вытекает никакого общего правила: самое первоначальное различие добра и зла уже содержит в себе идею добра или блага, без всяких ограничений, заключающего в себе безусловную норму жизни и деятельности, Формально, как постулат, эта идея добра или блага присуща человеческому разуму, но лишь сложную работой мысли определяется и развивается действительное содержание этой идеи.

От первичных данных нравственности неизбежен переход к принципам, которые выводит из них разум...” (86).

Соответственно трем основным нравственным чувствам Соловьев выделяет три основных нравственных принципа: аскетическое начало, жалость, или альтруизм и религиозное начало. Каждый из этих принципов содержит в себе относительную правду или элемент добра, но, будучи принимаем за целое, становясь тотальным, такой принцип не может трактоваться как добро.

Подлинное добро должно трактоваться только как единство трех начал, каждое из которых задает отношение к соответствующему уровню: аскетическое началом уровню низшему, начало жалости — к уровню равному и начало благоговения — к уровню высшему. Так образуется общее понятие “*должного* или правды (в широком смысле). Правда требует, чтобы мы относились к низшей природе как к низшей, то есть подчиняли ее разум-

ным целям; если мы, напротив, подчиняемся ей, то признаем ее не тем, чем она есть на самом деле, а чем-то высшим, — значит, извращаем истинный порядок вещей, нарушаем правду, относимся к этой низшей сфере недолжным, или безнравственным, образом. Точно так же правда требует, чтобы мы относились к подобным себе как к таковым, признали их равноправность с собой, ставили себя на их место; если же мы, признавая себя за полноправную личность, видим в других лишь пустые личины, то, очевидно, мы отступаем от того, что есть по правде, и наше отношение не есть должное. Наконец, если мы осознаем над собою высшее всемирное начало, то правда требует, чтобы мы и относились к нему как к высшему, то есть с религиозною преданностью: всякое иное отношение будет противоречить истинному положению дела и, следовательно, будет недолжным” (139—140).

Такое нравственное сознание о правде, или о должном, будучи принято разумом и, тем самым, получив всеобщность и необходимость, становится принципом нравственной деятельности. Однако этого мало. Возникает вопрос: “Но имеет ли решающую силу сознание должного или правды? Бели праведность по естественным склонностям есть явление *непрочное*, то праведность по разумению долга есть явление в высшей степени *редкое*. Таким образом, понятие *должного* оказывается лишенным в фактическом смысле признаков всеобщности и необходимости” (140).

Соловьев указывает, что подлинная Правда не может быть лишь абстрактным долженствованием, она должна представлять собою не только нечто должное, но и в высшей степени желательное. Правда как Добро должна одновременно быть и Правдой как Благом, Добро как должное и Благо как желательное должны сливаться в принципе высшей Правды.

Такая полнота Правды не характерна для земного существования человека. Здесь “добро как идеальная норма воли, фактически не совпадает с благом, как предметом действительного желания. Добро есть должное, но 1) не все желают того, что должно; 2) между желающими добра не все оказываются способными одолеть ради него дурные стремления своей природы, и, наконец. 3) немногие люди, достигшие победы добра над злом в себе самих, — люди добродетельные, праведники или святые — бессильны победить своим добром то зло, в котором лежит весь мир (1 Ин. 5: 19), Но поскольку добро вовсе не желается кем-нибудь, оно не есть благо для него; поскольку оно хотя и

утверждается как желательное разумным сознанием, но не действует на волю, оно есть благо только мысленное, а не действительное; поскольку, наконец, оно хотя и действует на волю данного лица, делая его внутренне лучшим, но не дает ему силы осуществить должное в целом мире, оно не есть благо достаточное” (141).

Таким образом, обнаруживается фактическое несопадение нравственного добра с реальным благом. Но “бессилие добра не есть добро, и никак нельзя признать должным тот факт, что лишь часть человечества желает должного, что весьма немногие живут как должно и что никто не может привести мир в должное состояние.

По общему понятию добро и благо должны бы покрывать друг друга — второе должно бы быть прямым, всеобщим и необходимым следствием первого — представлять собою безусловную желательность и действительность добра. Но фактически они друг друга не покрывают, благо отделяется от добра и в этой отдельности понимается как благополучие” (141).

Может ли принцип благополучия (реального, земного блага) сам по себе выступать как Правда? Анализ показывает, что нет. И гедонизм — ориентация на максимизацию земного удовольствия, и эвдемонизм — ориентация на земное счастье, и утилитаризм — ориентация на максимизацию пользы, не могут выступать в качестве универсального принципа организации человеческого бытия в качестве Правды.

Не оценивая в деталях корректности проводимого Соловьевым анализа, заметим, что перед лицом требований, которым, по мнению философа, должен удовлетворять принцип претендующий быть Правдой, а это, в конечном счете, требование действительного “попрания смерти”, обеспечение личностного бессмертия, все принципы, руководящиеся идеей земного, т. е. заведомо ограниченного, благополучия демонстрируют свою ограниченность. Но существует ли в таком случае Правда? Не есть ли стремление к такой Правде пустая иллюзия? Соловьев полагает, что пессимизм в этом вопросе преждевременен. В поисках высшей Правды мы обязаны сделать еще один шаг, и этот шаг неизбежно ведет нас к Богу.

Высшая Правда человеческого бытия, искомая человеком, должна выступать для него как “путь целостности и сосредоточения к бессмертию и нетлению” (165). Более того, согласно Соловьеву, если человек “действительно жалеет всех себе подобных, то цель этого пути — добыть бессмертие и нетление для всех” (165).

Конечно, “очевидность говорит, что такая задача — создать бессмертие и нетленную жизнь для всех — выше человека. Но, — вопрошает Соловьев, — разве он отделен какою-нибудь непроницаемую стеною от того, что выше его? Ведь скрытое нормальное существо человека так же ясно реагирует в религиозном чувстве на немощь человека, как в стыде оно реагирует на плотские влечения, а в жалости — на эгоизм. И та же совесть, приняв новый вид страха Божия, говорит ему: все твое должествование и все твое могущество — в Боге; ты должен, значит, можешь всецело отдаться ему и чрез Него дать действительное совершение своей целостности — насытить до конца и целомудренную любовь и жалость свою, добыть для себя и для всех бессмертную и нетленную жизнь” (165).

При таком подходе неминуемо возникают два основных вопроса, имеющих многовековую историю своей разработки самыми выдающимися умами человечества. Первый вопрос: что убеждает нас в наличии Высшего начала, Всеблагого и Всемогущего Бога? И второй вопрос: что значит “всецело отдаться ему и чрез Него дать действительное совершение своей целостности”, иначе говоря, в чем заключается то следование Воле Божией (следование Добру), обеспечивающее действенное возрастание Блага?

Ответ, даваемый Соловьевым на первый вопрос, вряд ли вносит что-либо новое в богатый компендиум одинаково не безусловных с точки зрения возможной критики доказательств бытия Божьего. Для философа определяющим является мистический подход, когда бытие Бога уясняется посредством самоочевидного религиозного ощущения. Такой подход бесконечно уязвим для критического сомнения. Мистическое ощущение предельно субъективно, не верифицируемо и, следовательно, по сути, бездоказательно. Однако, раз пройдя по этому шаткому мосту, Соловьев приходит к далеко идущим выводам. Он пишет: “...в религиозном чувстве из того, что мы ощущаем Бога в себе или себя в Боге, никак не следует, что мы и Он — одно и то же, а следует только, что мы внутренне связаны с тем, “Его же и род есмы” (Деян. 17; 28). Притом эта связь не братская, как с нашими ближними, а сыновняя — не солидарность равенства, а солидарность зависимости. Но эта зависимость не внешняя и случайная, а существенная и внутренняя, В настоящем религиозном чувстве божество полагается как полнота всех условий нашей жизни, или то, без чего жизнь была бы для нас бессмысленна и невозможна, как *первоначало*, как истинная *среда* и как окончательная *цель* существования. Так как все уже есть в Боге,

то от себя мы не можем привнести ничего, никакого нового содержания: мы не можем сделать, чтобы абсолютное совершенство стало совершеннее. Но мы можем все более и более усвоить его, все теснее и теснее с ним соединяться. Таким образом, мы относимся к божеству как *форма к содержанию*” (177).

Здесь мы видим, как Соловьев подготавливает ответ на второй кардинальный вопрос геоцентрического мировоззрения: в чем заключается путь возрастания в Боге? Он пишет: “Разбирая то, что дано в религиозном чувстве как живое ощущение действительности божества, мы находим себя в тройном отношении к этой совершенной действительности, абсолютному Добру, или верховному Благу: 1) мы сознаем свое отличие от Него- а так как в нем вся полнота совершенства, то, значит, мы можем отличаться от Него только отрицательными качествами или определениями — своим несовершенством, немощью, злобой, страданием. В этом отношении мы составляем противоположность божества, его отрицательное другое: это — низшее, земное начало, из которого создан человек, то, что в Библии называется “прахом земли”... 2) Но, будучи лишь соединением всевозможных несовершенств, мы сознаем абсолютное совершенство как то, что истинно есть, и в этом сознании идеально соединяемся с Ним, воображаем Его в себе... 3) Но в Боге идеальное совершенство обладает полную действительностью, и мы, сознавая божество как идею или воображая его в себе, не довольствуемся этим, а хотим подобно Богу быть *действительно* совершенными; а так как фактическое наше бытие противоположно тому, то мы и стремимся преобразовать его, усовершенствовать, уподобить свою дурную действительность абсолютному идеалу. Таким образом, будучи противоположны божеству в данном (или унаследованном) своем состоянии, мы уподобляемся ему в том, к чему стремимся, - цель нашей жизни, то, ради чего мы существуем, есть это “Божие подобие” (177—178).

“Итак, — делает вывод Соловьев, — полное религиозное отношение логически слагается из трех нравственных категорий: 1) *несовершенства* (в нас), 2) *совершенства* (в Боге) и 3) *совершенствования* (или согласования первого со вторым) как нашей жизненной задачи” (178).

Так конституируется связь сущего и должного, связь земного и божественного. Так определяется Правда человеческого бытия. Эта Правда предписывает: *будьте совершенны*. причем “не только желай совершенства, и будь совершен. А это значит, — поясняет Соловьев, — не только имей добрую волю, будь честен,

добронравен и добродетелен, а еще — будь безболезненным, будь бессмертным, нетленным, да и не это только, а еще — сделай так, чтобы все твои ближние, ставши нравственно-совершенными, вместе с тем были безболезненны, бессмертны и нетленны в телах своих. <...>

Но что же значит это повеление? Ведь ясно вполне, что одним действием своей воли, хотя бы самой чистой и самой напряженной, мы не только не можем воскресить мертвого, но даже... не всегда можем избавить себя или своего ближнего от зубной боли или от подагры.

Ясно значит, что в повелении “будьте совершенны” требуются не единичные акты воли, а ставится *задача жизни*. Простой акт чистой воли необходим, чтобы *принять* эту задачу, но он один еще недостаточен для ее исполнения. Требуется *процесс совершенствования* как неизбежный путь к совершенству, так что безусловное повеление “будьте совершенны” означает на деле: *становитесь совершенными*” (180).

Но что позволяет человеку держать верный курс в деле совершенствования, какой принцип служит путеводной звездой человеческого прогресса?

Соловьев рассуждает так: “Нравственный долг религии требует от нас, чтобы мы соединили свою волю с волей Божиею, Но воля Божия всеобъемлюща, и, соединяясь с нею или вступая с нею в действительное согласие, мы получаем тем самым безусловное и всеобщее правило действия”. (184).

Однако в чем заключается воля Божья, как ее узнать?

Соловьев формулирует: “Понятие о Боге, выводимое разумом из данных действительного религиозного опыта, настолько ясно и определено, что мы всегда можем, если только хотим, знать, чего хочет от нас Бог. Прежде всего, Бог хочет от нас, чтобы мы были подобны и подобны Ему, Мы должны проявлять свое внутреннее сродство с божеством, свою способность и решимость к обладанию свободным совершенством. В виде правила это может выражаться так: *имей в себе Бога*.”

Кто имеет в себе Бога, тот ко всему относится по мысли Божией, или “с точки зрения абсолютного”. Итак, *относись ко всему по-Божьи*” (114).

Из этих положений Соловьев делает весьма содержательные выводы, которые, собственно, и определяют его философию Правды.

Первый вывод можно охарактеризовать как принцип Личнос-

ти. Человек есть свободно-разумное существо, способное иметь в себе Бога и относиться ко всему по-Божьи. “Каждый единственный человек, — пишет Соловьев — как личность, обладает возможностью совершенства, или положительной бесконечности, именно способностью все понимать своим разумом и все обнимать сердцем, или входить в живое единство со всем. Эта двоякая бесконечность — силы представления и силы стремления и действия, называемая в Библии (по толкованиям отцов церкви) образом и подобием Божиим, есть непрменная принадлежность каждого лица, в этом, собственно, состоит безусловное значение, достоинство и ценность человеческой личности и основание ее неотъемлемых прав” (204).

Соответственно, как постулат высшей Правды определяется принцип нашего отношения к другому человеку. Это уже не просто чувство или принцип жалости, испытываемой к существу, подобному нам. Нет, “...когда мы видим в этом существе образ и подобие Божие, — подчеркивает Соловьев, — мы признаем за этим существом *безусловное* достоинство, признаем, что оно есть цель для Бога и тем более должно быть целью для пне, что сам Бог не делает его *только* орудием своего действия, и тем менее имеем мы право делать его таким орудием для себя, — *мы уважаем это существо, так как Бог его уважает*, или, точнее: *мы должны с ним считаться так как Бог с ним считается*” (186).

Второй вывод, возводимый Соловьевым в постулат высшей Правды, можно назвать принципом деятельного участия человека в возрастании добра. Человек должен относиться ко всему по-Божьи. “Но, — полагает Соловьев, — отношение Бога ко всему не есть равнодушие. Бог выше противоречия между добром и злом, но это не есть безразличие”. “Нельзя допустить, — пишет далее философ, — ни того, чтобы Бог утверждал зло, ни того, чтобы Он отрицал его безусловно: первого — потому, что тогда зло было бы добром, а второго — потому, что тогда зло не могло бы вовсе существовать, а, однако, оно существует. Бог отрицает зло как окончательное, или пребывающее, и в силу этого отрицания оно и погибает, но Он допускает его *как превосходящее условие свободы, то есть большего добра.* <...>

Таким образом, — делает вывод Соловьев, — зло есть нечто служебное, и отрицать его безусловно значило бы относиться к нему несправедливо. И к злу мы должны относиться по-Божьи, то есть, не будучи к нему равнодушными, оставаться, однако, выше безусловного противоречия с ним и допускать его — ког-

да оно не от нас происходит — как орудие совершенствования, поскольку можно извлечь из него большее добро. Во всем, что существует, мы должны признавать возможность (потенцию) добра и способствовать к тому, чтобы эта возможность стала действительностью” (184).

Объединяя вес изложенное, Соловьев и формулирует принцип высшей Правды, обращенный к человеку:

“В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие,

принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире” (185).

Нельзя не признать, что концептуальная разработка системы высшей Правды, осуществленная Вл. Соловьевым, и последовательна, и весьма эвристична. Действительно, решение проблемы сопряжения сущего и должного не может обойтись без введения в концептуальный оборот божественного уровня и отыскания глубинной взаимосвязи между уровнями божественного и земного. Правда как высшее долженствование должна иметь божественные истоки. И в то же время. Правда должна реализовываться на земле. *Правда должна быть и Правда должна быть действительной.* Именно эту концептуальную установку мастерски развил Вл. Соловьев, осуществив своеобразный религиозно-философский синтез. Мы полагаем, что при всех частных погрешностях, система Правды, выстраиваемая Соловьевым, представляет собой лучшее концептуальное решение проблемы взаимосвязи сущего и должного, достигнутое русской теоретической мыслью конца XIX в.

¹ Цит. по: *Иванов-Разумник Р. В.* История русской общественной мысли. В 3 т. М., 1997. Т. 2. С. 77—78.

² *Михайловский Н. К.* Идеализм, идолопоклонство и реализм // Сочинения Н. К. Михайловского. СПб., 1897. Т. IV. С. 38—39.

³ Цит. по: *Иванов-Разумник Р. В.* Указ. соч. С. 79.

⁴ *Михайловский Н. К.* Письма о правде и неправде // Сочинения Н. К. Михайловского. Ст. 385.

⁵ Там же. Ст. 414.

⁶ Там же.

⁷ Там же. Ст. 415—416.

⁸ Там же. Ст. 405.

⁹ Там же. Ст. 405—406.

¹⁰ Там же. Ст. 405.

¹¹ Михайловский Н. К. Полное собр. соч. СПб., 1911. Т. 1. С. V.

¹² Струве П. Б. Предисловие к книге Н. А. Бердяева “Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском” // Струве П. Б. *Patriotica*. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 362. Далее при цитировании этого издания страницы указываются в тексте в скобках.

¹³ Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 41.

¹⁴ Цит. по: Новгородцев П. И. Об общественном идеале М., 1991. С. 39.

¹⁵ Анненский И. Книги отражений. М. 1979. С. 457.

¹⁶ Цит. по: Колобаева Л. А. Концепция личности в русской литературе рубежа XIX—XX вв. М., 1990. С. 38.

¹⁷ Соловьев В. С. Оправдание добра. М., 1996. С. 42. Далее при цитировании этого издания страницы указываются в тексте в скобках.